Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/dictionnairedeph152jh

TROISIÈME ET DERNIÈRE

ENCYCLOPÉDIE THÉOLOGIQUE,

OU TROISIÈME ET DERNIÈRE

SERIE DE DICTIONNAIRES SUR TOUTES LES PARTIES DE LA SCIENCE RELIGIEUSE,

OFFRANT EN FRANÇAIS, ET PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE,

LA PLUS CLAIRE, LA PLUS FACILE, LA PLUS COMMODE, LA PLUS VARIÉE ET LA PLUS COMPLÈTE DES THÉOLOGIES :

CES DICTIONNAIRES SONT, POUR LA TROISIÈME SÉRIE, CEUX :

DES SCIENCES POLITIQUES, — DES MUSÉES, — D'ÉCONOMIE CHARITABLE, — DES BIENFAITS DU CHRISTIANISME, — DE MYTHOLOGIE, — DE LA SAGESSE POPULAIRE, — DE TRADITION PATRISTIQUE ET CONCILIAIRE, — DES LÉGENDES, — DES ORIGINES DU CHRISTIANISME, — DES ABBAYES, — D'ESTHÉTIQUE, — D'ANTIPHILOSOPHISME, — DES HARMONIES DE LA RAISON AVEC LA FOI, — DES SUPERSTITIONS, — DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE SCHOLASTIQUE, — DES APOCRYPHES, — DE DISCIPLINE ECCLÉSIASTIQUE, — D'ORFÉVRERIE ET ORNEMENTATION RELIGIEUSES, — DE TECHNOLOGIE, — DES SCIENCES PHYSIQUES ET NATURELLES, — DES CARDINAUX, — DES PAPES, — DES OBJECTIONS POPULAIRES, — DE LINGUISTIQUE, — DE MYSTIQUE, — DU PROTESTANTISME, — DES PREUVES DE LA DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST, — DU PARALLÈLE ENTRE LES DIVERSES DOCTRINES PHILOSOPHIQUES ET RELIGIEUSES ET LA FOI CATHOLIQUE, — DE BIBLIOGRAPHIE ET DE BIBLIOLOGIE, — DES ANTIQUITÉS BIBLIQUES, — DES SAVANTS ET DES IGNORANTS, — DE PHILOSOPHIE, — D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE, — DES DROITS DE LA RAISON DANS LA FOI, — DE PHYSIOLOGIE, — DES MISSIONS, — DES CANTIQUES, — DE LÉGISLATION CANONICO-CIVILE, THÉORIQUE ET PRATIQUE, DES CONTROVERSES HISTORIQUES, — DE LA DOCTRINE CATHOLIQUE PAR LES SEULS CANONS DES CONCILES, — DES LEÇONS ET EXEMPLES DE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE EN PROSE ET EN VERS; DE L'ENSEIGNEMENT CATHOLIQUE D'APRÈS LES PROPOSITIONS QUE L'ÉGLISE A TOUJOURS APPROUVÉES COMME VRAIES, OU FLÉTRIES COMME FAUSSES, EN DOGMES DE FOI, EN CERTITUDE THÉOLOGIQUE ET EN SIMPLE OPINION;

Publication sans laquelle on ne saurait parler, lire et écrire utilement et exactement, n'importe en quelle situation de la vie;

PUBLIÉE

PAR M. L'ABBÉ MIGNE,

ÉDITEUR DE LA BIBLIOTHÈQUE UNIVERSELLE DU CLERGÉ,

OU

DES COURS COMPLETS SUR CHAQUE BRANCHE DE LA SCIENCE ECCLÉSIASTIQUE.

PRIX : 6 FR. LE VOL. POUR LE SOUSCRIPTEUR A LA COLLECTION ENTIÈRE, OU A 50 VOLUMES CHOISIS DANS LES TROIS *Encyclopédies;* 7 FR. ET MÊME 8 FR. POUR LE SOUSCRIPTEUR A TEL OU TEL DICTIONNAIRE PARTICULIER.

65 VOLUMES, PRIX : 590 FRANCS.

TOME CINQUANTIÈME.

DICTIONNAIRE DE PHILOSOPHIE CATHOLIQUE.

TOME TROISIÈME ET DERNIER.

3 VOL., PRIX : 24 FRANCS.

S'IMPRIME ET SE VEND CHEZ J.-P. MIGNE, ÉDITEUR,
AUX ATELIERS CATHOLIQUES, RUE D'AMBOISE, 20, AU PETIT-MONTROUGE,
AUTREFOIS BARRIÈRE D'ENFER DE PARIS, MAINTENANT DANS PARIS.

1864

T
12
14

tis notitiam testimonio suo confirmatas scriptis mandare necessarium duxit. » Sole meridiano clarius est, de traditione non scripta verba fieri, cum Eusebius tradat S. Antiochenum episcopum scriptis mandare necessarium duxisse, ut tutius ad posteros pervenirent, quod sane dici nequit de doctrina litteris consignata.

§ II. *De Ecclesia, ejus ministris, schismate, hæresi, hæreticis fugiendis, eorumque notis.*

Vera Ecclesia, juxta S. Ignatium, notis hisce internosci potest, quod una sit (8), catholica (9), incorruptibilis (10), atque ita distributa (11) ut episcopi presbyteris majores sint; hi vero diaconis, sine quibus (12) perdurare non potest. Docet præterea (13) quemadmodum ubi Christus est, ibi quoque catholica Ecclesia est, ita et ibi fidelium conventum habendum esse, ubi episcopus est. Nullum altare (14) ratum habet, nisi id quod cum illo commune est; est enim illud (15) unitatis locus.

Quod si adversus errores pravasque doctrinas

A præsidium quæramus, episcopo (16) adhærendu est (17) eumque ut Jesus Christus Patrem sum sequi oportet. Quemadmodum enim Jesus Christ qui inseparabilis nostra vita est, Patris manda toti Ecclesiæ præpositus est (18), ita et episco Jesu Christi jussu eidem præfecti sunt per varia orbis plagas, ut ejus locum obtineant, et religion negotiis præsint.

Ipsorum interim muneris est (19) Jesu Chris doctrinam atque opera in seipsis exhibere. Episco pi est fidelium conventum habere (20), illique præ esse; sine ipso neque baptizare, neque agapen fa cere, neque quidquam aliud quod Ecclesiam spe ctat, aggredi fas est. Ejus quoque vigilantiam dec num fideles omnes conventibus intersint, dispicere

B atque in singulos nominatim inquirere, etc. Sta tuti adhuc per ea tempora dies non erant quibu esset conveniendum; verum S. Ignatius, ut quan sæpissime habeantur, commendat (21). Quod s quidquam gravioris momenti accidebat, conciliu

(8) « Ex quo fructu (Christo pro nobis confixo in carne) nos sumus per divinam beatam passionem ejus, ut elevet signum in sæcula per resurrectionem sanctis et fidelibus suis, sive in Judæis, sive in gentibus in uno corpore Ecclesiæ suæ. » Ad Smyrn., c. 1. — « Unus est Jesus Christus, quo nihil præstantius est. Omnes itaque velut in unum templum Dei concurrite, velut ad unum altare, velut ad unum Jesum Christum, qui ab uno Patre prodit, et in uno existit, in unum revertitur. » Ad Magnes., c. 7., — « In his, quæ circumfero, vinculis laudo Ecclesias, quibus opto unionem secundum carnem et spiritum Jesu Christi, sempiternæ nostræ vitæ, fidei, et, cui nihil præfertur, charitatis. » Ibid., c. 1.

(9) « Ubi fuerit Christus Jesus, ibi catholica est Ecclesia. » Ad Smyrn., cap. 8.

(10) « Ob id Dominus in capite suo accepit unguentum, ut Ecclesiæ spiret incorruptionem. » Ad Ephes., c. 17.

(11) « Quotquot Dei, et Jesu Christi sunt, hi sunt cum episcopo. » Ad Philadelph., cap. 3. — « Filii itaque lucis et veritatis, fugite divisiones..... ubi autem pastor est, eodem ut oves sequamini. » Ibid., c. 2. — « Cum episcopo subjecti estis, ut Jesu Christo, videmini mihi non secundum hominem, sed secundum Jesum Christum vivere.... necessarium itaque est, quemadmodum facitis, ut sine episcopo nihil agatis; sed et presbytero subditi sitis, ut apostolis Jesu Christi, et diaconos oportet omnibus placere. » Ad Trall., c. 2.

(12) « Cuncti revereantur diaconos... et episcopum... et presbyteros.... sine his Ecclesia non vocatur. » Ib., c. 3.

(13) « Ubi comparuerit episcopus, ibi et multitudo sit; quemadmodum ubi fuerit Christus, ibi catholica est Ecclesia. » Ad Smyrn., c. 2.

(14) « Rata eucharistia habeatur illa, quæ sub episcopo fuerit, vel cui ipse concesserit. » Ibid. — « Qui intra altare est, mundus est; qui vero extra est, mundus non est: hoc est qui sine episcopo, et presbyterio, et diaconis quidquam agit, is non est mundus in conscientia. » Ad Trall., c. 7.

(15) « Operam detis ut una eucharistia utamini; una enim est caro Domini nostri Jesu Christi, et unus calix in unitatem sanguinis ipsius; unum altare, sicut unus episcopus cum presbyterio et diaconis. » Ad Philadel., c. 4. — « Nemo erret: nisi quis intra altare sit, privatur pane Dei. Si enim unius atque alterius precatio tantas vires habe quanto magis illa, quæ episcopi est, et totius Ec clesiæ? Qui igitur in conventum non venit, hic jam superbia elatus est, seipsum separavit atque jud cavit. Scriptum est enim: *Superbis Deus resisti* (*Jac.* IV, 6); studeamus igitur episcopo non resi stere, ut simus subjecti Deo. » Ad Ephes., cap. 5

(16) « A talibus (hæreticis et seductoribus) ve custodite: quod fiet, si inflati non fueritis, et ind vulsi manseritis a Deo Jesu Christo, et episcopi

C et præceptis apostolorum. » Ad Trall., c. 7.

(17) « Omnes episcopum sequimini, ut Jesu Christus Patrem. » Ad Smyrn., c. 8.

(18) « Jesus Christus inseparabilis nostra vit Patris est sententia; ut et episcopi per terræ te minos definiti et Jesu Christi sunt sententia. » A Ephes., c. 3. — « Quemcunque mittit Paterfamilia ad gubernandam familiam suam, hunc ita accipe debemus, ut illum ipsum, qui mittit. Manifestum igitur est quod episcopum respicere oporteat, ipsum Dominum. » Ibid., cap. 6. — « Itaque horte ut hoc sit vestrum studium, in Dei concordia omn agere episcopo præsidente Dei loco... » Ad Magnes cap. 6.

(19) Vid. epistol. S. Ignatii ad Polycarpum, qu partim circa episcoporum munera versatur.

(20) « Nihil sine tua voluntate fiat (episcope! crebrius conventus fiant, nominatim omnes inqu re. » Ad Polycarp., c. 4. — « Sine episcopo neu

D quidquam faciat eorum, quæ ad Ecclesiam sp ctant. Rata eucharistia habeatur illa, quæ sub e scopo fuerit, vel cui ipse concesserit. Ubi comp ruerit episcopus, ibi et multitudo sit.... Non lic sine episcopo neque baptizare, neque agapen cel brare; sed quodcunque ille probaverit, hoc et D est beneplacitum, ut tutum ratumque sit, quo cunque agitur. » Ad Smyrn., c. 8. — « Decet n modo vocari Christianos, sed etiam esse; quema modum nonnulli episcopum quidem nominant, s sine ipso omnia faciunt. Tales vero non bona mi conscientia præditi esse videntur, quia non stat liter secundum præceptum congregantur. » Ad M gnes., c. 4.

(21) « Sæpius conventus fiant. » Ad Polycarp supra. — « Date operam, ut crebrius congregemi ad gratias Deo agendas, et ad eum laudandu Quando enim sæpius in idem loci convenitis, lat factantur vires Satanæ, et concordia vestræ fi solvitur exitium, quod ille infert. » Ad Ephes., c. 1

TROISIÈME ET DERNIÈRE

ENCYCLOPÉDIE THÉOLOGIQUE,

OU TROISIÈME ET DERNIÈRE

SERIE DE DICTIONNAIRES SUR TOUTES LES PARTIES DE LA SCIENCE RELIGIEUSE,

OFFRANT EN FRANÇAIS, ET PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE,

LA PLUS CLAIRE, LA PLUS FACILE, LA PLUS COMMODE, LA PLUS VARIÉE ET LA PLUS COMPLÈTE DES THÉOLOGIES :

CES DICTIONNAIRES SONT, POUR LA TROISIÈME SÉRIE, CEUX :

DES SCIENCES POLITIQUES, — DES MUSÉES, — D'ÉCONOMIE CHARITABLE, — DES BIENFAITS DU CHRISTIANISME, — DE MYTHOLOGIE, — DE LA SAGESSE POPULAIRE, — DE TRADITION PATRISTIQUE ET CONCILIAIRE, — DES LÉGENDES, — DES ORIGINES DU CHRISTIANISME, — DES ABBAYES, — D'ESTHÉTIQUE, — D'ANTIPHILOSOPHISME, — DES HARMONIES DE LA RAISON AVEC LA FOI, — DES SUPERSTITIONS, — DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE SCHOLASTIQUE, — DES APOCRYPHES, — DE DISCIPLINE ECCLÉSIASTIQUE, — D'ORFÉVRERIE ET ORNEMENTATION RELIGIEUSES, — DE TECHNOLOGIE, — DES SCIENCES PHYSIQUES ET NATURELLES, — DES CARDINAUX, — DES PAPES, — DES OBJECTIONS POPULAIRES, — DE LINGUISTIQUE, — DE MYSTIQUE, — DU PROTESTANTISME, — DES PREUVES DE LA DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST, — DU PARALLÈLE ENTRE LES DIVERSES DOCTRINES PHILOSOPHIQUES ET RELIGIEUSES ET LA FOI CATHOLIQUE, — DE BIBLIOGRAPHIE ET DE BIBLIOLOGIE, — DES ANTIQUITÉS BIBLIQUES, — DES SAVANTS ET DES IGNORANTS, — DE PHILOSOPHIE, — D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE, — DES DROITS DE LA RAISON DANS LA FOI, — DE PHYSIOLOGIE, — DES MISSIONS, — DES CANTIQUES, — DE LÉGISLATION CANONICO-CIVILE, THÉORIQUE ET PRATIQUE, DES CONTROVERSES HISTORIQUES, — DE LA DOCTRINE CATHOLIQUE PAR LES SEULS CANONS DES CONCILES, — DES LEÇONS ET EXEMPLES DE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE EN PROSE ET EN VERS; DE L'ENSEIGNEMENT CATHOLIQUE D'APRÈS LES PROPOSITIONS QUE L'ÉGLISE A TOUJOURS APPROUVÉES COMME VRAIES, OU PLÉTRIES COMME FAUSSES, EN DOGMES DE FOI, EN CERTITUDE THÉOLOGIQUE ET EN SIMPLE OPINION :

Publication sans laquelle on ne saurait parler, lire et écrire utilement et exactement, n'importe en quelle situation de la vie ;

PUBLIÉE

PAR M. L'ABBÉ MIGNE,

ÉDITEUR DE LA BIBLIOTHÈQUE UNIVERSELLE DU CLERGÉ,

OU

DES **COURS COMPLETS** SUR CHAQUE BRANCHE DE LA SCIENCE ECCLÉSIASTIQUE.

PRIX : 6 FR. LE VOL. POUR LE SOUSCRIPTEUR A LA COLLECTION ENTIÈRE, OU A 50 VOLUMES CHOISIS DANS LES TROIS *Encyclopédies* ; 7 FR. ET MÊME 8 FR. POUR LE SOUSCRIPTEUR A TEL OU TEL DICTIONNAIRE PARTICULIER.

65 VOLUMES, PRIX : 590 FRANCS.

TOME CINQUANTIÈME.

DICTIONNAIRE DE PHILOSOPHIE CATHOLIQUE.

TOME TROISIÈME ET DERNIER.

3 VOL., PRIX : 24 FRANCS.

S'IMPRIME ET SE VEND CHEZ J.-P. MIGNE, ÉDITEUR,
AUX ATELIERS CATHOLIQUES, RUE D'AMBOISE, 20, AU PETIT-MONTROUGE,
AUTREFOIS BARRIÈRE D'ENFER DE PARIS, MAINTENANT DANS PARIS.

1864

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
uOttawa

Universitas
BIBLIOTHECA
Ottaviensis

OUVRAGE DE M. L.-F. JÉHAN (DE SAINT-CLAVIEN),

LA BRETAGNE, esquisses pittoresques et archéologiques, origines celtiques et nouvelle interprétation des monuments, vues ethnographiques, druidisme et traditions primitives.

« La Bretagne a ce singulier privilége, de ne pas plus lasser la curiosité des étrangers qu'elle n'épuise le zèle et l'amour de ses enfants... M. Jéhan (de Saint-Clavien), connu par de beaux et sérieux travaux dans les sciences, dans la Philosophie et l'Apologétique chrétienne, a voulu payer à sa terre natale un nouveau tribut d'hommages par la publication d'un livre plein de descriptions et de récits animés, de savantes et curieuses recherches. Il dépeint et ses landes et ses mers, et les ruines étranges dont ses champs et ses bruyères sont semés; il remonte à ses origines, rappelle ses plus antiques souvenirs, fait revivre ses anciens cultes et soulève le voile qui enveloppe les secrets du passé, parfois aussi mystérieux que ceux de l'avenir!...

« L'auteur sait habilement mêler l'éclat de l'imagination au sérieux de la science, le coloris brillant aux lignes sévères de ses tableaux, le style imagé des descriptions de la nature à la gravité des discussions scientifiques. Toutes les fois que l'occasion s'en présente, on voit M. Jéhan aborder avec courage et compétence les questions les plus élevées, les problèmes les plus ardus, faisant preuve sur tous les points d'un talent aussi étendu, aussi varié, aussi sympathique que son sujet. C'est ainsi que, guidé par la science, dont il est un des plus infatigables poursuivants, et par son dévouement filial à la Bretagne, M. Jéhan a apporté sa pierre au monument que tant d'écrivains distingués élèvent à ce noble pays, comme il a contribué pour sa large part à l'édifice scientifique qui se construit de nos jours à la gloire et à la vérité du Christianisme. »

BAGUENAULT DE PUCHESSE,
Président de l'Académie de Sainte Croix d'Orléans.

(*Extrait d'un rapport lu à l'Académie.*)

« Ce n'est pas certes la matière érudite qui fait défaut au volume parfaitement édité et illustré que M. Jéhan (de Saint-Clavien) vient de publier. M. Jéhan touche à tous les problèmes d'histoire, d'ethnographie et d'archéologie dont la Bretagne a été la cause ou l'objet. Il fouille les origines, il interroge les monuments, il creuse le sol avec une patience et une ardeur singulières. Il a, pour aimer et pour comprendre la Bretagne, le cœur d'un fils et l'âme d'un Chrétien. Son érudition, étendue autant que profonde, lui permet d'étudier la Bretagne celto-kymrique, la Bretagne celto-gaëlique avec autant de facilité que la Bretagne chrétienne et catholique. Nous devons ajouter qu'il a le sentiment de l'art et du pittoresque, comme il a celui de la science, etc., etc. »

Georges DE CADOUDAL.

(*Journal de Rennes*, 1er mai 1865, et le *Collectionneur breton*, tome III, page 34.)

« L'auteur dédie son livre à la Bretagne. C'est un hommage à son pays et l'expression chaleureuse de son amour pour cette terre de foi vive et d'héroïques souvenirs. Il nous retrace le tableau animé des aspects et des sites si variés de cette belle province, et nous transporte des bords riants de l'Ellé et de l'Izole aux rives de la Rance, dont il nous fait la plus ravissante description. Il nous promène des âpres montagnes du Menez aux délicieux paysages du Léonais, des côtes orageuses du Finistère aux grèves poétiques où circule l'Arguenon, chantées par Hippolyte de la Morvonnais et Maurice de Guérin; il redit Brocéliande et ses prestiges; les origines de la chevalerie et le château de Joyeuse-Garde, qui en fut le berceau. Il dépeint, dans un chapitre du plus vif intérêt, les monuments celtiques et leurs aspects étranges, et signale les découvertes si curieuses qui ont été faites dans les dolmens et les tumulus, se réservant de revenir plus loin sur leur origine et sur toutes les questions qui s'y rattachent. Ce tableau de la Bretagne, plein de couleur et de mouvement, se termine par plusieurs chapitres sur le *Christianisme en Bretagne* et par la peinture des *pardons* ou pèlerinages et autres pieuses pratiques de la foi chrétienne, « cette première vertu des peuples « bretons, cette conviction sublime qui porte en haut « tous les instincts de l'âme et lui communique la force, « la dignité, un calme heureux, la douce sérénité des « plus saintes espérances. » (Page 102.)

« Nous arrivons à la partie savante de l'ouvrage, à cette science lumineuse et féconde qui ne procède qu'en se basant sur les faits, les textes et les plus légitimes inductions. Après avoir remonté au berceau de la race celtique, en combinant les données de l'histoire, de la linguistique et de l'archéologie, l'auteur retrace les itinéraires ou lignes d'émigration que cette race antique a suivis depuis son point de départ, et qu'elle a comme jalonnés de ses monuments. Cette topographie, fruit de recherches nouvelles, est fort remarquable et appartient en propre à M. Jéhan. Au milieu de recherches si intéressantes, il n'oublie pas de nous faire part de ses impressions. C'est ainsi qu'après avoir exploré, pendant un jour d'été, les fameux monuments situés entre le mont Saint-Michel et Erdeven (Morbihan), les plus grandioses qu'il ait rencontrés dans ses longues excursions archéologiques, il nous décrit *Un soir sur la bruyère de Carnac*, et se livre à des considérations que nous reproduirions si les limites où nous devons nous renfermer le permettaient. Le propre du livre de M. Jéhan, c'est de nous ouvrir des horizons inattendus sur des origines et des questions depuis longtemps débattues. Ne pouvant tout signaler dans ces vastes recherches, disons un mot des *Cairns*, nom que portent les tumulus dans les dialectes celtiques des pays de Galles et d'Irlande. M. Jéhan a établi, au moyen de la linguistique et du caractère architectural des *Cairns*, que la région de Carnac avait emprunté cette dénomination au mot *cairn* ou *carn*, et que les interprétations données à ce nom par la plupart des archéologues étaient erronées. *Carnac* signifierait donc la *contrée des Cairns* ou des tumulus construits de pierres et de terre, et non point *amas de pierres* seulement ou *contrée des sépultures*, comme on l'a traduit, en y comprenant à tort les menhirs, que la véritable étymologie doit en faire exclure. L'auteur a de même combattu, avec un complet succès, l'opinion qui veut que les dolmens soient des autels. C'est ainsi qu'il remue toutes ces vieilles thèses et qu'il déblaye le terrain de la science, encombré de tant de théories surannées. Le chapitre sur les *Celtæ* est un des plus remarquables de l'ouvrage : c'était certainement aussi l'un de ceux qui présentaient le plus de difficultés. « La hache, dit M. de Troyon, a « joué le plus grand rôle dans l'industrie primitive. » Nous ne pouvons entrer ici dans aucune discussion à cet égard à la suite de notre auteur; cet examen nous mènerait trop loin. Il faut lire dans l'ouvrage lui-même les développements sur ces monuments singuliers et sur les questions qui s'y rapportent. Elles constituent ce qu'on appelle l'*archéo-géologie*.

« Maintenant, nous aurions à examiner la troisième partie du livre de M. Jéhan, intitulée : *La Bretagne celto-kymrique*. Il y a là quatre chapitres qui ne sont pas moins féconds en études sur les traditions antiques que ceux que nous venons d'apprécier rapidement. Nous regrettons que les limites dans lesquelles nous devons nous renfermer ne nous permettent pas de faire ressortir tout le vif intérêt que présentent ces savantes recherches. On y remarquera une bonne réfutation du naturalisme ou fétichisme attribué aux peuples primitifs, ainsi que la réfutation des opinions insoutenables de quelques historiens et philosophes sur les druides et le druidisme, dont les pratiques et les symboles sont ici l'objet d'une étude approfondie. C'est aussi dans cette partie que l'auteur porte le dernier coup à l'opinion qui, des monuments que nous venons de passer en revue, a longtemps fait des monuments druidiques. L'ouvrage est terminé par un appendice composé d'une trentaine de notes non moins curieuses et savantes que les autres parties de l'ouvrage que nous avons brièvement analysées. Une science du meilleur aloi abonde dans ce livre, où règnent un sens élevé, une grande portée de vues, un esprit de saine et judicieuse critique qui redresse bien des erreurs et met dans un jour éclatant ce bel ensemble de traditions qui font la dignité des peuples antiques et seront toujours l'honneur de l'espèce humaine. Ces traditions sont, en effet, le glorieux héritage que les générations se transmettent plus ou moins intégralement, plus ou moins par d'altiage, depuis l'origine des sociétés, et qui constitue leur force et toute leur vitalité. On sent partout courir comme un souffle inspirateur dans ces pages écrites avec une élégance soutenue et une beauté de forme peu commune. L'auteur a surtout fait son livre avec sa foi et son cœur, et l'on en reconnaît particulièrement l'accent attendri dans ces

(*Voir la suite au verso de la page suivante.*)

DICTIONNAIRE
DE PHILOSOPHIE
CATHOLIQUE.

THEODICEE, MORALE ET HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

EXAMEN CRITIQUE DES SYSTÈMES CONTEMPORAINS. — ANIMISME. — ARISTOTE. — ATHÉISME. — CRÉATION. — DESCARTES. — DEVOIRS. — DIEU. — ECLECTISME. — FÉTICHISME. — FICHTE. — HEGEL. — INFINI. — KANT. — LEIBNITZ. — LIBERTÉ. — LOI. — MAL. — MONOTHÉISME. — ONTOLOGISME. — PHILOSOPHIE ORIENTALE. — PANTHÉISME. — PLATON. — PROVIDENCE. — RATIONALISME. — RÉVÉLATION. — SCHELLING. — SOCIÉTÉ. — SPINOSA. — SURNATUREL. — TRADITIONALISME, ETC., ETC.;

PAR L.-F. JÉHAN (DE SAINT-GERMAIN),

Membre de la Société Géologique de France; de l'Académie Royale des Sciences de Turin; de l'Académie de Sainte-Croix d'Orléans; de la Société des Belles-Lettres, Sciences et Arts de la même ville; de la Société Polymathique du Morbihan; de la Société Archéologique et Historique des Côtes-du-Nord, etc.;

PUBLIÉ PAR M. L'ABBÉ MIGNE,

ÉDITEUR DE LA BIBLIOTHÈQUE UNIVERSELLE DU CLERGÉ,

OU

DES **COURS COMPLETS** SUR CHAQUE BRANCHE DE LA SCIENCE ECCLÉSIASTIQUE.

TOME TROISIÈME.

THÉODICÉE, MORALE, HISTOIRE.

3 VOLUMES, PRIX : 24 FRANCS.

S'IMPRIME ET SE VEND CHEZ J.-P. MIGNE, EDITEUR,
AUX ATELIERS CATHOLIQUES, CHAUSSÉE DU MAINE, 127, AU PETIT-MONTROUGE,
AUTREFOIS BARRIÈRE D'ENFER DE PARIS, MAINTENANT DANS PARIS.

1864

Universitas

lignes, qui terminent le livre par de si touchantes paroles. »

(Suit une citation.)

FOUQUET, D. M.
Président de la Société polymathique du Morbihan.

(*Le Monde*, 12 février 1864.)

Nous regrettons de ne pouvoir reproduire ici tout entier l'article publié par le P. Toulemont dans les *Etudes religieuses, historiques et littéraires* (septembre 1863); nous nous bornerons à quelques extraits.

« M. Jéhan (de Saint-Clavien) est une de ces âmes privilégiées en qui l'érudition n'a pas éteint les ardeurs d'une imagination toujours jeune et enthousiaste. Il écrit en prose, mais il est poëte, à la façon de son compatriote Chateaubriand; et, en effet, la description qu'il a faite de la Bretagne est une des plus pittoresques qui se puissent imaginer... Un sentiment que personne à coup sûr ne blâmera, le patriotisme breton, a inspiré à l'estimable auteur la pensée de venger la Bretagne des outrages de ses contempteurs. Il repousse donc avec indignation ces accusations banales de routine, de tendances rétrogrades, etc. Comme Brizeux, ce poëte qu'il aime à citer, M. Jéhan a comparé sa chère province à beaucoup d'autres plus *avancées*, et il s'est écrié :

Non, ne me vantez plus vos campagnes de France!
J'ai vu, par l'avarice ennuyés et vieillis,
Des barbares sans foi, sans cœur, sans espérance,
Et, l'amour m'inspirant, j'ai chanté mon pays... »

Parlant des chances d'un avenir qui menace d'absorber la vieille Armorique dans l'uniformité d'une civilisation plate et monotone, M. Toulemont ajoute : « Après tout, la noble race bretonne, plus encore peut-être que toute autre, est de taille à braver les chances du combat. On dit que le courage breton, presque négatif dans les détails insignifiants de la vie vulgaire, grandit devant les obstacles dignes de lui, et s'élève jusqu'à des proportions surhumaines quand il est surexcité par l'enthousiasme de la lutte solennelle et décisive. Eh bien! pourquoi, en face des dangers d'une situation nouvelle, ce courage ne se déploierait-il pas par les effets les plus énergiques et les plus inattendus? Pourquoi l'influence religieuse avec tout ce qui la représente, pourquoi toutes ces forces vives et conservatrices ne s'élèveraient-elles pas à la hauteur des circonstances même les plus exceptionnelles, pour les dominer et pour en faire sortir une Bretagne de l'avenir, digne en tout de l'ancienne? Espérons donc, sans trop d'optimisme, qu'on pourra dire avec l'excellent auteur du livre qui nous a suggéré ces réflexions : *Ce que les Bretons ont été, ils le seront toujours*. Du moins, tous les fidèles enfants de l'Armorique s'uniront à M. Jéhan pour dire à leur auguste patronne : « Glorieuse sainte Anne, ne cessez de bénir cette belle « province, qui vous a toujours honorée d'un culte si « fervent! Obtenez-lui de conserver la foi, la piété, « l'attachement aux bonnes et saintes traditions, la gra- « vité des mœurs chrétiennes, qui font la force, la dignité « des peuples et leur plus solide bonheur! »

OUVRAGES DU MEME AUTEUR.

DU LANGAGE et de son rôle dans la constitution de la raison, ou Vues philosophiques sur l'origine des connaissances humaines. 1 vol. in-18 jésus, chez Lecoffre, rue du Vieux-Colombier, 29, à Paris Prix : 2 fr. 60 c. — Cet ouvrage, dont les journaux et les revues catholiques françaises et étrangères ont rendu le compte le plus favorable, présente, sur l'origine de nos connaissances, la seule théorie qui, ainsi que l'a montré le célèbre auteur des deux articles publiés sur ce livre dans *l'Université catholique* (Juin et Juillet 1855), porte le dernier coup à tous les faux systèmes et à toutes les hypothèses auxquelles le rationalisme a eu recours pour résoudre cette question capitale.

EPITOME HISTORIÆ SACRÆ ANALYTICO-SYNTHÉTIQUE à l'usage des commençants, méthode nouvelle pour la version, l'analyse, l'étude des règles, etc., sans les inconvénients du dictionnaire et de la grammaire. Avec cette méthode il n'est pas nécessaire de savoir le latin pour l'enseigner, il suffit de savoir lire. 1 vol. in-12. chez Lecoffre, à Paris. Prix : 1 fr. 25 c.

NOUVEAU TRAITÉ DES SCIENCES GÉOLOGIQUES considérées dans leurs rapports avec la religion et dans leur application générale à l'industrie et aux arts, avec un tableau figuratif des terrains et la représentation des fossiles les plus caractéristiques et les plus curieux. Ouvrage adopté dans les petits et les grands séminaires pour l'enseignement de la géologie, et dédié à son Eminence Mgr le cardinal Morlot, archevêque de Paris. *Nouvelle édition considérablement augmentée*. 1 vol. in-12, avec pl., chez Lecoffre, à Paris. Prix : 2 fr. 80 c.

ESQUISSES DES HARMONIES DE LA CRÉATION, ou les sciences naturelles étudiées du point de vue philosophique et religieux et dans leur application à l'industrie et aux arts; histoire, mœurs et instincts des animaux invertébrés. 1 fort vol. in-12, précédé d'une introduction générale, et orné de planches représentant un grand nombre de figures dessinées et gravées avec le plus grand soin. Chez Lecoffre, à Paris. Prix : 3 fr.

ISOLA, SOUVENIR DES VALLÉES DE BRETAGNE. 2 vol. grand in-18, sur papier raisin, avec 4 gravures. Chez Lecoffre, à Paris. Prix : 2 fr. 50 c.

TABLEAU DE LA CRÉATION, OU DIEU MANIFESTÉ PAR SES OEUVRES. 2 vol in-8°, imprimés avec luxe, nombreuses figures sur acier et sur bois, 2e édition.

BOTANIQUE ET PHYSIOLOGIE VÉGÉTALE. 1 vol. in-8°, avec de nombreuses figures sur acier et sur bois.

BEAUTÉS DU SPECTACLE DE LA NATURE, par Pluche, ouvrage mis au niveau des connaissances actuelles. 1 vol, in-12, avec fig., 7e édition.

Série de Dictionnaires embrassant *in extenso* les lois et tous les ordres de phénomènes du monde physique, l'histoire naturelle des êtres organiques et inorganiques qui le composent, l'examen critique des questions scientifiques qui se rattachent à nos livres saints, la réponse aux objections et aux principales difficultés soulevées contre la religion, etc., etc. Chaque Dictionnaire, dans le format in-4° à 2 colonnes, renferme de 1,600 à 1,800 colonnes.

DICTIONNAIRE D'ASTRONOMIE, DE PHYSIQUE ET DE METÉOROLOGIE.
DICTIONNAIRE DE CHIMIE ET DE MINÉRALOGIE.
DICTIONNAIRE DE BOTANIQUE.
DICTIONNAIRE DE ZOOLOGIE, 3 vol. in-4°.
DICTIONNAIRE D'ANTHROPOLOGIE.
DICTIONNAIRE DE PHILOSOPHIE, 3 vol. in-4°.
DICTIONNAIRE DE COSMOGONIE ET DE PALÉONTOLOGIE.
DICTIONNAIRE APOLOGÉTIQUE, 2 vol. in-4° (*).
DICTIONNAIRE DES ORIGINES DU CHRISTIANISME.
DICTIONNAIRE HISTORIQUE DES SCIENCES PHYSIQUES ET NATURELLES.
DICTIONNAIRE DE LINGUISTIQUE ET DE PHILOLOGIE COMPARÉE.

(*) Cet ouvrage avait été primitivement annoncé sous le titre de : *Dictionnaire des Objections savantes*.

BL
31
.M5
H152
1864

Paris. — Imprimerie J.-P. MIGNE.

DICTIONNAIRE

DE PHILOSOPHIE.

—

THEODICEE, MORALE,

ET

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

—

A

ABSOLU (Théorie de l'). *Voy.* Schelling.

ACTE DE FOI. *Voy.* Surnaturel.

ALEXANDRIE (Ecole d'). — L'école d'Alexandrie est tout à la fois une école mystique et une école éclectique. Elle réunit ainsi les deux doctrines qui conviennent le mieux à une école destinée à clore une période importante de l'histoire : la mysticisme, parce qu'après avoir épuisé tous les systèmes, et en avoir tiré d'abord le scepticisme, l'esprit humain n'a plus d'autre ressource qu'une foi enthousiaste et des vérités intuitives; l'éclectisme, parce que ce soin scrupuleux de tout recueillir et de tout concilier est le signe tout à la fois d'une civilisation extrême et de l'absence d'originalité. L'école d'Alexandrie n'en a pas moins été une grande école, venue en son temps, digne de sa tâche immense (1). Au moment où la civilisation grecque va périr, elle la reproduit pour ainsi dire tout entière, et lutte contre l'esprit nouveau avec toutes les forces du passé réunies. L'éclectisme alexandrin n'aspire pas seulement à réconcilier tous les systèmes de la Grèce, et parmi eux, les deux systèmes fondamentaux de Platon et d'Aristote. C'est une alliance de l'esprit grec et de l'esprit oriental, de la philosophie et des religions. Des vues élevées, une érudition universelle, des ressources infinies pour réunir et concilier les principes les plus divers, tels sont les mérites de cet éclectisme, dont le défaut capital est l'absence d'une critique sévère.

L'école d'Alexandrie, comme toute école mystique, est avant tout préoccupée de la nature de Dieu, et la manière dont elle le conçoit garde la trace de sa double méthode. Le dieu des Alexandrins est en effet le dieu actif et organisateur du *Timée*, le dieu de la *Métaphysique* absorbé dans la contemplation de lui-même, et cette Unité absolue des Eléates, que Platon voyait au bout de la dialectique, et devant lequel il reculait. Trop éclairés pour ne pas voir toutes les conditions du problème philosophique, les Alexandrins ne voulaient sacrifier ni cette vertu efficace et productrice sans laquelle Dieu n'est plus qu'une hypothèse inutile, ni cette immobilité de l'intelligence, qui place l'intelligence parfaite au-dessus de tout mouvement, ni cette distinction profonde de la perfection par essence et de tout le reste des êtres qui plaçait la nature de Dieu dans une région presque inaccessible, au-dessus même du premier des universaux. Mais, une fois cette triple forme de la Divinité admise, ils se trouvaient en présence de deux difficultés insolubles : la première, c'est l'impossibilité de concevoir cette unité supérieure de l'être, et, par conséquent, ineffable et non existante; la seconde, c'est la contradiction qui existe entre ces déterminations diverses de la nature d'un même Dieu. En effet, quand les Alexandrins admettent l'unité éléatique, ils excluent l'être de la nature divine; quand ils proclament avec Platon et Aristote que Dieu est l'intelligence première, ils font, au contraire, de Dieu l'être même, puisqu'il y a identité entre l'intelligence et l'être. De plus, l'immobilité de l'intelligence divine est démontrée par l'incompatibilité de la perfection et du mouvement, tandis qu'on affirme d'un autre côté que Dieu, sans cesser d'être parfait, est la cause mobile du mouvement. Pour sortir de cette difficulté, les Alexandrins entreprennent de diviser la nature de Dieu, sans cependant en faire trois dieux; et prenant aux théogonies

(1) *Voy l'Histoire de l'école d'Alexandrie*, par M. Jules Simon, 2 vol. in-8 ; Paris, 1844, 1845.

orientales leurs mystérieuses trinités, et aux pythagoriciens leurs formules numériques, ils donnent pour cause à tout ce qui est, un Dieu unique, en trois hypostases inégales, savoir : l'unité ou l'absolu, l'intelligence ou l'être en soi, l'âme ou le moteur mobile. Mais cette trinité hypostatique n'est pas plus intelligible que la première des trois hypostases dont elle se compose. La raison humaine affirme donc nécessairement que la nature de Dieu ainsi conçue est deux fois contradictoire. Il en résulte de deux choses l'une : c'est qu'il faut renoncer à l'hypothèse même de la trinité hypostatique, ou à l'infaillibilité de la raison, et c'est ce dernier parti que prennent les Alexandrins.

Ils ne disent pas, d'une façon absolue, que la raison est trompeuse, car, s'ils le disaient, que deviendrait leur éclectisme? Ils admettent la raison, mais dans une certaine mesure, c'est-à-dire en plaçant au-dessus d'elle une faculté supérieure qui, non-seulement la dépasse, mais même la contredit. Au fond, c'est nier la raison; et cette subordination est tout simplement impossible, car la raison est absolument vraie, ou elle est absolument fausse. Cette contradiction n'arrête pas les Alexandrins; elle ne leur vient pas même à l'esprit. Ils démontrent sans hésiter, par le moyen de la raison, l'existence d'un Dieu dont la nature contredit positivement la raison.

Quant à cette faculté supérieure à la raison, que serait-ce, sinon l'extase? L'extase est donc, suivant eux, un état de l'esprit pendant lequel nous entrons en communion immédiate avec l'absolu, et le connaissons intimement sans l'intervention de la raison, et par une intuition supérieure. Cette intuition de la vérité absolue existe en effet, comme les Alexandrins le prétendent; elle n'est pas due à l'extase, car l'extase n'est pas une faculté spéciale, mais un certain état de nos facultés intellectuelles et sensibles; elle n'est pas en contradiction avec la raison, car la raison est souveraine, et conséquemment, tout ce qui la contredit est faux de toute fausseté. Loin d'être en contradiction avec la raison, cette intuition de l'absolu est la raison elle-même, que les Alexandrins ne comprennent pas quand ils l'étudient, et qu'ils trouvent ensuite sans la reconnaître. L'erreur qu'ils commettent sur la raison, lorsqu'ils la décrivent, les trompe sur la nature du premier moteur, et sur celle de l'intelligence; et l'erreur qu'ils commettent sur la raison, lorsqu'ils la confondent avec l'extase, les trompe sur la nature de l'absolu. Cette fausse distinction de deux facultés, où en réalité il n'y en a qu'une, rend nécessaire le dogme de la trinité hypostatique, et en même temps le rend possible, puisque le principe de contradiction est un principe de la raison, que l'extase, faculté supérieure, peut violer impunément. Mais dès que l'on rend à la raison sa nature et son autorité, ce dogme, qui implique une contradiction dans les termes, devient impossible, et, du même coup, inutile.

Au reste, si l'extase n'a pas ce caractère que les Alexandrins lui attribuent, elle est cependant un phénomène réel, qui se produit à de certains moments et dans certaines âmes, dont les causes, la nature et les effets méritent d'être étudiés, et que les Alexandrins ont analysé, malgré leurs fautes, avec profondeur et subtilité. C'est encore là un des titres de cette école, et l'on ne doit pas être surpris de la voir exceller dans la description d'un phénomène psychologique. C'est le propre de toute école mystique de marquer la trace de son passage dans la psychologie. Les mystiques dédaignent la raison, comme trop subjective; mais quand ils cherchent à saisir quelque chose au delà des conceptions de la raison, c'est en eux-mêmes qu'ils voient ce qu'ils croient voir dans l'absolu. Ainsi, leur dédain pour ce qu'il y a de moins personnel dans l'homme, les conduit à s'absorber, à leur insu, dans ce qu'il y a au contraire de plus individuel, c'est-à-dire dans la sensibilité.

Le caractère essentiel qu'ils attribuent à l'extase, celui qui, suivant eux, la rend supérieure à la raison, en lui ôtant le caractère de subjectivité qui fait l'infirmité de la raison humaine, c'est l'identification, dans l'extase, de la pensée et de son objet. Ainsi, quand nous percevons l'unité absolue, au moment où elle nous est dévoilée, nous ne faisons qu'un avec elle. Une des conditions de la possibilité de l'extase est donc la non-permanence des essences individuelles, puisque je puis, par l'extase, cesser d'être moi, et le redevenir. Cette théorie de la trinité hypostatique contribue aussi à leur faire considérer les différences qui séparent les êtres comme accidentelles, et pour ainsi dire comme révocables; car il est également vrai de dire, par exemple, que la première hypostase est autre chose que la seconde, et que ces deux hypostases sont une seule et même chose. Cette manière d'envisager la distinction des individus contient l'explication de leur système du monde. Le monde est un ensemble de phénomènes qui se distinguent de Dieu, et en même temps se confondent en lui. Une force produit un effort; on peut dire, ou que cet effort est la forme même de cette force et ne fait qu'un avec elle, ou qu'il s'en distingue. Il en est de même, dans le système des Alexandrins, du monde et de Dieu. Le monde sort de Dieu, ou, pour employer l'expression consacrée, il en émane. Cependant, il n'est pas hors de Dieu. Les individus ont une définition, et par conséquent une essence particulière; cependant, ils peuvent perdre cette essence et s'absorber dans l'essence universelle. Deux courants traversent le monde, produisent et absorbent la vie, et en même temps l'expliquent : l'un est la série des émanations, qui va de l'un au multiple, du parfait à l'imparfait par une série infinie d'intermédiaires; l'autre est la loi du retour, par laquelle tout être aspire à remonter à sa source, à moins qu'il ne soit dépravé, et finalement à rentrer dans le sein de Dieu.

Tels sont, avec une morale pure et digne de l'école de Platon, les caractères principaux de la philosophie Alexandrine; mais chaque philosophe a, dans l'école, sa doctrine particulière. Le fondateur de l'école d'Alexandrie est Ammonius Saccas (2), qui eut pour disciples Plotin (3), Origène (4), Longin (5), Erennius. Plotin est le plus illustre; ses *Ennéades* sont le plus beau monument du mysticisme alexandrin (6). Après lui Porphyre, érudit, disert, plein de sagacité et de modération, moins enthousiaste que son maître Plotin, donna plus à la raison qu'au mysticisme (7). Jamblique (8), au contraire, est plus mystique encore que Plotin, ou plutôt ce n'est déjà plus du mysticisme, c'est une crédulité aveugle et une tendance de plus en plus prononcée à obtenir la connaissance de l'absolu, plutôt par des évocations et des cérémonies que par la force de la pensée et l'ardeur des aspirations. Théodore continue l'influence de Porphyre : mais les disciples de Jamblique, Sopater, Edésius, Maxime entraînent définitivement l'école à la théurgie. L'empereur Julien est le disciple d'Edésius (9). L'école d'Athènes n'est qu'un développement nouveau sur un autre théâtre de la philosophie alexandrine. Syrien, et surtout Proclus, en sont les maîtres les plus illustres (10). C'est la même philosophie, sous une forme plus savante et plus littéraire. Les écrivains d'Athènes et d'Alexandrie produisent presque tous leurs doctrines sous la forme de commentaires des dialogues de Platon. Poussant le principe de l'éclectisme à l'absurde, loin de chercher l'originalité, ils la repoussent, et prétendent retrouver leurs doctrines dans toutes les écoles antérieures.

L'école d'Alexandrie, fondée deux cents ans après la venue de Jésus-Christ, attachée aux croyances, aux arts et aux mœurs de la Grèce, lutte dans les commencements contre l'influence croissante du christianisme. Quand les Chrétiens, opprimés d'hier, obtiennent la liberté, et aussitôt après l'empire, les Alexandrins se sentent et sont réellement vaincus avec les dieux du paganisme, qui pourtant ne sont pour eux que des symboles. Ils relèvent un instant la tête, quand Julien, dont ils ont causé l'apostasie, monte sur le trône; mais la réaction fut terrible. Un décret de Justinien ferma les écoles d'Athènes en 519. Ce qui restait des successeurs de Plotin, de Porphyre et de Jamblique, chercha en vain un asile à la cour de Cosroës, qui se prétendait philosophe. Damascius ramena cette colonie découragée, et désormais méconnue, sur les terres de l'empire, où elle s'éteignit obscurément vers le milieu du VIe siècle. Ainsi finit l'école d'Alexandrie, et avec elle la philosophie grecque.

AME, son union avec le corps. *Voy.* DIEU (Preuves de son existence). — EXISTENCE DE DIEU, son rôle dans le corps humain. *Voy.* ANIMISME. — Sa spiritualité, sa dignité, son immortalité, sont-elles compromises par la théorie de l'animisme? *Voy.* ANIMISME.

AMOUR DE DIEU. *Voy.* DEVOIRS RELIGIEUX. — Fondement de la moralité. *Voy.* ORDRE MORAL.

AMOUR FILIAL. *Voy.* FILIAL.

ANIMAUX, leur existence prouve un Dieu créateur. *Voy.* DIEU (Preuves de son existence). *Voy.* aussi EXISTENCE DE DIEU.

ANIMISME (d'*anima*, âme). — Système médico-psychologique qui explique les phénomènes de la vie et de la maladie par l'action de l'âme, au lieu de les rapporter à des causes purement physiques ou chimiques. Cette doctrine, dont l'*archée* de Van-Helmont paraît être le germe, a été soutenue au XVIIIe siècle par le célèbre Stahl, professeur à l'université de Halle; elle se retrouve, avec quelques modifications, dans le thème du *principe vital* de l'école de Montpellier, de Barthez, Bordeu, etc. Elle compte aujourd'hui de chauds partisans et puise de solides arguments dans l'influence incontestable du moral sur le physique.

Une fois mis en présence, ces deux principes immatériels, l'âme et la vie, l'un donné par la conscience et par la psychologie, l'autre par l'induction et la physiologie, il s'agit de savoir si réellement ils sont deux, ou bien si le second n'est pas simplement une puissance du premier, comme l'ont pensé une foule de philosophes, de médecins et de théologiens anciens et modernes.

§ I.

L'essence même de l'âme, voilà notre premier argument en faveur de l'animisme.

Ce n'est pas assez d'avoir rendu l'activité à l'âme, et de l'avoir définie par la force, il faut attentivement considérer toutes les suites de cette définition par rapport à son union avec le corps. C'est ce que n'ont pas

(2) Ammonius Saccas a été précédé lui-même par Potamon, qui jeta les premiers fondements de l'éclectisme.

(3) Plotin, né à Lycopolis, mort la deuxième année du règne de Claude, à l'âge de 66 ans.

(4) Il ne faut pas confondre cet Origène avec l'Origène chrétien.

(5) Plotin disait de Longin, qu'il était plutôt philologue que philosophe. Longin était en effet un critique illustre, quoique le *Traité du Sublime*, qu'on lui a attribué, ne soit pas de lui.

(6) Edition complète des *Ennéades*, Oxford, 1835, 3 vol. in-4, par M. Creutzer, avec des notes de l'éditeur, et la traduction de Marsile Ficin.

(7) Porphyre, né 232 ans après Jésus-Christ. — Il avait pour condisciple, à l'école de Plotin, Amélius, dont les écrits ne nous sont pas parvenus.

Voyez sur Porphyre un Mémoire de M. Parisot, en latin, 1 vol. in-8; Paris, 1845.

(8) Jamblique de Chalcis en Célésyrie, disciple de Porphyre.

(9) Julien est né en 331 à Byzance.

(10) Proclus est né à Byzance en 412.

Voy. sur Proclos un Mémoire de M. BERGER, intitulé : *Proclus, exposition de sa doctrine*, Paris, 1840; et un Mémoire de M. Jules SIMON, intitulé : *Du commentaire de Proclus sur le Timée de Platon*, Paris, 1839.

fait Maine de Biran et Jouffroy, qui, tous deux, après avoir restitué à l'âme son activité essentielle, la supposent néanmoins inerte et impuissante à l'égard de tous les organes, à l'exception de ceux du mouvement volontaire. De ce que l'âme est une force, et de ce qu'elle est jointe au corps, ne suit-il pas que son action doit s'étendre sur le corps tout entier? La façon dont les forces extérieures se comportent, d'après la mécanique, la physique ou la chimie, peut nous aider à comprendre comment l'âme elle-même, en qui est le type d'après lequel nous concevons toutes ces forces, doit se comporter à l'égard du corps. Quelle est la nature et quelle est la loi d'une force? C'est l'action incessante, l'action sans relâche; cesser d'agir pour une force, c'est cesser d'être. Mais jusqu'où s'étendra l'action de telle ou telle force en particulier? Elle n'a de bornes que celles du corps lui-même sur lequel elle agit. L'action de la pesanteur, de l'électricité, des affinités chimiques, n'est pas concentrée sur quelques parties d'un corps, elle s'exerce plus ou moins sur toutes sans exception; elle est à l'intérieur comme à la surface, au centre comme aux extrémités, partout présente, partout agissante, quoiqu'à des degrés divers. Ainsi, l'action de l'âme s'étendra-t-elle au corps tout entier, auquel elle est unie, sans en excepter aucune de ses molécules.

Si une âme purement pensante, incapable de toute action sur le corps, sans nul lien avec lui, enfermée dans son enceinte, comme un prisonnier dans son cachot, ou comme un oiseau dans sa cage, est la plus grande des chimères; une âme douée d'une activité essentielle et néanmoins impuissante, sinon sur le corps tout entier, au moins sur le plus grand nombre de ses parties, quoique, étant unie également avec les unes comme avec les autres, est aussi une chimère et même une contradiction. On comprend mieux cette action d'une manière absolue, que ceux qui la circonscrivent d'une façon si arbitraire, faisant mouvoir le corps, ici par l'âme, là par un autre principe.

D'ailleurs, comment concevoir qu'une seule des parties du corps échappe à son empire, puisque toutes forment par leur enchaînement et leur connexion un seul tout, un organe unique? Descartes et les Cartésiens eux-mêmes, quoique peu enclins, on le sait, à exagérer le lien qui unit l'âme et le corps, soutiennent néanmoins l'union intime de l'âme avec toutes ses parties.

Descartes prouve que l'âme est jointe à tout le corps, qui est un et en quelque sorte indivisible.

« L'âme, dit-il, est jointe à tout le corps, et elle n'est pas dans quelqu'une de ses parties à l'exception des autres, à cause qu'il est un et en quelque façon indivisible, à raison de la disposition de ses organes qui se rapportent tellement l'un à l'autre que, lorsque quelqu'un d'eux est ôté, cela rend tout le corps défectueux; et à cause qu'elle est d'une nature qui n'a aucun rapport à l'étendue ni aux dimensions et aux autres propriétés de la matière dont le corps est composé, mais seulement à tout l'assemblage de ses organes; comme il paraît de ce qu'on ne saurait concevoir la moitié ou le tiers d'une âme, ni quelle étendue elle occupe, et qu'elle ne devient pas plus petite de ce qu'on retranche quelque partie du corps, mais qu'elle s'en sépare entièrement lorsqu'on dissout l'assemblage de ses organes (11). »

Bossuet, qui s'inspire de saint Thomas, non moins que de Descartes, exprime avec plus de force encore ce lien nécessaire de l'âme avec toutes les parties du corps.

« Le corps, dit-il, n'est pas un simple instrument appliqué par le dehors, et l'âme, de son côté, doit être unie au corps en son tout, parce qu'elle lui est unie comme à un seul organe, parfait dans sa totalité . . . L'âme et le corps ne font ensemble qu'un tout naturel, et il y a entre les parties une parfaite et nécessaire communication. » Plus loin il ajoute : « Le corps, à le regarder comme organique, est un par la proportion et la correspondance de ses parties, de sorte qu'on peut l'appeler un même organe, de même, et à plus forte raison qu'un luth ou un orgue est appelé un seul instrument (12). »

Mais comme il s'agit du corps, consultons plutôt les anatomistes et les physiologistes que les philosophes. Or les plus habiles physiologistes de notre temps nous apportent une preuve nouvelle en faveur de cette unité de toutes les parties du corps, à savoir, l'unité du système nerveux, qui est l'organe essentiel de la vie, soit de la vie intellectuelle, soit de la vie sensitive et végétative.

Jusqu'à nos jours les physiologistes avaient cru que le nerf grand sympathique, organe de la vie organique, était indépendant du système nerveux de la vie de relation. Les renflements ganglionnaires étaient considérés comme des espèces de cerveaux capables de développer la force nerveuse et de la communiquer aux viscères, sans aucun concours du cerveau et de la moelle épinière. A la sensibilité organique on attribuait des nerfs d'une nature et d'une couleur particulières, des nerfs gris opposés aux nerfs blancs de la vie de relation, les uns et les autres tirant leur origine de points différents de la moelle épinière ou du cerveau. C'est sur la prétendue indépendance de ces deux ordres de nerfs que Bichat fondait sa distinction de deux vies, de la vie de relation ou vie animale et de la vie organique. Mais, depuis Bichat, la physiologie a réuni, grâce au progrès de l'anatomie, ce que d'abord, à première vue, elle avait séparé. « Aujourd'hui, dit M. Longet, la plupart des physio-

(11) *Traité des Passions*, art. 30 : « Que l'âme est unie à toutes les parties du corps conjointement. »

(12) *Connaissance de Dieu et de soi-même.*

logistes regardent ce concours comme indispensable, et voient dans le grand sympathique un appareil nerveux qui, à l'aide d'innombrables racines, tire surtout son influence de l'axe cérébro-spinal (13).

Les plus habiles physiologistes et, en particulier, M. Cl. Bernard, reconnaissent et professent, avec M. Longet, cette unité du système nerveux (14). Or, quoi de plus favorable que cette unité de l'organe de la pensée et de la vie à la doctrine de l'unité de leur principe? N'en est-elle pas, pour ainsi dire, comme l'énoncé et la formule physiologique?

Ce que disait M. Royer-Collard du scepticisme par rapport à l'entendement, on pourrait le dire de l'action de l'âme par rapport au corps; sitôt que l'action de l'âme est admise sur un seul point, sur un seul organe, sur un seul muscle, elle envahit nécessairement le corps tout entier, en vertu de la connexion de toutes les parties du corps, en vertu de cette unité du système nerveux. Voici donc la conclusion à laquelle il nous paraît nécessaire d'aboutir : l'âme étant une force et non une pensée, il ne se peut qu'elle n'agisse pas continuellement sur le corps ; le corps étant un, le corps ne formant qu'un organe unique, il ne se peut qu'elle n'agisse pas sur le corps tout entier.

On voit, sans faire intervenir encore les lumières que la conscience nous fournira, quelles fortes présomptions se tirent, soit de la nature elle-même de l'âme, soit de la nature du corps, en faveur d'une dénomination sans partage, d'une action universelle de l'âme sur le corps tout entier; c'est-à-dire en faveur de l'animisme. Le raisonnement que nous venons de faire, fondé sur la nature même de la force, sur l'unité du corps, sur l'unité du système nerveux, recevra une nouvelle confirmation par une observation suffisamment approfondie de ce qui se passe au dedans de nous. Mais avant d'arriver aux arguments psychologiques, nous voulons épuiser les arguments métaphysiques.

A celui de l'unité de la machine du corps, ajoutons l'argument plus décisif de l'unité de la nature humaine, comprenant à la fois l'âme et le corps. Cette unité domine toutes les luttes dont nous sommes le théâtre ; elle nous contraint de tout rapporter en nous à un principe unique, sans lequel elle ne pourrait exister. Mais peut-on supposer l'identité des causes, hors la ressemblance des effets, sans aller, comme le dit Maine de Biran, contre la véritable méthode de la science des faits? Où il y a des effets radicalement différents, ne faut-il pas supposer des causes différentes?

Jouffroy lui-même a fait voir la fausseté de cette prétendue règle. Combien ne diffèrent pas les phénomènes dits psychologiques, qu'on rapporte au moi, et les phénomènes physiologiques, qu'on rapporte à une seule et même cause, la force vitale? Où est la ressemblance entre la pensée et le sentiment? Où est aussi la ressemblance entre les diverses fonctions des organes, entre la sécrétion de la bile et la circulation du sang, entre l'absorption et l'évaporation, etc. Pour demeurer fidèle jusqu'au bout à la règle invoquée contre l'animisme par Maine de Biran et par l'école de Montpellier, ce ne sont pas seulement deux âmes, deux causes irréductibles qu'il faudrait mettre dans l'homme, mais tout autant qu'il s'y trouve de catégories, de phénomènes différents, soit dans l'ordre de l'âme pensante, soit dans l'ordre de la vie. Autant il y a de facultés, autant il y aurait d'âmes. Quoi de plus divers en effet que la sensibilité, la volonté et l'intelligence? Je ne sais même s'il ne faudrait pas une âme pour voir, une autre pour entendre, etc. Quant à la règle physiologique, elle se composerait d'autant de causes distinctes qu'il y a d'archées dans Van Helmont, ou de sensibilités particulières dans Bordeu, ou bien d'âmes, d'après ce physiologiste allemand contemporain, Pflüger, qui de chaque renflement du système nerveux, fait un centre particulier de fonctions sensitives ou même volontaires. Mais l'unité du moi, l'unité de la vie, s'opposent, chacune de son côté, à un semblable morcellement, non moins que l'unité elle-même de l'homme tout entier s'oppose, suivant nous, au dédoublement de l'âme et de la vie.

Si maintenant nous jetons les yeux en dehors de nous ; si nous considérons la méthode, et surtout la tendance actuelle des sciences physiques, nous ne les voyons pas davantage multiplier les causes à proportion de la diversité des phénomènes. Que d'effets, de plus en plus divers, ou même, à ce qu'il semble, opposés, ne voyons-nous pas, au contraire, les physiciens rapporter à une seule et même cause! C'est l'électricité qui

(13) *Traité de Physiologie*, Paris, 1850, tom. II, p. 370.

(14) Dans le *Dictionnaire des sciences médicales*, art. Système nerveux, il est dit que le système nerveux, dans l'état sain, représente un instrument unique. « Malgré la diversité d'action de chacune des parties constitutives du système nerveux, dit M. Flourens, ce système n'en forme pas moins un système unique. » (*Recherches sur le système nerveux*, Paris, 1842, chap. 12, sur l'unité du système nerveux).

Kœlliker rapporte, dans son travail *sur la structure des nerfs*, des observations qui prouvent qu'on peut suivre assez loin dans la moelle les filets du grand sympathique qui y prennent leur origine. MM. Budge et Waller, dans un Mémoire couronné par l'Académie des sciences, ont démontré que les ganglions et les nerfs de la vie végétative ne président pas directement aux mouvements de la pupille, bien qu'ils y distribuent leurs rameaux ; ce centre *cilio-spinal* est dans la moelle elle-même, et les nerfs végétatifs de la pupille en tirent leur origine. M. Faivre a fait voir que chez les insectes, le nerf végétatif de l'intestin n'est qu'une branche des nerfs de la vie animale. Enfin, M. Budge a démontré récemment que la moelle dans sa région inférieure est centre génital et qu'elle agit par l'intermédiaire du sympathique.

décompose l'eau, et c'est l'électricité qui conduit la pensée, aussi rapide qu'elle à travers l'espace; c'est la pesanteur qui attache les corps à la terre, et c'est la pesanteur qui enlève les ballons dans les airs (15). En présence des révolutions, des métamorphoses qui s'opèrent aujourd'hui dans les sciences physiques, ne semble-t-il pas que jamais on ait été plus mal venu à exiger la ressemblance des effets pour l'identité des causes? Chaque jour de nouvelles affinités, et des relations de plus en plus intimes sont constatées par l'expérience entre des agents et des phénomènes, en apparence les plus divers, tels que l'électricité, la chaleur, la lumière, le mouvement ou la force mécanique. Non-seulement la science nous les montre soumis aux mêmes lois, mais se substituant les uns aux autres pour produire les mêmes effets, de telle sorte qu'une certaine quantité de chaleur se transformera, par exemple, en une certaine quantité équivalente de force mécanique, ou bien cette force mécanique, à son tour, en une quantité correspondante de chaleur. Chaque jour enfin, se confirment ces remarquables paroles de Bichat : « La nature est avare de causes et prodigue d'effets. »

On dira peut-être qu'il y a bien des degrés dans la diversité des phénomènes; qu'il faut distinguer ce qui est accidentel de ce qui est essentiel, ce qui est accessoire de ce qui est fondamental; on dira qu'où les différences sont accidentelles, on peut concevoir, à la rigueur, une cause unique, mais qu'où elles sont essentielles, il y a nécessité d'en admettre plusieurs. Mais comment marquera-t-on la limite entre ces divers degrés? qui posera la borne à la variété des effets qu'une même cause peut produire, selon la diversité des instruments qu'elle met en œuvre, des conditions dans lesquelles elle agit, en face de cette démonstration progressive de l'unité des forces de la nature, à laquelle viennent concourir tous les progrès de la physique et de la chimie.

Mais il n'en est pas, dit-on, de l'unité des deux causes de la pensée et de la vie, comme de l'unité des forces de la nature. Toutes ces forces, en effet, quelle que soit la multiplicité de leurs formes, portent un cachet de famille. Ainsi, toutes par leurs effets se résolvent, sans exception, en un changement de lieu, toutes sont susceptibles d'être rigoureusement calculées *a priori*, toutes sont dépourvues de spontanéité, toutes s'étendent à tous les corps, ou du moins sont susceptibles de s'y étendre. La cause physique, dit M. Jaumes, a la vertu de produire le mouvement mécanique, elle se passe de tout arrangement moléculaire, elle est universelle, infatigable, inépuisable, fatale, incapable de se perfectionner : la cause vitale, au contraire, est spontanée, organisatrice, c'est-à-dire formant et refaisant sans cesse un organisme dont les parties solidaires fonctionnent pour l'ensemble et par l'ensemble (16).

Nous croyons, en effet, à une opposition profonde de la cause vitale et de la cause physique; nous n'avons nullement l'intention de chercher à l'atténuer, comme les iatrochimistes, pour les ramener, l'une et l'autre, à un même principe. Mais nous ne pensons pas qu'il y ait aussi loin de l'âme à la cause vitale, que de la cause vitale à la cause physique. Entre l'une et l'autre n'y a-t-il pas aussi un certain cachet de famille? Toutes deux présentent des caractères opposés à ceux des forces brutes, caractères qui les rapprochent nécessairement l'une de l'autre, en même temps qu'ils les opposent à toutes les autres forces de la nature ; toutes deux ont en partage l'activité propre, l'unité, la spontanéité, la particularité, la finalité; toutes deux agissent dans le cercle d'un même être, concourant, d'une manière intime, à une œuvre et à un but commun, à savoir, la nature humaine; toutes deux, enfin, ont également le cachet même de la nature humaine qu'elles constituent. Ces ressemblances sont tellement manifestes, que les séparatistes les plus zélés, qu'on me passe cette expression, n'ont pu y fermer les yeux, ni s'empêcher de les signaler eux-mêmes, au risque de renverser de leurs propres mains les fondements de leur hypothèse.

Ainsi, M. Lordat trouve des analogies et des ressemblances fort nombreuses entre ces deux forces. Il en compte jusqu'à seize, qu'il range en regard les unes des autres, dans un tableau à deux colonnes. Parmi ces ressemblances, quelques-unes paraissent artificielles et arbitraires, les autres sont celles-là mêmes que nous venons d'indiquer d'une manière générale. M. Lordat conclut de ces ressemblances, que la force vitale est une figure imparfaite, mais une répétition complète du sens intime (17). Où donc est cet abîme qui les sépare? En quoi faisons-nous violence à la nature des choses, quand nous cherchons à les unir, ou même à les identifier? Avons-nous, comme on nous le reproche, ouvert le champ à toutes les suppositions qu'il plaira d'imaginer, avons-nous dépassé les bornes de la plus rigoureuse induction?

Cependant, au milieu de ces ressemblances, demeurent, sans aucun doute, de bien grandes diversités; mais nous disons que, quelque grandes, quelque profondes qu'elles

(15) « Chaque force, dit le baron de Baumgartner, varie de manière d'être selon les circonstances. On sait que dans un corps solide l'électricité produit de la chaleur; dans un liquide conducteur, et décomposable, de la décomposition chimique, et des tressaillements dans un muscle vivant. Sur une plaque photographique, un rayon solaire ne produit qu'un effet chimique, sur la rétine son effet final est la sensation lumineuse. » (*Discours sur les lois fondamentales des sciences naturelles.* — *Revue germanique*, 31 août 1860.)

(16) *Montpellier médical*, juillet 1861 ; *Introduction à la philosophie médicale.*

(17) *Ebauche d'un traité de physiologie.*

soient, elles sont dominées par une unité supérieure, qui est l'unité même de notre être, l'unité de la nature humaine.

Comment concevoir que chaque passion de l'âme produise immédiatement un changement, une altération dans les organes (18), que le trouble des fonctions organiques réagisse aussitôt sur les fonctions intellectuelles, si ces phénomènes appartenaient à deux principes différents, s'il fallait qu'il y eût un passage de l'un dans l'autre? C'est un même être qui vit et qui pense : voilà pourquoi ce qui affecte la vie affecte immédiatement la pensée, et ce qui affecte la pensée affecte immédiatement la vie. De là ces rapports si profonds, si intimes du physique et du moral. Quel enchaînement, quelle dépendance réciproque, quelle société exacte et parfaite de l'âme et du corps! Que les matérialistes en aient abusé pour identifier, non pas comme nous, le principe vital avec l'âme, mais l'âme elle-même avec le corps, ce concert n'en est ni moins réel ni moins merveilleux. De tout temps il a fait l'admiration de ceux qui ont médité sur la nature humaine, de tout temps il a été considéré comme une des parties les plus solides de l'argument des causes finales.

Mais cette admirable unité ne paraît pas être en grand honneur à Montpellier, à en juger par notre honorable adversaire, M. Jaumes, qui la traite sans façon d'odieuse et ridicule supposition, et qui nous demande ironiquement où est l'homme exceptionnel, type et original de ce portrait fantastique. Il nous oppose le triste spectacle des désaccords intérieurs, les infirmités de toute sorte qui trop souvent troublent cette harmonie. Avez-vous donc, s'écrie-t-il, les yeux fermés sur les misères humaines? N'avez-vous jamais été au lit d'un malade? Est-ce un médecin, pourrions-nous dire à notre tour, qui tient un pareil langage? Est-ce un médecin qui déclare chimérique l'unité de ce tout naturel de l'homme, qui ne voit qu'opposition, désaccord, contradiction dans les rapports du physique et du moral? Il y a sans doute des désaccords, des infirmités, des troubles dans la nature humaine; mais ce ne sont que des accidents, au sein desquels subsiste l'unité de notre nature, au sein desquels même elle se manifeste quelquefois d'une manière plus éclatante encore, soit par l'effort naturel, qui se fait en nous, pour rétablir l'harmonie, quand elle est troublée, soit par l'étroite et évidente relation du mal de l'âme et du mal du corps. Comment donc ne pas nous prévaloir de cette harmonie, de cette connexion, de cette action réciproque, directe et immédiate, entre les phénomènes de l'âme et ceux de la vie, en faveur de l'unité du principe constitutif de notre être, d'où relèvent également la vie et la pensée?

Mais l'homme, même sans compter le principe vital, n'est-il pas double, et non pas un, comme nous le prétendons; ne sera-t-il pas toujours double, par cela seul qu'il a une âme et un corps? A moins d'être matérialiste, comment nier cette dualité? Nous ne nions pas qu'il y ait deux choses dans l'homme, l'âme et le corps, mais nous nions que ces deux choses soient des êtres et des substances au même titre. Suivant une très-juste remarque de Bossuet, la société de l'âme fait paraître le corps quelque chose de plus qu'il n'est (19). Qu'est-ce, en effet, que le corps, par rapport à l'âme, sinon un organe, un instrument, un vêtement dont s'enveloppe, pour ainsi dire, le principe vivant? Le corps par lui-même n'est rien, il ne subsiste que par la vertu de l'âme qui l'organise, qui l'anime, qui le conserve. L'âme seule est vraiment cause et substance, forme et acte, tandis que le corps n'est que matière et puissance. Leibnitz a raison de dire : « Notre corps en lui-même, l'âme mise à part, ou le cadavre, ne peut être appelé substance que par abus, comme une machine ou un tas de pierre, qui ne sont des êtres que par l'agrégation, car l'arrangement régulier ou irrégulier ne fait rien à l'unité substantielle (20). » Mais si, au lieu d'une seule cause, avec ses organes vous mettez dans l'homme deux causes séparées et irréductibles, il y aura une dualité réelle et absolue, non plus apparente, dans les principes mêmes de notre être.

Que l'homme soit en puissance de plusieurs formes, qu'il tienne l'animalité d'une âme végétative ou sensitive, l'humanité d'une âme raisonnable, il ne sera pas un, il sera double, il sera triple. En quoi, en effet, comme le demande Aristote (21), et avec lui tous les partisans de l'unité, ces diverses âmes seront-elles contenues, par quel lien seront-elles réunies, par quoi seront-elles ramenées à l'unité? Dira-t-on que c'est dans le corps et par le corps? Mais c'est l'âme qui contient le corps, qui retient toutes ses molécules comme en un filet invisible, ce n'est pas le corps qui contient l'âme, comme dans une boîte ou un étui. Quel sera donc le ciment, quelle sera l'âme, suivant une expression de Lucrèce, de ces deux ou de ces trois âmes? Lucrèce, en effet, en même temps qu'il admet deux âmes, reconnaît la nécessité de les ramener à une unité supérieure, et croit devoir imaginer un dernier élément plus subtil, qui est le principe et l'essence de ces deux âmes (22).

Assurément les partisans les plus déterminés de la séparation des deux principes ne vont pas jusqu'à leur donner une indépendance absolue à l'égard l'un de l'autre; ils avouent que la force vitale n'atteindrait pas sa fin sans l'intervention du moi, et que

(18) Bichat, *De la vie et de la mort*, art. 6, *Différences générales des deux vies par rapport au moral.*

(19) *Sermon sur la mort.*

(20) IVe *Lettre à Arnauld.*

(21) *De l'âme*, t. IX. 3, trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire.

(22) ..... ; atque animæ quasi totius ipse.
Proporro est anima, et dominatur corpore toto.
(C. III, v. 281, 282.)

d'un autre côté le moi, pour aller à la sienne, a besoin du concours de la force vitale! C'est dans leur mutuelle association qu'ils prétendent faire consister l'unité de l'homme. Mais, quelque étroite que soit cette alliance, quelque intime que soit cette association, quand bien même, avec M. Lordat, on la qualifierait d'union hypostatique, ou avec Van Helmont d'*unitas conjugalis*, elle ne sera jamais qu'un agrégat, qu'un composé accidentel, une unité collective, semblable à celle d'un édifice ou d'une armée, et non une vraie unité, une individualité comme celle de l'être humain.

Ainsi, l'homme du double dynamisme ne sera pas un par lui-même, et d'une manière absolue; *unum per se et simpliciter*, comme le disait la philosophie scolastique, mais seulement par accident, *per accidens*, suivant la conséquence qu'oppose très-bien saint Thomas aux partisans de la pluralité des âmes: *Sic corpus animæ accidentaliter adveniret, unde hoc nomen homo, de cujus intellectu est anima et corpus, non significaret unum per se, sed per accidens, et ita non esset in genere substantiæ* (23). Quel n'est pas le blâme de Descartes contre Regius, son disciple infidèle, qui s'était avisé de soutenir cette thèse, que l'homme est un être par accident!

Mais, à en croire les partisans de la dualité, ils auraient pour eux le témoignage du genre humain tout entier et la croyance du sens commun. Selon Buffon, selon Jouffroy, le sentiment d'une double nature apparaît, sous une forme ou sous une autre, dans les opinions de tous les peuples, et le sens commun affirme cette dualité de la nature humaine contre laquelle nous osons protester. Il semble, en effet, qu'au premier abord une voix universelle nous condamne et dépose en faveur de nos adversaires. Interrogez les hommes de tous les pays, de toutes les conditions, tous ils rendront unanimement témoignage de ces tristes contradictions, de ces luttes déplorables et sans cesse renaissantes dont notre nature est le théâtre.

Avec quelle exactitude, quelle force, quelle délicatesse d'observation et d'analyse les philosophes, les théologiens, les moralistes, les poëtes ne les ont-ils pas décrites! Avec quelles vives images et quelles ingénieuses allégories ne les ont-ils pas rendues sensibles! C'est l'esprit et la chair, la raison et les sens; c'est le bon et le mauvais coursier de Platon, c'est le bon et le mauvais ange d'un certain nombre de théologies, l'homme nouveau et le vieil homme, les deux hommes de saint Paul, dont l'un nous porte au bien, l'autre nous porte au mal, ces deux hommes que Louis XIV disait si bien connaître et que nous connaissons tous; c'est *l'âme et la bête*, ou *l'âme et l'autre*, dans un spirituel roman de Xavier de Maistre.

« Cette duplicité de l'homme est si visible, a dit Pascal dans ses *Pensées*, qu'il y en a qui ont pensé que nous avons deux âmes; un sujet simple leur paraissant incapable de telles et soudaines variétés. » Mais Pascal n'a garde de les approuver.

On connaît les beaux vers où Racine, s'inspirant de saint Paul, a si bien peint ces perplexités de l'âme :

> Mon Dieu, quelle guerre cruelle!
> Je trouve deux hommes en moi...
> Je veux et n'accomplis jamais,
> Je veux, mais, ô misère extrême!
> Je ne fais pas le bien que j'aime,
> Et je fais le mal que je hais!

C'est bien de ces guerres intérieures, plus encore que des guerres de Rome contre elle-même qu'il est vrai de dire, *plus quam civilia bella!*

Oui, l'homme est ainsi fait; encore une fois, nous ne contestons nullement la triste vérité de ce fidèle portrait de notre nature. Il s'agit seulement de dissiper les équivoques qui semblent ici comme accumulées à plaisir; il s'agit de ne pas prendre des métaphores et des fictions pour des réalités. Cette duplicité, à laquelle croit le genre humain, est-elle bien la même que celle à laquelle veulent nous faire croire Barthez et Jouffroy? Ces deux coursiers, ces deux anges, ces deux hommes, cette bête et ce moi sont-ils des principes et des êtres divers, ou bien seulement des états divers d'une seule et même âme, en conflit avec elle-même? Sont-ce des personnages réels ou bien seulement des personnages allégoriques.

Il y a deux façons de dire que l'homme est double, toutes deux vraies, sans que l'une, pas plus que l'autre, favorise le double dynamisme. Il y a d'abord une première dualité, celle de l'âme et du corps, que les animistes ne contestent pas plus que les doubles dynamistes, et qui, nous venons de le voir, se concilie parfaitement avec l'unité de l'homme. D'ailleurs, ce n'est pas la dualité de l'âme et du corps, mais, ce qui n'est pas la même chose, la dualité de l'âme et de la vie, qui est ici en discussion, quoique, par une étrange méprise, nos adversaires semblent souvent confondre l'une avec l'autre.

En outre de cette dualité, il en est une autre, non moins incontestable, non moins profondément sentie par le genre humain : ce sont les luttes de l'âme aux prises avec elle-même. Mais n'est-ce pas une dualité purement morale, et non une dualité substantielle et métaphysique? N'est-ce pas un être unique, qui est à la fois le théâtre et l'acteur de tous ces combats, et non pas deux êtres différents qui sont aux prises l'un avec l'autre? Le *nihil sibi potest adversari* de Gassendi, n'est pas de mise à l'égard d'agents doués d'intelligence et de liberté. Essayons de l'appliquer, avec cet autre prétendu principe, qu'il faut des causes diverses pour les effets divers, nous serons obligés, non pas seulement de dédou-

(23) *Contra gent.*, lib. II, CAPS., LVII.

bler l'homme, mais de le diviser en une multitude de principes divers.

En effet, il y a dans l'âme plus d'une sorte de combats, quoiqu'il n'y ait pas plusieurs combattants. La lutte n'est pas seulement entre les puissances supérieures et les puissances inférieures, entre la partie rationnelle et la partie végétative ou sensitive. Il y a aussi d'autres conflits, qui ne sont pas les moins vifs et les moins profonds, au sein même de l'âme rationnelle, entre l'intérêt et le devoir, entre des motifs qui, de l'aveu de tous, ne relèvent que d'elle seule. Si donc toute opposition ne peut s'expliquer au dedans de nous que par la lutte de deux êtres séparés, il faudra non-seulement personnifier la vie, mais imaginer, au sein de l'âme raisonnable, un certain nombre de personnages différents, en lutte les uns avec les autres. C'est un être qui verra le bien, c'est un autre qui verra le pire. Autant il y a de combats au dedans de nous, autant il y aura de combattants, comme, tout à l'heure, il eût fallu autant de causes que de classes distinctes de phénomènes.

Telles sont les équivoques à l'aide desquelles le double dynamisme prétend associer le genre humain tout entier à sa cause. Oui, sans doute, le genre humain croit à la distinction de l'âme et du corps, ou de la cause et de l'instrument; oui encore, il croit, par une expérience de tous les jours, à des conflits au sein de l'âme, entre le oui et le non, le pour et le contre, le bien et le mal, mais jamais il n'a cru, jamais il ne croira à l'existence des deux êtres se faisant la guerre au dedans de lui, à une dualité substantielle, en opposition manifeste avec le sentiment profond de notre individualité. Chacun ne dit-il pas, je grandis, je digère, tout comme il dit, je marche, je pense, je veux, etc., signifiant sans doute par là que nous rapportons instinctivement toutes ces actions à un seul et même principe? Voilà la vraie profession de foi du genre humain. Nul n'a jamais cru à cette seconde âme, hors quelques philosophes et quelques médecins qui l'ont, pour ainsi dire, eux-mêmes mise au monde, en réalisant une abstraction, au risque de mettre en péril l'âme véritable par cette dangereuse association avec un être chimérique. Rendons cette justice à M. Lordat, que du moins il n'est pas tombé, comme Jouffroy, dans cette illusion de croire que le double dynamisme soit la croyance du genre humain. « La dualité, dit-il, du dynamisme, n'est un dogme incontestable que dans les écoles hippocratiques, le peuple est monothélite (24). »

Concluons que, si l'homme n'est pas tout ce qu'il est, s'il ne fait pas tout ce qu'il fait par la vertu d'un principe ou d'une forme unique, nous ne sommes pas un être véritable, *simpliciter*, *unum per se*, mais un être par accident, formé par le rapprochement d'éléments étrangers, une légion, et non un individu, une sorte de monstre semblable à celui que nous dépeint Virgile :

> Nascenti cui tres animas Feronia mater,
> Horrendum dictu! dederat (25).

Nous adresserons en terminant à nos adversaires le même reproche que Sénèque à certains stoïciens, qui avaient imaginé de faire de la force, de la tempérance, de la justice, de toutes les vertus, des êtres à part : *Talem ergo nobis faciem animi proponitis qualis est hydræ multa habentis capita, quorum unumquodque per se pugnat, per se nocet* (26).

Si l'unité de l'univers a de tout temps témoigné d'une manière triomphante contre le manichéisme, combien plus encore l'unité de la nature humaine contre cette autre espèce de manichéisme, qu'on veut introduire dans notre essence même.

§ II.

Il nous reste à montrer que l'animisme ne compromet en aucune façon ni la spiritualité, ni la dignité, ni l'immortalité de l'âme humaine.

Est-il donc vrai, comme le disent quelques-uns de nos adversaires, qu'en identifiant l'âme et la vie nous confondions la psychologie avec la physiologie, nous mettions en péril la distinction de l'âme et du corps, nous profanions la dignité de l'âme raisonnable, nous lui enlevions l'immortalité? Est-il vrai enfin que l'animisme nous mène fatalement au panthéisme? Il faut voir si ces accusations ont quelque fondement. Il faut rassurer, même les plus scrupuleux et les plus défiants, sur le principe et sur les conséquences de notre doctrine.

C'est par crainte du matérialisme, que quelques psychologues se refusent à donner aux fonctions vitales le même principe qu'aux facultés intellectuelles. A les croire, on ne peut étendre l'empire de l'âme sur le corps tout entier, sans donner la main aux partisans du matérialisme. Tel est, par exemple, le sentiment de M. Barthélemy Saint-Hilaire, qui accuse Aristote d'avoir confondu l'âme avec le corps, en attribuant à l'âme la faculté de la nutrition (27). Mais il en est de tous les philosophes animistes comme d'Aristote : tous mettent dans l'âme le principe des fonctions vitales, qu'Aristote comprend sous le nom de nutrition. Faut-il donc tous les accuser de matérialisme? Nous concevrions cette accusation de la part d'un cartésien, qui ne voit dans la vie qu'un mécanisme matériel, ou d'un organicien qui fait la vie inhérente à la matière, mais non de la part de M. Barthélemy Saint-Hilaire, qui, d'accord avec l'école de Montpellier, soutient l'immatérialité du principe de la vie. Il faut

(24) C'est le nom d'une hérésie attribuant à Jésus-Christ une seule nature. Cette hérésie, selon M. Lordat, offre une grande analogie avec l'animisme, qui est le monothélisme dans l'homme.

(25) *Enéide*, lib. VIII.

(26) Epist. 113, *An virtutes sint animalia*.

(27) Voir la Préface de la traduction du *Traité de l'âme*. M. Waddington Kastus fait le même reproche à Aristote dans sa *Psychologie d'Aristote*.

donc bien, à son point de vue, nous reprocher d'avoir confondu un principe immatériel, l'âme raisonnable, avec un autre principe immatériel, la vie, mais non pas l'âme avec le corps. Plus d'une fois, d'ailleurs, il nous a semblé qu'Aristote avait besoin d'être défendu contre les interprétations trop peu favorables de son savant commentateur.

Il est impossible, disent d'autres adversaires de l'animisme, de donner à l'âme des facultés inférieures, de la faire cause d'effets matériels, sans lui donner des attributs et une nature en rapport avec ces effets (28). Il faudrait donc, pour conserver sa spiritualité, lui ôter, d'une manière absolue, toute action sur le corps, non-seulement l'action vitale, mais l'action du mouvement volontaire. Le mouvement de mon bras est un effet matériel tout aussi bien que la circulation du sang ou la nutrition. Pourquoi l'âme, en agissant sur les organes de la nutrition, se confondrait-elle avec le corps, si elle ne se confond pas avec lui, en agissant sur les organes du mouvement volontaire ?

Suivant Maine de Biran et Jouffroy, nous confondrions, sinon l'âme avec le corps, au moins la physiologie et la psychologie (29). Mais pas plus qu'on ne transporte l'étude des organes du mouvement dans la psychologie, en attribuant à la volonté la puissance de mouvoir le corps; pas plus, à ce qu'il nous semble, on n'y transporte l'étude des fonctions vitales, en plaçant leur principe dans l'âme elle-même. Il est vrai que nous avons attribué à l'âme une certaine perception des principales parties de l'organisme, avec la conscience de l'énergie vitale, mais nous n'avons pas dit qu'il fallût s'en rapporter à la conscience et au sens vital pour faire un cours d'anatomie; nous n'avons pas donné le conseil au physiologiste, de rejeter la loupe et le microscope, pour se replier sur lui-même, et descendre dans les profondeurs de la conscience. La psychologie fournit, il est vrai, à la physiologie l'idée de la vie, mais l'étude des organes et de leurs fonctions demeure du domaine de l'observation externe. La dualité des procédés par lesquels nous atteignons ces deux ordres de phénomènes, et non pas la dualité des deux principes de la vie et de la pensée, voilà, d'après l'aveu même de M. Jouffroy, le vrai et inébranlable fondement de la légitimité de la distinction de la physiologie et de la psychologie. Donc l'animisme ne renverse pas plus les barrières entre ces deux sciences qu'il ne confond l'âme avec le corps.

Mais, parmi nos adversaires, il est assez de mode de se récrier contre ce système, au nom de la dignité méconnue et compromise de l'âme humaine. Quoi ! s'écrient de concert un certain nombre de philosophes spiritualistes, de médecins duodynamistes ou même organiciens, la digestion, la sécrétion de la bile, les fonctions les plus viles appartiendraient au même principe que les plus hautes opérations de la pensée !

M. Barthélemy Saint-Hilaire ne pardonne pas à Aristote d'avoir attribué à une même cause la digestion et la pensée. Le principe immatériel et libre, a dit M. Trousseau à l'Académie de Médecine, ne se charge pas du pot-au-feu de l'économie animale. Je ne comprends pas, dit M. Amédée Latour, qu'on puisse se mettre un cataplasme sur l'âme; mon spiritualisme se révolte à l'idée que mon âme puisse être influencée par des hémorrhoïdes au rectum, ou bien par une rétention d'urine (30). M. Pidoux s'indigne, comme M. Amédée Latour, à l'idée d'une âme chargée des fonctions de la vie : « Une âme qui sécrète l'urine vous paraît-elle moins dégoûtante qu'un cerveau qui sécrète la pensée (31) ? »

Ainsi tous les adversaires de l'animisme croient devoir prendre à l'envi des airs de pudeur offensée, et se voiler la face comme devant un scandale et une profanation.

Il nous semble qu'ils raisonnent un peu comme ces philosophes anciens qui, sous le même prétexte d'indignité, enlevaient à Dieu le gouvernement des choses de ce bas monde. Ils retranchent à l'âme la vie, en vertu de la maxime, qu'il y a des choses qu'il vaut mieux voir que de ne pas voir, par laquelle Aristote retranche le monde sublunaire du domaine de la Providence. Or, de même que Dieu ne déroge pas en s'occupant, suivant les lois générales, des choses de ce monde, de même, à notre avis, l'âme ne déroge nullement en présidant aux opérations des organes.

Quand on considère combien sont admirables les fonctions du corps, comment toutes elles concourent également à ce grand but de la vie de l'homme, on se persuade aisément qu'il n'y a rien de vil, comme l'a dit un ancien, dans la maison de Jupiter. Il suffit d'ailleurs, pour diminuer les répugnances et les dégoûts de M. Amédée Latour ou de M. Pidoux, de dissiper une équivoque, dans laquelle nos adversaires semblent se plaire, en distinguant les fonctions organiques elles-mêmes de la cause qui les produit. C'est cette cause seule, est-il besoin de le dire, que nous mettons dans l'âme et non la nutrition, la sécrétion de la bile, la circulation du sang, etc., qui en sont les effets et ne se passent que dans les organes, en dehors de l'âme elle-même. Donc le médecin animiste, pas plus que le duodynamiste ou l'organicien, n'applique sur l'âme des compresses ou des cataplasmes.

Qu'on veuille bien encore remarquer qu'en donnant à l'âme la puissance vivi-

(28) M. Jaumes, *Introduction à la philosophie médicale*, Revue du Montpellier médical, juillet 1860.

(29) Selon M. Lemoine, aussi, l'animisme serait la confusion et l'identification des phénomènes vitaux et des actes intellectuels. (Mémoires sur Stahl, *Paris*, 1858.)

(30) *Revue médicale*, 31 août 1860.

(31) *De la nécessité du spiritualisme pour régénérer les sciences médicales*, p. 70, *Paris*, 1857.

fiante, qui en elle-même nous semble incontestablement une vertu et une perfection, quoique d'un ordre inférieur, malgré tous les dédains des duodynamistes, nous ne lui ôtons aucune de ses vertus, aucune de ses puissances supérieures. Tout en présidant au corps, tout en lui donnant la vie, l'âme ne cesse pas d'être capable de contempler le bien et d'admirer le beau. Quoi de plus naturel que cette alliance, dans un même être, de fonctions d'un ordre supérieur à des fonctions d'un ordre inférieur. Même en rejetant la puissance vitale en dehors de l'âme humaine, quelle inégalité, quelle différence de dignité ne demeure pas entre nos divers actes, nos diverses pensées, nos divers penchants! Les spiritualistes les plus enclins au mysticisme, en même temps qu'ils admettent une union intime de l'âme avec Dieu, ne peuvent pas entièrement l'affranchir d'une union beaucoup moins relevée avec le corps. Si l'âme n'est pas réellement dégradée par ces liens avec le corps, dont il est impossible à aucune doctrine de la délivrer, pourquoi le serait-elle davantage par l'alliance, non moins nécessaire, de l'énergie vitale avec la liberté et la raison?

On nous reproche encore de compromettre la dignité de l'âme humaine, soit en lui donnant une essence et des opérations communes avec les animaux, soit en multipliant sans limites les âmes immatérielles dans la nature tout entière. Mais nous pensons que notre dignité consiste à posséder des perfections, par où nous nous élevons infiniment au-dessus de tous les autres êtres de la nature, et non pas à n'avoir rien de commun avec eux. Si l'on ne peut, sans contradiction, chercher à concevoir quelque nature mitoyenne entre l'esprit et la matière, entre le simple et le composé, l'actif et le passif; il faut bien que toutes les âmes, sans exception, depuis la première jusqu'à la dernière, aient la même essence; qu'elles soient, pour ainsi dire, de la même étoffe; il faut bien aussi qu'étant toutes également unies à des corps, elles aient toutes un certain nombre d'opérations communes.

Qu'importe, pour notre dignité, que tout le reste soit commun entre l'homme et l'animal, si nous gardons le privilége de la raison et de la liberté? C'est là en quoi notre dignité consiste; c'est de là, pour parler comme Pascal, qu'il faut nous relever. A quelque moment de son développement que vous preniez l'âme humaine, non pas seulement à son plus haut degré, dans l'homme fait, mais dans l'enfant, mais dans l'embryon lui-même, elle garde sa supériorité et son excellence, par rapport à toutes les autres âmes de la nature, parce que si elle ne possède pas en acte, elle possède en puissance ces incomparables perfections. Ainsi, l'âme humaine, quoiqu'elle ne soit pas la seule âme existante dans la nature; quoiqu'elle ait des opérations communes avec l'âme des brutes; quoiqu'elle allie aux fonctions supérieures de la pensée les fonctions inférieures de la vie, n'altère pas sa condition et ne déroge pas à sa noblesse.

Mais voyons si, avec leurs deux âmes, nos adversaires sauvegardent mieux que nous la dignité de l'âme humaine, mise en parallèle avec l'âme des brutes. Ils admettent deux formes dans l'homme; en admettent-ils également deux, ou bien une seule dans les animaux? S'ils n'accordent à l'animal rien de plus que le principe vital purement instinctif et aveugle, en réservant à l'homme l'âme pensante, comment nous rendront-ils compte de la nature de ces animaux qui manifestent, avec la sensibilité, un commencement d'intelligence?

N'y a-t-il pas, en effet, quelque chose de plus dans les animaux supérieurs que les fonctions purement vitales et organiques? M. Lordat est obligé, lui-même, d'en convenir, quoique ce soit un grand embarras pour sa doctrine. « Quelques faits, dit-il, nous induisent à reconnaître, chez certains animaux, un sens intime capable de plusieurs fonctions mentales (32). » S'il en est ainsi, il faudra, ou donner à l'animal un principe vital autre que celui de l'homme, et comprenant un plus grand nombre d'attributs ou, à côté du principe vital, placer en lui un principe spécial pour le sentiment de la connaissance; un diminutif, en quelque sorte, d'âme pensante; en un mot, il faudra lui donner, avec M. Martin de Rennes, un double dynamisme, à l'image de celui qu'on attribue à l'homme.

Embrasse-t-on le premier parti, on renverse tous les fondements du système, on change la définition du principe vital, on met dans l'animal cette nature, à la fois consciente et inconsciente, qu'on nous présente dans l'homme comme une impossibilité, comme une contradiction. Que si, pour échapper à cet inconvénient, on donne à l'animal, avec le principe vital, une âme qui sent et qui pense en une certaine mesure, une âme n'ayant pas d'autre fonction que le sentiment et la pensée, à combien plus juste titre on s'expose au reproche qu'on nous adresse de donner à l'animal une âme plus ou moins semblable à celle de l'homme?

Cependant, au nom des intérêts sacrés de spiritualisme, plusieurs nous adjurent de cesser cette guerre intestine et de nous rallier à eux pour la défense du principe vital, contre tant d'ennemis redoutables qui en ont juré la ruine. Mais en vain cherchent-ils à nous persuader que cette entité imaginaire est comme le premier retranchement du spiritualisme, une sorte d'ouvrage avancé qu'on ne peut laisser forcer par l'ennemi, sans mettre en péril le corps même de la place. Nous croyons, au contraire, quant à nous, que cet ouvrage avancé, pour continuer la métaphore, pèche contre toutes les règles; qu'il offre une position avantageuse à l'ennemi, plutôt qu'il n'est

(32) *Ebauche d'un traité complet de Physiologie humaine*, p. 19; *Paris*, 1841.

propre à repousser ses attaques. Une âme séparée de la puissance vivifiante, une âme incapable d'animer le corps, une âme identifiée avec le moi, sans autre essence et attribut que la pensée; en un mot, une âme abstraite ne peut opposer, au matérialisme, qu'une bien faible résistance. En face de cette âme mutilée, le matérialisme, en effet, représente une vérité, à savoir, la nécessité de donner un substratum réel à la pensée, en même temps que le sentiment de l'unité de l'homme. L'erreur consiste seulement à placer ce substratum dans la masse nerveuse ou dans une partie quelconque de l'organisme. Tel est donc l'avantage que prend le matérialisme contre les abstractions réalisées d'un faux spiritualisme.

Quel est le grand argument de Broussais en faveur de la substitution de la matière nerveuse à une âme spirituelle? Le moi, dit-il, fait souvent défaut à l'homme, mais jamais la nature nerveuse. Où est le moi dans l'enfant, avant un certain âge? Que devient-il dans l'homme fait pendant les défaillances de la conscience? L'enfant, chez lequel il n'est pas encore; l'homme, chez lequel il s'évanouit momentanément, ne sont-ils donc pas encore, ou bien ne sont-ils plus des êtres humains (33)? L'objection de Broussais peut être embarrassante pour ceux qui font de la vie et de la pensée deux êtres différents, mais non pas pour ceux qui, comme nous, les identifient au sein d'une seule et même force. Ce quelque chose qui persiste à travers tous les états de l'homme; ce quelque chose qui est, quand la conscience n'est pas encore; qui dure, quand elle n'est plus; ce quelque chose qui nous constitue à travers tous ces changements, à l'état d'être humain, ce n'est pas la matière nerveuse, mais cette force unique qui anime le corps, et qui, si elle ne possède pas toujours en acte, possède toujours en puissance l'intelligence et la volonté.

Mais l'ironie de Broussais n'est elle-même qu'un écho affaibli de l'ironie de Voltaire. Quelle est cette âme aux dépens de laquelle Voltaire exerce si impitoyablement sa verve intarissable? C'est l'âme purement pensante, oisive et prisonnière dans le corps, telle que la faisaient les cartésiens, telle que l'imaginent encore ceux qui la séparent du principe vital. Avec quelles vives et embarrassantes questions il les presse, il les harcèle, pour ainsi dire! « Quand cette âme survient-elle dans le corps, que devient-elle pendant l'épilepsie, la léthargie? Quand a-t-elle été créée? Est-ce au moment de votre conception, ou pendant que vous êtes embryon, ou quand vous naissez, ou quand vous commencez à sentir? Tous ces partis sont également ridicules (34). » Oui, sans doute, tous ces partis, comme dit Voltaire, sont également ridicules; mais, en identifiant l'âme et la vie, on les évite également les uns et les autres.

Quoi! dit-il encore, je serais la boîte dans laquelle serait un être qui ne tient point de place; moi étendu je serais l'étui d'un être non étendu (35)! Ceci encore ne s'adresse pas à nous; loin que nous mettions l'âme dans le corps comme dans un étui, c'est plutôt le corps que nous mettons dans l'âme. En réalité, c'est l'âme qui contient le corps, et non pas le corps qui contient l'âme. Plotin a bien dit : « S'il était possible d'apercevoir et de sentir l'âme, elle apparaîtrait comme un immense filet qui enveloppe le corps de toutes parts. C'est elle qui arrête les molécules dans leur fuite et les enchaîne dans les liens de la vie... Ce qui s'écoule est contenu dans ce qui ne s'écoule pas (36). »

N'est-ce pas l'âme, en effet, qui, par son énergie propre, enlace toutes les molécules dans l'invisible réseau d'une forme invariable, et qui les soustrait à l'action des lois générales de la nature morte?

L'âme n'attend pas, pour venir, comme le dit M. Lélut, que la maison soit faite, car qui aurait fait la maison? Rien ne précède l'âme, et c'est elle qui, nécessairement, précède tout le reste; elle préexiste à l'embryon lui-même, ainsi que nous l'avons déjà dit, comme la cause à l'effet. Elle n'est donc pas dans le corps comme dans un étui; elle n'y est pas non plus comme le passager qui monte sur un navire tout équipé, et sortant du port à pleines voiles. Elle est plus que le passager, elle est le pilote, car c'est elle qui meut, qui dirige le corps; elle est plus que le pilote, elle est l'architecte, car c'est elle qui construit le corps. Elle est même plus encore que l'architecte, car c'est en elle que réside la force qui meut le corps, qui l'anime et qui l'organise. Pour rendre la métaphore exacte, il faudrait dire que ce singulier pilote s'incarne au gouvernail; que, par sa vertu, il pénètre dans les voiles, dans le bois, dans toutes les parties du navire, et qu'il réalise ce merveilleux vaisseau des Argonautes, dont toutes les parties étaient animées (37).

(33) *Mémoire sur le sentiment de l'individualité, le sentiment personnel et le moi considérés dans l'homme et dans les animaux.*

(34) Tout en Dieu.

(35) Lettres de Memmius à Cicéron.

(36) *Ennéades*, IV, III, 20. Traduction de M. Bouillet.

(37) C'est ce que Bossuet exprime, avec une grande force, dans le passage suivant de la *Connaissance de Dieu et de soi-même* : « Il y a une extrême différence entre les instruments ordinaires et le corps humain. Qu'on brise le pinceau d'un peintre ou le ciseau d'un sculpteur, ils ne sentent point les coups dont ils sont frappés; mais l'âme sent tous ceux qui blessent le corps, et, au contraire, elle a du plaisir quand on lui donne ce qu'il faut pour l'entretenir. Le corps n'est donc pas un simple instrument appliqué par le dehors, ni un vaisseau que l'âme gouverne à la manière d'un pilote. Il en serait ainsi, si elle n'était simplement qu'intellectuelle; mais parce qu'elle est sensitive, elle est forcée de s'intéresser plus particulièrement à ce qui la touche et de la gouverner, non comme une chose étrangère, mais comme une chose naturelle et intimement unie. » Chap. 5, § 20.

Ainsi le spiritualisme vrai, le spiritualisme animiste, triomphe là où succombe un faux spiritualisme.

Mais si le spiritualisme subsiste avec l'animisme, en sera-t-il de même de l'immortalité? Montrons que l'immortalité, elle aussi, n'a rien à perdre si elle n'a rien à gagner, à cette restauration de l'âme humaine dans la plénitude de son rôle et de ses puissances. Descartes a-t-il eu raison de dire, ce que répètent aujourd'hui la plupart des adversaires de l'animisme, que si l'âme était la forme du corps, c'est-à-dire si elle était le principe de l'organisation et de la vie, elle serait nécessairement condamnée à périr avec lui (38)?

Il y a sans doute une certaine façon d'entendre que l'âme est la forme du corps qui rend impossible son immortalité. Veut-on dire que l'âme est au corps ce que la figure est à la cire, qu'elle est la forme visible extérieure du corps, ou bien l'harmonie, l'arrangement de ses éléments, il est clair que l'âme ne pourra pas plus survivre au corps, que la figure à la chose figurée ou que l'arrangement des parties aux parties elles-mêmes. Mais ce n'est pas ainsi que l'âme, suivant nous, est la forme du corps; elle n'est pas l'harmonie ou l'empreinte, elle est ce qui produit l'harmonie, ce qui dépose l'empreinte; en d'autres termes, elle n'est pas ce qui est formé, mais ce qui informe, *actus informans*, comme on disait dans la philosophie scolastique; elle n'est pas un effet, une résultante, mais une cause, un principe, le principe même de l'organisation et de la vie.

L'âme doit-elle donc nécessairement périr avec le corps, parce qu'elle est liée avec lui? De ce qu'elle l'informe suit-il, avec quelque évidence, qu'elle ne puisse avoir une autre fin, une destinée propre et d'un ordre supérieur? Quelle est donc la doctrine qui ne lie pas l'âme au corps par un certain nombre d'opérations? En vain la décharge-t-on des opérations vitales, il reste les opérations sensibles engagées dans le corps, assujetties à certains organes, à l'œil, à l'oreille, etc., et qui ne peuvent lui survivre, pas plus que les opérations vitales elles-mêmes. Pourquoi donc la suspension des opérations vitales, plutôt que la suspension des opérations sensibles, entraînerait-elle l'anéantissement de l'âme? Ne peut-on concevoir qu'elle cesse de remplir les unes, comme les autres, sans néanmoins cesser d'exister?

Prenons un exemple dans la nature physique. Une force placée en certaines conditions, agissant sur tels ou tels objets, par l'intermédiaire de tels ou tels instruments, produit certains effets déterminés : elle meut une machine, elle tourne une roue, elle pousse des chars sur une voie ferrée. Que ces conditions soient changées, que la machine soit brisée, que la roue soit éloignée, que la voie ferrée soit interrompue ou les chars mis à distance, elle cessera aussitôt de produire ces effets. Est-ce à dire, cependant, qu'au même instant elle soit anéantie. Ne demeurera-t-elle pas avec ce qui la constitue à l'état de force, avec ce qui est son essence, et ne dépend d'aucune relation plus ou moins accidentelle? Ne demeurera-t-elle pas capable de produire d'autres effets dans d'autres conditions, ou les mêmes, dans des conditions semblables?

De même peut-on concevoir qu'il en est de l'âme à l'égard du corps. Unie avec le corps, elle l'anime; séparée, elle ne l'animera plus : c'est une fonction qu'elle cessera de remplir, qui repassera de l'acte à la puissance, sans que l'âme elle-même cesse d'exister, d'agir et de se manifester d'une autre façon. Le musicien, suivant la comparaison de Socrate dans le *Phédon*, cesse-t-il donc d'exister, lorsqu'est brisée la lyre d'où il tire des sons harmonieux? Ainsi l'immortalité, comme la spiritualité, n'a rien à craindre de l'animisme.

Mais, à notre tour, puisqu'il s'agit d'immortalité, ne nous sera-t-il pas permis de demander à nos adversaires comment ils règlent les destinés des deux âmes qu'ils veulent nous donner.

Ce n'est pas seulement de la destinée de l'âme pensante qu'ils ont à rendre compte, mais aussi de celle du principe vital. Que devient donc le principe vital à la mort? Périt-il, quoique simple, passe-t-il dans les corps des autres individus, par une sorte de métempsycose, ou bien va-t-il s'absorber dans l'âme du monde? On se rappelle à ce sujet les singulières conjectures de Barthez, dans le dernier chapitre de ses *Eléments de l'homme*, où il semble incliner en faveur d'une sorte de métempsycose. On conviendra que l'animisme, tout au moins, supprime cette difficulté, et qu'il est délivré du soin de s'enquérir des destinées du principe vital après la mort.

Mais voici une dernière accusation, celle de panthéisme, qui, aujourd'hui, n'est ni moins grave, ni surtout moins compromettante que toutes les autres. A quelle doctrine de nos jours, en désespoir de cause, et à défaut d'autres arguments, n'a-t-on pas jeté, à la tête, pour ainsi dire, cette accusation de panthéisme, devenue un peu ridicule, à cause de l'abus qui en a été fait? L'animisme, quelque étrange que cela puisse paraître, n'y a pas échappé : « L'animisme, dit le docteur Cerise, est l'expression logi-

(38) M. Barthélemy Saint-Hilaire affirmait récemment à l'Académie des sciences morales et politiques, dans une discussion au sujet de son introduction à la traduction de la *Physique* d'Aristote, que l'âme doit périr avec la matière, du moment qu'elle est forme substantielle du corps, « que c'est une conséquence nécessaire et par trop évidente. » Mais cette conséquence, cependant, n'a pas paru rigoureuse à M. Franck, qui l'a très-bien combattue, et qui approuve Aristote d'avoir fait de l'âme la forme du corps, c'est-à-dire la somme des attributs, des facultés, le principe moteur et directeur dont les organes ne sont que les instruments. (*Comptes rendus des séances de l'Académie des sciences morales et politiques*, novembre 1861, p. 209.)

que, en médecine et en physiologie, du panthéisme (39). » Au monothélisme dont elle accuse l'animisme, l'école de Montpellier ne dédaigne pas non plus de joindre le panthéisme. «Si l'homme, dit M. Jaumes, par là qu'il est un, ne doit avoir qu'un principe d'action, de même en sera-t-il, et pour la même raison, de l'univers. Mais comme je fais partie de l'univers, mon principe d'action sera donc celui de l'univers (40). Quand on croit avoir expliqué par une seule cause les faits contraires dont l'homme, ce petit monde, est le théâtre, pourquoi s'arrêter aux différences constatées dans le grand monde? La logique est impitoyable; avec un peu de hardiesse on nie ou les causes secondes ou Dieu, et l'on n'admet qu'un seul être : voilà où conduit la passion de l'unité à tout prix quand elle s'est emparée de la tête d'un savant (41). »

Nous ne nions pas que les stoïciens, que les alexandrins, que d'autres encore, aient pu arriver à une doctrine semblable, au moins en apparence, à l'animisme par la voie du panthéisme; nous ne nions pas que l'âme unique, qu'ils ont mise dans l'homme, ne soit au fond l'âme unique de l'univers. Mais cette âme, simple mode de l'âme universelle, n'a rien de commun avec l'âme essentiellement individuelle, numériquement différente pour chaque homme, avec l'âme forme du corps, qui est l'âme d'Aristote, de saint Thomas, de Leibnitz, qui est l'âme du véritable animisme. Qu'on accuse de panthéisme, tant qu'on voudra, la doctrine de l'unité de l'intellect, ou d'une âme unique pour tous les hommes, mais non pas celle d'une âme unique pour chaque homme en particulier. Si de l'identité de toutes choses on peut arriver à l'identité de l'âme et de la vie, par contre, l'identité de l'âme et de la vie ne mène nullement à l'identité de toutes choses.

Entre l'animisme et les divers systèmes sur les rapports de Dieu avec le monde, il nous est impossible de découvrir d'autres relations que l'analogie, qui assurément n'a rien de compromettant, entre les raisonnements en faveur de l'unité du principe d'action dans l'homme et la démonstration de l'unité du principe d'action dans l'univers. Mais s'il nous plaisait, à notre tour, de récriminer, ne pourrions-nous pas dire, à meilleur droit peut-être, que les raisonnements de nos adversaires présentent une certaine analogie avec le manichéisme? Ne pourrions-nous pas les tenir pour suspects d'admettre, pour des raisons semblables, deux dieux dans le grand monde de l'univers comme deux âmes dans le petit monde de l'homme? Si donc l'animisme est l'expression du panthéisme en physiologie, à plus forte raison le duodynamisme le sera-t-il du manichéisme (42). Que si l'on ne remonte pas nécessairement du duodynamisme dans l'homme au manichéisme dans l'univers, on redescend à peu près inévitablement, l'histoire le montre, du manichéisme, dans le grand monde de l'univers, au manichéisme, dans le petit monde de l'homme.

En voilà assez, à ce qu'il nous semble, pour justifier l'animisme de toute atteinte à ces grandes vérités que nous n'avons pas moins à cœur que nos adversaires. Si l'animisme a l'avantage sur l'hypothèse de la dualité, au point de vue purement scientifique, il l'a aussi au point de vue de toutes les croyances morales et religieuses qui ont leur racine dans le spiritualisme.

Nous voici arrivé au terme de cette longue démonstration, que nous avons voulu rendre aussi complète que possible, soit à cause de l'importance de la question en elle-même; soit parce qu'il s'agissait de réhabiliter une doctrine tombée en une sorte de discrédit; soit enfin parce que nous avions le malheur d'être en désaccord avec quelques-uns des maîtres de la philosophie spiritualiste. L'importance de la question a d'abord paru par la place que, jusqu'au siècle précédent, elle avait tenue dans l'histoire de la philosophie. Nous avons commencé la réhabilitation de l'animisme en montrant cette suite de grandes doctrines où il a régné, dans les temps anciens et dans les temps modernes, depuis Aristote jusqu'à saint Thomas, depuis saint Thomas jusqu'à Leibnitz.

Mais nous ne nous sommes pas contenté d'invoquer des autorités, nous avons cherché surtout à justifier l'animisme par des faits et par des raisonnements. Or, soit que nous ayons considéré la nature même de l'âme, soit que nous ayons considéré les conditions de l'unité et de l'individualité de l'être humain, soit qu'enfin nous ayons interrogé la conscience elle-même, partout nous avons recueilli des preuves et des témoignages contre tous les raisonnements allégués en faveur de cette bifurcation bizarre de l'homme intérieur. Nous n'avons pas trouvé une seule raison plausible, ni la plus petite place pour introduire au dedans de nous cette seconde âme, qui fait double emploi avec la première, qui est incompatible avec notre unité, et avec la grande règle, qu'il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité; une seconde âme enfin qui, pour tout dire, en un mot, n'est qu'une chimère.

Puisqu'on nous adjure, dans l'intérêt d'un faux et dangereux spiritualisme, de métamorphoser la vie en une substance à part, pourquoi nous aussi, en terminant, n'adjurerions-nous pas nos adversaires de venir à nous dans l'intérêt du vrai spiritualisme? Espérons qu'un jour l'école de Montpellier se souviendra qu'elle a Stahl pour père plus encore que Barthez. Après avoir si bien montré que la vie est le fait d'une cause dis-

(39) Introduction à l'ouvrage de Cabanis, sur les *Rapports du physique et du moral*, Paris, 1843, p. 17.

(40) *De l'âme et du principe vital*, p. 30.

(41) *Ibid.*, p. 55.

(42) Le duodynamisme a été, en effet, accusé de manichéisme. *Voir* L. Moreau, *Du matérialisme phrénologique*, in-8, § 12, *Paris*, 1843.

tincte des organes et supérieure aux organes, qu'elle ne laisse pas cette cause suspendue dans le vide ; qu'elle ne s'arrête pas à un système tronqué, mais qu'elle lui donne l'unité et le couronnement nécessaire, en rattachant à la seule âme réelle qui soit dans l'homme, tout ce qui ne peut s'expliquer par la matière et par les organes. Qu'elle se souvienne non pas seulement de Stahl, mais aussi de quelques-uns de ses maîtres les plus illustres, de Sauvages, de Grimaud, de Roussel, qui ont identifié l'âme et la vie.

Nous ne lui demandons pas de renoncer à son esprit et à sa méthode, ni à ces tendances élevées qui lui ont assigné une place à part parmi les grandes écoles de médecine. L'existence dans les êtres vivants, et surtout dans l'homme, d'un principe spécial supérieur aux forces physico-chimiques et organiques dirigeant tout harmonieusement, voilà, comme l'a dit Barthez lui-même, la seule chose qui importe véritablement à sa méthode et à ses traditions. Or, non-seulement l'animisme laisse subsister un pareil principe, mais l'animisme seul lui donne un fondement réel.

Mais nous tiendrions encore davantage à convertir les philosophes spiritualistes qui, sous l'influence de Maine de Biran et de Jouffroy, ont engagé le spiritualisme dans une voie fausse et dangereuse, par la séparation de ce qui pense et de ce qui vit au dedans de nous. Il est temps de réunir ce qu'à tort ils ont séparé, de ramener au sein de l'âme la vie, qui est la première de toutes ses puissances, qui est le fondement sur lequel reposent l'intelligence et la volonté. La vie serait-elle tout à fait étrangère à la conscience, il faudrait encore, nous l'avons vu, sous peine de créer des êtres imaginaires, sous peine d'introduire la dualité à la racine même de l'homme, l'attribuer à l'âme intellective. Mais, en rentrant au dedans de soi, quel est celui qui, malgré la continuité et la monotonie des phénomènes, malgré l'habitude, n'a pas le sentiment plus ou moins confus de l'action de l'âme sur toutes les parties de l'organisme? Quel est celui qui, en réalité, ne se sent pas vivre en même temps que penser?

Il faut donc revenir à l'ancienne et profonde doctrine de l'unité de la forme ou de l'identité de l'âme et de la vie, hors de laquelle l'une et l'autre ne sont plus que des abstractions réalisées, hors de laquelle le spiritualisme lui-même nous semble en péril (43).

ANSELME (Saint). *Voy.* Ontologisme.

ANTI-LUPUS, ouvrage de M. l'abbé Peltier, chanoine de Reims, contre les attaques de M. l'abbé Lupus, chanoine de Liége, anti-traditionaliste. *Voy.* Rationalistes et Traditionalistes.

ANTIQUITÉ (Haute), témoigne d'une vive lumière et d'une vaste adoration. *Voy.* Fétichisme, art. II.

ARISTOTE. — Montesquieu, venant à parler d'Alexandre, s'établit en quelque façon dans son sujet. « Parlons-en, dit-il, tout à notre aise. » On pourrait de même, ce semble, lorqu'il s'agit d'Aristote, n'avoir pas scrupule à s'arrêter longuement à la considération d'un tel homme. Car, aussi bien, son nom, qui s'associe d'une manière nécessaire au nom d'Alexandre, est-il, après tout, plus mémorable que celui du héros macédonien. Entraîné par une gloire inexorable des bords du Strymon aux rives de l'Euphrate et du Gange, Alexandre a fondé un empire qui ne lui a pas survécu. Les doctrines d'Aristote ont été, après lui, répétées par tout l'univers, depuis Samarcand et Bagdad jusqu'à l'Alhambra, depuis Constantinople jusqu'à Paris. Grecs et Arabes, Européens et Asiatiques, catholiques et protestants, hérétiques et orthodoxes; des milliers d'intelligences les plus relevées et les plus fines ont admiré, développé, commenté le langage d'Aristote, ont vécu de ses enseignements. Et de nos jours, cette influence n'a pas cessé. C'est pourquoi, il importe de considérer attentivement cette grande figure, et de rechercher avec quelque détail ce qu'a été ce génie extraordinaire.

Aristote naquit à Stagire, aujourd'hui Stravro, l'an 384 avant Jésus-Christ. Nicomaque, son père, était médecin d'Amyntas III, roi de Macédoine, et lui-même put se trouver ainsi le compagnon d'enfance de Philippe, le plus jeune des fils de ce prince.

Nicomaque mourut de bonne heure, laissant la tutelle d'Aristote à un de ses amis, Proxène d'Atarnée. Les rapports les plus tendres unirent le pupille et son tuteur. En effet, on voit plus tard Aristote donner sa fille Pythias au fils de Proxène, à Nicanor.

S'il fallait d'ailleurs en croire de douteuses rumeurs, Aristote aurait passé dans la dissipation sa première jeunesse, consumé son patrimoine, se serait ensuite enrôlé et aurait fini par ouvrir à Athènes un commerce de parfums. Ce qui est constant, c'est qu'à vingt ans il se mit sous la discipline de Platon, qui, reconnaissant bientôt les facultés prodigieuses d'un tel élève, l'appelait *l'entendement, la pensée de son école.* Aristote, de son côté, témoignait hautement de son admiration pour son maître, et, après sa mort, alla jusqu'à lui élever un autel.

On a peine à concilier avec de semblables faits cette âpre rivalité que l'on prête d'ordinaire au Stagirite et au père de l'Académie. Platon aurait comparé Aristote *aux poulains qui ruent contre leur mère, dès qu'ils se sentent assez forts.* Aristote, au moyen de questions captieuses, aurait fini par confondre, en pleine Académie, Platon arrivé à l'âge de plus de quatre-vingts ans.

Quoi qu'il en soit, et, sans avoir recours à des suppositions qui calomnient leur mémoire, il suffit de remarquer que les tendances de ces deux philosophes étaient assez incompatibles, pour qu'il n'y ait pas lieu de s'étonner qu'après avoir suivi, durant vingt

(43) F. Bouillier, *Du principe vital et de l'âme pensante.*

années, l'enseignement de Platon, Aristote ait songé à se séparer de lui. Il s'établit donc sur les bords de l'Illissus, et là, sous un portique appelé le Lycée, se promenant avec ceux qui l'écoutaient, il jeta les fondements du Péripatétisme.

Les circonstances l'empêchèrent de porter tout d'abord cette école au degré de réputation où elle devait parvenir un jour. Député par les Athéniens auprès de Philippe II, afin d'obtenir que ce prince épargnât les villes qui avaient méconnu son autorité, à son retour il trouva le parti macédonien en état de suspicion violente, et crut devoir abandonner quelque temps le séjour d'Athènes. Il se retira à Atarnée auprès du tyran Hermias, un de ses disciples les plus affectionnés. Hermias lui donna sa fille en mariage. Peu après, attiré dans un piége par Mentor, général grec au service de la Perse, ce tyran infortuné expirait étranglé par les ordres d'Artaxerce. On sait avec quels pathétiques accents Aristote déplora la mort de son beau-père, et l'hymne à Hermias a pris place au nombre des plus nobles inspirations de la poésie lyrique.

Aristote s'était retiré, depuis deux ans, à Mytilène, dans l'île de Lesbos, lorsque Philippe le chargea de l'éducation de son fils. Alexandre avait, pour lors, treize ans. D'un tempérament de feu, ses premiers instituteurs, Léonidas parent de sa mère Olympias, Lysimaque, avaient caressé, non réprimé ses inclinations violentes. Aristote dut corriger ces fâcheux commencements. En même temps, il appliqua à toutes les sciences son royal élève. Rhétorique, morale, politique, médecine, Alexandre ne resta étranger à aucune des connaissances qui servent à orner l'esprit et à le fortifier. De là, chez ce prince étonnant, cette passion de la science qui, au milieu de ses exploits, le faisait se plaindre à Aristote de ce qu'il avait publié sa doctrine, comme s'il l'eût frustré ainsi de ce qu'il regardait comme son bien. De là cette admiration pour Homère, qu'il relisait sans cesse dans la fameuse édition de la Cassette. De là enfin ce culte des lettres qui le portait, dans Thèbes prise d'assaut, à respecter la seule maison de Pindare. D'un autre côté, son caractère acquit une telle consistance, qu'à dix-sept ans Philippe ne le crut pas trop jeune pour lui confier le soin du gouvernement, à l'époque où il entreprit son expédition contre Byzance. En 338, Alexandre figurait au premier rang parmi les vainqueurs de Chéronée. En 336, son père mort assassiné, il partait pour cette expédition d'Asie, d'où il ne devait pas revenir.

Cette année-là même, Aristote rentra à Athènes et reprit possession de son école. Sous la direction de Speusippe d'abord, de Xénocrate ensuite, l'Académie n'avait fait que déchoir. Présidé par Aristote, le Lycée devint dominant. Tous les dix jours, on y élisait un chef ou archonte. Des repas en commun y réunissaient les Péripatéticiens. Aristote y professait deux fois par jour, le matin d'une manière plus didactique, le soir dans des expositions plus populaires, et c'est là tout le sens de la distinction si souvent discutée de l'enseignement exotérique de l'illustre philosophe.

Parvenu à la maturité de l'âge, avec les trésors lentement amassés de son savoir, avec le prestige de sa renommée, qu'on se figure ce que devait être l'ascendant d'Aristote! Ajoutez à cela le patronage, les encouragements d'Alexandre, qui, au rapport de Pline, employait en Asie des milliers d'hommes et dépensait des millions pour faire recueillir, en même temps que les constitutions de plus de cent cinquante Etats, des animaux, des plantes, des minéraux; matériaux précieux qui devaient permettre à son incomparable précepteur de rédiger cette *Histoire des animaux*, qu'admirent encore aujourd'hui les naturalistes, et aussi cette *Histoire des constitutions*, que malheureusement nous avons perdue.

Mais cette fortune inouïe ne devait pas durer.

« A trente-trois ans, au milieu des plus vastes desseins qu'un homme ait jamais conçus, et avec les plus justes espérances d'un heureux succès, Alexandre mourait, sans avoir eu le loisir d'établir solidement ses affaires, laissant un frère imbécile et des enfants en bas âge, incapables de supporter un si grand poids.»

Aussitôt la Grèce se crut affranchie; Démosthènes et Hypéride firent entendre de nouveau leur voix vengeresse; le parti macédonien fut mis hors de loi. Accusé par l'hiérophante Eurymédon et par Démophile, Aristote, «pour épargner, disait-il, un second crime aux Athéniens,» se retira à Chalcis, dans l'île d'Eubée. Il y mourut l'année suivante, en 322, à l'âge de soixante-deux ans.

Evidemment, on ne peut ajouter foi à la ridicule version qui le représente se précipitant dans l'Euripe, dépité de ne pouvoir se rendre compte du flux et du reflux de ce fleuve, et s'écriant: «Puisque je ne peux te comprendre, tu me comprendras!» Plusieurs pensent qu'il succomba à une maladie d'estomac, d'autres qu'il prit du poison.

Vers le même temps, Démosthènes s'empoisonnait à Calaurie, et, de la sorte, la Grèce, qui ne devait plus guère produire que des sophistes et des esclaves, perdait du même coup les deux hommes qui étaient la dernière et magnifique expression de son indépendance et de son génie.

Aristote avait la voix faible, les jambes grêles, les yeux petits; il était d'une mise recherchée et portait un anneau; sa barbe était rasée. Doué d'une activité infatigable, il s'endormait, tenant dans sa main une boule de cuivre, qui, tombant dans un bassin de cuivre, le réveillait pour l'étude.

On lui prête des paroles empreintes d'une mélancolie profonde. «Qu'est-ce qui vieillit vite?» lui demandait-on, et il répondait: «La reconnaissance.» — « Qu'est-ce que l'espérance? — Le songe d'un homme éveillé. »

Et on prétend que souvent il s'écriait : « O mes amis, il n'y a pas d'amis !»

On s'expliquera aisément cette tristesse d'Aristote, si l'on se reporte à l'événement qui troubla la prospérité de ses dernières années, au supplice de son parent Callisthène. Avide de louanges, Alexandre en était venu à vouloir se faire adorer comme un Dieu. Blessé de la franchise de Callisthène, qui s'était refusé à cette avilissante idolâtrie, le prince qui n'avait pas hésité à immoler Parménion, dont l'illustration l'offusquait ; qui de son épée avait percé Clitus; enveloppant dans la conjuration d'Hermolaüs le neveu de son précepteur, son ami d'enfance et son compagnon d'armes, le fit, disent les uns, mettre en croix, expirer, disent les autres, dans une cage de fer. Il n'eut plus même, dès lors, à l'endroit d'Aristote, qu'il révérait naguère à l'égal d'un père, que des paroles de dédain. Comment le maître n'eût-il pas été blessé jusqu'au fond de l'âme, et pour toujours, de la cruelle ingratitude de son royal élève ?

S'il fallait en croire Pline, Aristote ne se serait pas contenté de gémir ; il aurait tiré de ces injures une atroce vengeance, et ce serait au poison fourni par ses soins que le vainqueur de l'Asie aurait succombé. Les récits de Plutarque, d'Arrien, le journal que l'on tenait de tout ce qui concernait Alexandre, Ἐφημερίδες βασίλειοι, réfutent surabondamment cette abominable calomnie. Mais Aristote ne s'en est pas moins vengé. Car il s'est tû, il a gardé un obstiné silence touchant Alexandre ; dans ses volumineux écrits, pas une seule fois il n'a prononcé son nom. Et ainsi «cet infortuné jeune homme de Pella,» qui enviait à Achille d'avoir eu Homère pour célébrer ses exploits; qui, au milieu de périls mortels, s'écriait : «O Athéniens, si vous saviez quels efforts je m'impose afin que vous parliez de moi !» ce héros prodigieux n'a pas reçu devant la postérité un seul hommage de l'homme qui était le mieux fait pour le louer. C'est à peine si sa mémoire fabuleuse reste attachée à l'une des nombreuses villes qu'il avait bâties, tandis qu'elle est à jamais bannie, exilée des immortels écrits du Stagirite, lesquels, malgré les vicissitudes et à travers les âges, ont conservé une inaltérable autorité.

Entrons maintenant dans l'exposition de la doctrine que renferment ces écrits.

Montaigne a dit d'Aristote, «qu'il remue toutes choses.» Et, en effet, sans même mentionner ceux des ouvrages du Stagirite dont nous n'avons plus que les titres, s'il fallait dresser la liste de ceux qui nous sont parvenus, ce serait, en quelque sorte, offrir le catalogue de toutes les sciences humaines de son temps. De la même main dont Aristote écrit les Traités du *Ciel* et du *Monde*, il rédige les Traités de l'*Ame*, de la *Veille et du Sommeil*, de la *Vieillesse* et de la *Mort* et l'admirable *Histoire des animaux*. En même temps que dans sa *Rhétorique* il découvre les secrets ressorts de l'éloquence, dans sa *Poétique* les principes immuables qui doivent présider à l'art dramatique, il développe dans sa *Morale* et dans sa *Politique* des maximes pleines de profondeur et aujourd'hui encore pleines de fécondité. Enfin et surtout il élève ces deux monuments gigantesques, impérissables, que, depuis lui, on a appelés l'*Organon* et la *Métaphysique*.

Nous n'entreprendrons pas l'exposition critique de tous ces ouvrages ; nous n'y chercherons que ce qui peut servir au plan primitif que nous nous sommes proposé. Qu'est-ce que l'âme ? Qu'est-ce que le bien, le vrai, le beau ? Qu'est-ce que Dieu ? Qu'est-ce que la vie future ? Tels sont les problèmes sur lesquels nous interrogerons Aristote, comme nous avons fait ceux qui l'ont précédé, comme nous ferons ceux qui le doivent suivre. Et d'abord, d'après le Stagirite, qu'est-ce que l'âme ?

C'est un lieu commun, dans l'histoire de la philosophie, que d'opposer Platon à Aristote, celui-là représentant exclusif sinon du spiritualisme, au moins de l'idéalisme ; celui-ci absolue expression sinon du matérialisme, au moins du sensualisme. Un semblable parallèle présente cependant de nombreuses inexactitudes. Car, telle est la force de la vérité et telle est aussi la puissance du génie, que malgré la différence des termes qu'ils emploient, Platon et Aristote en viennent, sur un grand nombre de points essentiels, aux mêmes affirmations. Mais, ce qu'on ne saurait méconnaître, c'est qu'ils se séparent complétement à l'endroit de la méthode ; Platon ne considérant les individus qu'afin de s'élever aux genres ; Aristote, au contraire, négligeant le général pour s'attacher d'une manière unique au particulier, et poursuivant d'une polémique incessante, implacable, la théorie des idées, concepts dévorants où, suivant lui, s'absorbe toute individualité, entités stériles et impuissantes, fantômes et métaphores qui s'évanouissent aux regards d'une analyse sévère.

A la théorie fondamentale des idées Aristote substitue la théorie des causes, qui devient la base, fragile il est vrai, mais merveilleusement ingénieuse, de son vaste système.

Il y a quatre causes ou principes des choses : la cause matérielle, la cause formelle, la cause motrice, la cause finale.

La cause matérielle, c'est la matière. Et la matière n'est pas cette masse aux trois dimensions, figurée, tangible, qui occupe l'espace, le peuple des parcelles de sa substance et s'y meut suivant des lois certaines. La matière n'équivaut pas non plus au néant, qui est privation. Elle est la simple possibilité, la virtualité de l'être.

La cause formelle est le principe, qui, s'ajoutant à la cause matérielle, la détermine et la fait passer de la puissance à l'acte. La cause motrice est la force d'évolution par où s'accomplit ce passage, qui est changement. Or tout changement suppose un but, une fin, un objet. Et cet objet, d'où provient, avec le mouvement, la détermination, et qui est le terme du mouvement,

doit lui-même être immobile. Cause finale, cause motrice et cause formelle à la fois, la cause matérielle reçoit tout de lui, tandis que d'elle il ne reçoit rien. Souverain intelligible et souverain désirable, attrait d'un irrésistible amour, entéléchie première, c'est-à-dire forme suprême et acte pur, c'est le sommet divin auquel sont suspendus le Ciel et la Nature. Sous son influence secrète le Ciel éternel se déploie, l'éternelle Nature tressaille et ses virtualités émues produisent les mille manifestations de l'existence.

« l'ombre alors se déchire au dedans d'elle-même;
L'éclair du mont sacré l'arrache à son sommeil,
Et l'on voit, aux rayons de la splendeur suprême,
Se dresser dans notre âme un sommet tout pareil. »

Mais cette actuation de la Nature n'est pas immédiate, et on ne saurait trop admirer la sagacité avec laquelle Aristote a démêlé les démarches, les évolutions, les progrès de l'être.

Au degré le plus bas de l'être, se trouvent les corps élémentaires. Au-dessus, se placent les mixtes. Plus haut, apparaissent les corps organisés, synthèses hétérogènes de mixtes homogènes, première expression de cette puissance qui est la vie. Cette vie, c'est l'âme même, de telle sorte qu'elle se peut définir l'entéléchie ou l'acte d'un corps naturel organisé, ayant la vie en puissance. L'âme n'est donc pas le corps, et néanmoins elle n'est pas sans le corps, de même que le corps n'est pas sans elle. Entre le corps et l'âme se découvre le même rapport qu'entre la cire et l'empreinte du cachet appliqué sur la cire. Les corps sont d'autant plus parfaits que cette empreinte y est plus vive, et c'est peu à peu que l'acte, qui est l'âme, détermine la puissance, qui est le corps.

La détermination initiale se voit dans les végétaux. Plongés par leurs racines dans les entrailles de la terre, ils y puisent, avec leur nourriture, une invincible léthargie. Leurs sexes se confondent dans un embrassement perpétuel. Ce sont plutôt des multitudes que des individus, la bouture d'un végétal suffisant à reproduire ce végétal même.

Lorsqu'à la végétation et aux fonctions qui nécessairement l'accompagnent: la nutrition, la génération, s'ajoute le sentiment, cette détermination supérieure implique des développements nouveaux. Contre l'altération qu'amène la sensation, les êtres pourvus de sentiment sont dotés du tact et du goût. Rapprochés un instant pour la génération, leurs sexes ont chacun une destinée qui lui est propre. Il y a chez eux un bas et un haut, mais ils sont encore clonés au sol. Tels sont les zoophytes.

Après un troisième effort de la Nature, à la sensation s'ajoute la locomotion. Exposé dans l'espace, l'être qui doit y vivre en s'y mouvant reçoit, pour se prémunir contre les forces destructives qu'il ne manquera pas d'y rencontrer, trois sens de plus: l'ouïe, la vue, l'odorat. Et les perceptions des cinq sens viennent, dès lors, se refléchir dans un sixième sens, sens commun, qui est le cœur, centre de la connaissance, de même qu'il est le centre de l'organisme, où ne se distinguent plus seulement un haut et un bas, mais aussi un devant et un derrière.

Cette connaissance d'ailleurs est obscure; elle se réduit à l'avengle instinct, tant que l'animal, obligé de s'appuyer sur ses quatre membres, a la tête inclinée vers la terre et l'âme appesantie par le poids de la chair.

C'est uniquement dans l'homme que les puissances de la Nature se résument, se concentrent, parviennent à l'état complet et définitif. En effet, si l'homme avant sa naissance végète dans le sein de sa mère; s'il se comporte, pendant son enfance, à la manière des bêtes, et ploie comme un nain sous le fardeau qui l'accable, voyez-le arrivé à l'adolescence! Ses membres s'affermissent, son corps se dresse, sa tête domine l'horizon, et, encore qu'il participe du végétal et de l'animal, parce qu'il conçoit l'absolu, parce qu'il délibère, il surpasse les autres animaux de toute la hauteur de sa raison et de sa liberté. En lui, l'œuvre de la Nature est terminée!

Cette œuvre est donc, en tout, comparable à un tableau, dont un peintre invisible commence par tracer le premier crayon et qu'insensiblement, par l'habile gradation des ombres et des couleurs, il conduit à son achèvement. C'est une statue, que le sculpteur tire du bloc de marbre; ou plutôt, que parlé-je de tableau et de statue? Semblable à un athlète qui ramasse ses forces et resserre le champ de la lutte, afin de porter des coups mieux assurés, la Nature s'enclôt, si on peut le dire, dans le cœur de l'homme.

« Là, dans l'étroit et sûr espace,
Elle monte sans fin par l'infini degré! »

Elle monte jusqu'à ce qu'elle atteigne la limite au delà de laquelle il ne lui est pas permis de s'avancer.

Abrégé du monde, partie intégrante de l'univers, l'homme, d'un autre côté, doit être considéré en lui-même et séparément.

Et d'abord, comme tous les animaux doués de sensibilité et de locomotion, il est pourvu de cinq sens, qui viennent aboutir au cœur, au sens commun. Le cœur est-il dégagé, l'homme est à l'état de veille. Le cœur est-il obstrué par le sang qui afflue, alors se produit l'engourdissement du sommeil, interrompu par les songes, qui naissent à ces intervalles, plus ou moins rares, où cesse momentanément l'obstruction du cœur.

Les songes sont des images, et les pensées que, durant la veille, excite la sensation, appartiennent elles-mêmes à l'imagination. La mémoire, en les conservant, nous permet de retenir le passé, tandis que l'espérance nous invite à anticiper l'avenir. Et l'espérance, à certains égards, se rapporte à l'appétit, source des désirs. Réglé par la raison, le désir est volonté; laissé à ses emportements, il est passion.

C'est ici le lieu de rappeler la belle analyse qu'Aristote a faite des passions; cette

théorie profonde de la purgation de la terreur et de la pitié qui anime toute sa *Poétique;* cette vive peinture de la jeunesse, de la vieillesse, de l'âge mûr, qu'il a tracée dans sa *Rhétorique*, et que lui ont empruntée tant de poëtes, de moralistes et d'orateurs.

La passion d'ailleurs rapproche l'homme de l'animal; il s'en sépare par la volonté. Il y a, de plus, chez l'animal quelque connaissance; la science est le propre de l'homme, et c'est dans cette aptitude à savoir qu'éclate son excellence.

En effet, au-dessus de la mémoire et de la fantaisie, se révèle une faculté maîtresse, qui nous rend capables, par la compréhension des principes, d'entrer en possession de l'immuable. Obtenu par la force du principe de contradiction, l'objet de la démonstration est éternel. Ce n'est pas tout; par delà le raisonnement brille la raison, et en elle éclatent les intelligibles; lumière qui ne vient pas de nous, surnaturelle, divine, où l'homme découvre d'indéfectibles clartés, dans leur contemplation une félicité que rien n'égale, et dont Aristote célèbre la spiritualité avec une telle magnificence, que son langage excite chez Bossuet comme un transport d'admiration. « Aristote, écrit Bossuet, a parlé divinement dans ce qu'il a dit de l'entendement et de sa séparation d'avec les organes. »

Toutefois, que cette doctrine est incomplète, illusoire, décevante! A peine Aristote a-t-il affirmé la présence du divin en nous, qu'il nie les heureux effets qu'on devait attendre d'une semblable affirmation. Car il se hâte de distinguer l'esprit actif, élément impersonnel de l'intelligence, lequel seul peut prétendre à l'immortalité, et l'esprit passif, élément individuel de notre être, destiné à se dissiper, à se dissoudre en même temps que les organes qu'il informe et qu'il anime. L'esprit actif est comme une visite d'en haut, une illumination passagère; l'esprit passif n'est qu'un pâle reflet de cette éblouissante lumière, qui vacille dans la fatigue, décroît dans la vieillesse et s'éteint par la mort. La mort, dit Aristote, est la fin de tout.

C'est qu'en effet ce grand homme a imaginé l'âme plus qu'il ne l'a connue. Cet investigateur puissant, cet analyste curieux des phénomènes de la conscience n'en a pas moins pris son point de départ dans l'abstraction. Ses principes sont trop souvent des hypothèses; son unique méthode est la déduction. Il mêle continuellement la physiologie et la psychologie. Deux fois seulement dans tous ses ouvrages se rencontre la maxime Socratique « connaîs-toi toi-même, » et d'ailleurs, sans qu'il en fasse aucune application. Comment s'étonner, après cela, qu'il ait confondu dans l'étude de l'homme le physique et le moral, hésité touchant l'unité et la simplicité de l'âme, réduit la volonté au désir ou la volonté à la pensée, déclaré enfin « qu'il est plus aisé de savoir ce qu'est le feu que ce qu'est l'âme. »

Un chef d'école sensualiste, M. Destutt de Tracy, devait un jour avancer « que l'idéologie est une partie de la zoologie. » Aristote, en classant l'homme au nombre des animaux et en lui assignant en définitive le même sort, a du moins reconnu en lui un animal capable de science, un animal politique, un animal religieux.

Si l'homme, parvenu au point de perfection qui lui est propre, doit être considéré comme le plus excellent des animaux, Aristote ajoute qu'il en est le plus féroce et le plus pervers, lorsqu'il est laissé dans l'isolement, sans code et sans lois. De là, la nécessité de la politique et de la morale.

La morale a pour objet de déterminer la fin vers laquelle nous devons diriger nos actions. Car tout être a une fin, celle-là même qui est la plus conforme à ses aptitudes, à sa nature, au degré qu'il occupe dans l'échelle des êtres. Quelle sera donc la fin de l'homme? Et si les hommes sont unanimes à reconnaître que cette fin, c'est le bonheur, ne faut-il pas rechercher, dès lors, en quoi précisément il convient de faire consister le bonheur.

Placerons-nous le bonheur dans la partie végétante de notre être, et se pourra-t-il que nous estimions heureux l'homme qui serait plongé, comme Endymion, dans un perpétuel sommeil; ce sommeil fût-il occupé par les songes les plus agréables? Un tel état est manifestement celui de la plante, non de l'homme. Rapporterons-nous le bonheur à la sensation? Mais à ce compte, Sardanapale enseveli dans la volupté offrirait la parfaite image du bonheur. Ce n'est pas davantage dans la possession des honneurs que se trouve le bonheur. Les honneurs en effet dépendent de ceux qui les distribuent, tandis que l'essentiel caractère du bonheur, c'est de se suffire à soi-même.

Pour peu que nous voulions y réfléchir, nous découvrirons aisément que notre bonheur consiste à vivre conformément à la partie la plus haute de notre être, c'est-à-dire à la raison. Or, conformer ses actions à la raison, c'est être vertueux.

La vertu d'ailleurs a pour compagne la joie.

Il est vrai que l'expérience dément souvent cette théorie, et qu'il y a entre la vertu et le plaisir un divorce aussi fréquent qu'il est douloureux. Contredit par les faits, Aristote tantôt réplique que l'homme vertueux n'a pas besoin de ce talisman qu'on appelle le plaisir, et que tous les maux vinssent-ils l'assaillir, il n'en restera pas moins carré, inébranlable sur sa base. Tantôt il avoue que si l'homme vertueux est accablé, par exemple, sous les infortunes auxquelles succomba Priam, il ne saurait être heureux. Dans une telle extrémité, il en appelle aux dieux, qui, en dépit du sort, assurent au sage les jouissances qui lui sont dues.

Aussi bien, le plaisir n'est-il qu'un élément inférieur, subalterne, accessoire du bonheur, dont le fond est la vertu. Aristote, par conséquent, proclame la vertu plus belle, plus digne d'admiration que l'étoile du ma-

tin et que l'étoile du soir. D'un autre côté, de même qu'une hirondelle ne fait pas le printemps, une seule action vertueuse ne constitue pas la vertu. La vertu est une habitude, ainsi que l'indique l'étymologie du mot *morale* (ἠθικός), et l'habitude implique la liberté. Car vous aurez beau, de mille manières différentes, lancer une pierre dans l'espace, elle obéira toujours à la loi des graves.

Le marchand, qui, battu de la tempête, jette à la mer sa cargaison ; Mérope, qui, prenant son fils pour son plus cruel ennemi, est près de l'assassiner, ne sont pas libres. Le marchand plie aux circonstances ; Mérope va céder à son erreur. La liberté éclate dans un choix éclairé, réfléchi.

Capables d'un semblable choix, que devons-nous éviter, pour conformer nos actions à la raison, pour être vertueux ?

Suivant Aristote, la vertu consiste à fuir les excès, à tenir le milieu entre les extrêmes. Evidemment, là où se recontre le manque, le défaut, comme dans le vol et l'adultère, il n'y a pas de milieu. Mais aussi, là où on tient le milieu, il ne peut y avoir ni manque, ni défaut. Or, c'est par une surveillance exacte sur nos dispositions intérieures ; c'est en maintenant permanente l'assiette de notre âme, inviolable son équilibre, que nous serons certains de ne pas dévier du droit milieu ; c'est surtout en disant de la volupté ce que les vieillards Troyens dirent d'Hélène : « Le plaisir qu'elle procure est bien doux ; mais qu'elle s'en aille, elle nous a causé trop de mal ! »

A y regarder de près, rien n'est plus insuffisant, parce que rien n'est plus vague, que cette définition de la vertu. Les excès qu'il faut éviter, qui nous les indiquera ? Ce milieu, où il faut cheminer sans jamais s'en écarter, à quelle marque infaillible le reconnaître, à travers nos agitations ? Vainement Aristote décide que le droit milieu est celui que tient l'honnête homme. Cette explication se résout en un faux-fuyant. En effet, il faudrait définir l'honnête homme, et Aristote ne l'a nulle part défini.

C'est pourquoi sa morale, encore bien que dominée constamment par le sentiment et par l'idée de l'honnête, ne repose que sur le sable mouvant de l'expérience journalière. Sans doute, il abonde en préceptes souvent merveilleux touchant la prudence, la tempérance, la justice, le courage, la libéralité, la magnificence, la magnanimité, la douceur, l'indulgence, l'amitié. Mais ces vertus qui ne reçoivent, en définitive, d'autre base que le calcul, risquent fort de se réduire à l'égoïsme. Et Aristote lui-même l'a pressenti. Car on le voit reléguer en quelque sorte ces vertus, sous la dénomination dédaigneuse de vertus morales, dans le domaine de la contingence et des phénomènes, pour célébrer les vertus qu'il appelle intellectuelles ; vertus supérieures qui relèvent non de la prudence, mais de la science ; qui se manifestent par la contemplation et non point par l'action extérieure, qui peut-être n'ont leur plein exercice qu'en Dieu et que néanmoins le sage doit s'appliquer à pratiquer. « Une vie occupée par de telles vertus serait, dit Aristote, au-dessus de la condition humaine, car alors ce n'est plus l'homme qui vivrait, mais ce qui en lui se trouve de divin. Toutefois, ajoute éloquemment le Stagirite, il ne faut pas, comme plusieurs nous y invitent, hommes que nous sommes, nourrir des pensées humaines, ni mortels, des pensées mortelles ; mais, autant qu'il se peut, nous dégager de la mortalité, et de tout faire pour vivre conformément à la partie dominante de notre être. »

L'éducation personnelle peut servir à développer en nous ces vertus intellectuelles, apanage du sage ; ces vertus morales, nécessaire attribut du bon citoyen. Mais nulle éducation ne vaut en efficace et en autorité l'influence des lois, de l'Etat, de la cité. La morale est une partie de la politique.

Et d'abord, qu'est-il besoin de démontrer que l'homme est fait pour la société ? Celui qui n'éprouve pas le besoin du commerce avec ses semblables est plus qu'un homme, et moins qu'un homme. C'est une brute, ou c'est un Dieu.

La fin que se doit proposer une société est la même que celle que se propose un individu. C'est l'action, et l'action de la paix plus que l'action turbulente de la guerre, laquelle est un moyen et non pas une fin.

Il faut, en outre, que cette action soit conforme à la raison, et le gouvernement le meilleur sera celui qui réalisera le mieux cette souveraineté de la raison. Là-dessus, considérant que la monarchie dégénère facilement en despotisme, l'aristocratie en oligarchie, la timocratie en démocratie, Aristote, indifférent, en principe, à telle ou telle constitution de l'Etat, semble incliner, en fait, à la démocratie. Il y croit découvrir des garanties plus nombreuses de sens commun, d'incorruptibilité, de liberté. La souveraineté de la raison n'est d'ailleurs autre chose, à ses yeux, que la souveraineté du droit naturel, qu'il distingue profondément du droit légal ou positif.

Pénétrant plus avant dans le détail de l'organisation sociale, Aristote établit la nécessité de la monnaie pour faciliter les échanges. Il assigne ses bases à la science de la richesse, ou économique.

Les rapports sociaux semblent ne pas l'occuper un seul instant. Cependant il recommande qu'on place le temple des Grâces dans le lieu le plus apparent de la cité, afin de rappeler, de la sorte, aux habitants qu'ils se doivent une mutuelle bienveillance. Au contraire, il insiste longuement sur l'éducation qu'il convient de donner aux citoyens, et, à vrai dire, attribue ce soin important exclusivement à l'Etat.

Ce n'est pas qu'il ait jamais rêvé le régime de la communauté des enfants et des femmes. Loin de là, il le déclare odieux, contraire à la nature, et considère la propriété et la famille comme les deux supports de l'Etat. L'Etat, ou la cité, est le développe-

ment de la bourgade, et la bourgade elle-même a son commencement dans la famille, qui primitivement s'est composée

« de la femme, et du bœuf fait pour le labourage. »

La femme en effet, selon Aristote, est un être inférieur, qui doit se soumettre à l'homme, attendu que l'homme seul possède la plénitude de l'intelligence et de la volonté.

« Chacun, maître absolu de ses fils, de sa femme,
Leur donne à tous des lois. . . . . »

Ce même principe, qu'il est conforme à la raison que ce qui est moins excellent se subordonne à ce qui l'est davantage, explique, si elle ne la justifie pas, la théorie si dure d'Aristote, mais d'ordinaire si peu comprise, sur les esclaves et les étrangers.

En effet, après avoir affirmé que l'esclave est une propriété animée et qu'il n'y a aucun droit de l'esclave au maître, ce n'est pas, comme on pourrait s'y attendre, de la conquête que le Stagirite dérive l'esclavage.

« De la race des dieux de tous côtés issue,
Qui donc du nom d'esclave osera m'appeler? »

dit l'Hélène de Théodecte. Il peut donc advenir qu'un homme supérieur soit vaincu par des hommes qui lui sont inférieurs. Mais celui-là seul est légitimement esclave, qui, n'étant capable que des travaux du corps, se trouve ainsi dans une infériorité notoire à l'égard de quiconque agit par la pensée. Et non-seulement il est juste qu'il soit esclave; bien plus, l'esclavage lui est profitable. Instrument inerte de soi, il ne devient utile que dans la main de l'ouvrier. C'est au nom de cette même infériorité présumée, que tout étranger est réputé barbare; que la guerre se change en une chasse aux hommes; que

« L'Hellène au Barbare a droit de commander. »

Doctrine inhumaine! logique déraisonnable! leçons d'étroit et violent patriotisme, auxquelles Alexandre se montra noblement indocile! « Alexandre, dit Plutarque, estimant estre envoyé du ciel, comme un commun reformateur, gouverneur, et reconciliateur de l'univers, ceux qu'il ne peut assembler par remonstrances de la raison, il les contraignit par force d'armes, et assemblant le tout en un de tous costez, en les faisant boire tous, par manière de dire, en une mesme couppe d'amitié, et meslant ensemble les vies, les meurs, les mariages, et les façons de vivre, il commanda à tous hommes vivans d'estimer la terre habitable estre leur païs, et son camp en estre le chasteau et le donjon, tous les gens de bien parents les uns des autres, et les meschans seuls étrangers : au demourant... reputant tous les vertueux Grecs, et tous les vicieux Barbares. » Les Romains, d'un autre côté, travaillant dans l'Occident à l'œuvre que le héros macédonien accomplissait en Orient, entement mais sûrement se préparait l'unité des peuples. Sur le sol ainsi remué devait bientôt tomber la divine semence, et une voix plus qu'humaine allait se faire entendre, qui annoncerait « qu'il n'y a ni maître, ni esclave, ni Grec, ni Barbare. »

Ce dogmatisme cruel à l'endroit des esclaves et des étrangers, cette exagération de la patrie grecque, cette organisation païenne de la famille, ce sont là les parties caduques de la politique d'Aristote. Et les défauts de cette politique découlent des vices mêmes de la morale, telle que le Stagirite l'a conçue. Car, au lieu qu'à la politique se rattache la morale, c'est de la morale, malgré des différences qu'on pourrait appeler spécifiques, que dépend la politique. Et ainsi, toute erreur dans la morale donne naissance dans la politique à une erreur qui lui correspond. Or, les erreurs de la morale d'Aristote sont nombreuses.

Et d'abord elle manque d'un point de départ qui soit sûr, d'un point d'appui qui soit certain. En effet, dire que la vertu est le milieu défini par le jugement d'un homme sage, manifestement c'est se résoudre à définir l'homme sage par la vertu et la vertu par l'homme sage. C'est donc faire un cercle vicieux et rien de plus. Ce milieu fût-il trouvé, comment admettre qu'il ne serait jamais flottant? Et alors même qu'on le supposerait consistant et ferme, n'est-ce pas amoindrir la vertu, la décapiter, presque l'annihiler que de la réduire à faire route entre les excès, méconnaissant de la sorte et repoussant les extrémités généreuses, les emportements héroïques, les élans de l'enthousiasme? C'est là pourtant où aboutit l'arbitraire et malheureuse distinction des vertus morales et des vertus intellectuelles.

En second lieu, cette morale est dépourvue de sanction. Présentement, rien n'est moins assuré que l'alliance de la vertu et du bonheur; plus tard Aristote ne promet aucune réparation.

Est-ce à dire qu'il faille rejeter, de toutes pièces, l'œuvre de ce vigoureux génie? Bossuet ne jugeait pas qu'il en dût être ainsi, et « tout en croyant que la doctrine des mœurs ne se devait pas tirer d'une autre source que de l'Ecriture et des maximes de l'Evangile, » ce grand évêque, rendant compte au Pape Innocent XI du plan qu'il avait suivi pour l'éducation du Dauphin, déclarait qu'il n'avait pas néanmoins laissé d'expliquer la morale d'Aristote (44); « à quoi nous avons ajouté, écrivait-il, cette doctrine admirable de Socrate, vraiment sublime pour son temps, qui peut servir à donner de la foi aux plus incrédules et à faire rougir les plus endurcis. » — « Nous marquions en même temps, continuait Bossuet, ce que la philosophie chrétienne y condamnait, ce qu'elle y ajoutait, ce qu'elle

(44) *Voy.* les extraits de la *Morale* d'Aristote, faits par Bossuet lui-même et que nous avons, pour la première fois, publiés en les traduisant, à la suite de notre *Essai sur la philosophie de Bossuet*. Paris, 1852.

y approuvait, avec quelle autorité elle en confirmait les dogmes véritables, et combien elle s'élevait au-dessus, en sorte qu'on fût obligé d'avouer que la philosophie, toute grave qu'elle paraît, comparée à la sagesse de l'Evangile, n'est qu'une pure enfance. »

Et sans doute la morale d'Aristote, comparée à celle de l'Evangile, n'est de même qu'un bégayement. Ainsi Bossuet dut enseigner à son élève que « les fondements inébranlables sur lesquels s'appuie la société humaine sont : un même Dieu, un même objet, une même fin, une origine commune, un même sang, » et non pas seulement un même intérêt, un besoin mutuel, tant pour les affaires que pour la douceur de la vie, ni surtout cette justice si imparfaite, dont la loi souveraine est la loi du talion. Il dut remarquer que les vertus véritables se fondent sur l'humilité et non pas sur l'orgueil ; que l'amitié ne peut suppléer la charité, et que mieux vaut un cœur pur qu'une intelligence sublime. Il dut observer enfin que la douleur conduit à Dieu par le sacrifice, bien plus que le plaisir par la jouissance. Mais Bossuet ne jugea pas que, pour être incomplète, la sagesse d'Aristote fût à mépriser. Il trouvait apparemment dans le génie tempérant et vigoureux du philosophe Grec une conformité singulière avec son propre génie. N'était-ce rien d'ailleurs que d'avoir déterminé les principes constitutifs des sociétés, de telle sorte que deux mille ans plus tard, tous les publicistes rappelleraient ces principes, les uns pour les combattre, les autres pour s'en autoriser? N'est-ce rien que d'avoir tracé ce portrait du sage, qui prend plus souci de la vérité que de l'opinion, et uniquement occupé à exercer son naturel bienfaisant, ne recherche ni les représailles ni la vengeance, mais se montre miséricordieux, clément et prêt à pardonner? N'est-ce rien enfin que d'avoir proclamé, en plein paganisme, que le plaisir mène à Dieu, la pensée plus que le plaisir, et que la vie la plus simplifiée est la vie la meilleure? » (*Essai sur la philosophie de Bossuet, avec des fragments inédits*, p. 261.)

La *Morale*, la *Politique* d'Aristote, offrent d'impérissables parties. Mais c'est surtout par sa *Logique*, que les commentateurs appelèrent *Organon*, par son traité de l'*Etre*, qu'ils nommèrent *Métaphysique*, que le Stagirite s'est rendu populaire parmi les penseurs, et, pendant de longs siècles, a occupé les esprits.

Il faudrait des volumes pour donner une idée complète de l'*Organon* ; car, dans cette analyse immense de la pensée et de ses lois aucun détail n'a échappé à la sagacité extraordinaire d'Aristote, qui en est venu aux plus étonnantes précisions. Disons seulement que l'*Organon* comprend six traités distincts, mais qui s'enchaînent étroitement, et indiquons aussi l'objet de chacun de ces traités.

Dans le premier, qui a pour titre « De l'interprétation, ou du langage, » Aristote définit la proposition, expression de la pensée élémentaire, qui est jugement, et en indique les deux espèces principales, les propositions absolues et les propositions modales.

Passant ensuite à la considération des idées qui servent à former la proposition, il cherche à déterminer les conceptions essentielles, les affirmations radicales auxquelles peuvent être ramenées toute conception et toute affirmation. Il porte leur nombre à dix : l'être, la qualité, la quantité, la relation, le temps, le lieu, la situation, la possession, l'action, la passion. C'est là cette liste fameuse des catégories, qui nous apparaît, en quelque sorte, comme le clavier de la pensée.

Toute pensée n'est pas intuitive, toute vérité immédiate. Le plus souvent, au contraire, il arrive qu'il nous faut rapprocher des idées déjà connues pour en déduire d'autres idées, qu'il s'agit de vérifier ou d'acquérir. De ce rapprochement, qui est une recherche détournée, naît le syllogisme. Aristote a décrit, qualifié tous les éléments du syllogisme ; il en a indiqué les différentes espèces, les figures, les modes, et ces règles d'une autorité indéclinable, à l'aide desquelles on reconnaît que sur deux cent cinquante-six combinaisons, ou syllogismes possibles, dix-neuf seulement sont concluants.

La conclusion d'un syllogisme, c'est-à-dire la vérité à laquelle on arrive par le circuit du raisonnement, participe toujours de la nature de la vérité d'où on est parti. Si cette vérité initiale est contingente, la conclusion elle-même ne renfermera qu'une vérité contingente ; si nécessaire, la conclusion comprend une vérité nécessaire. Dans ce dernier cas, le syllogisme est démonstration.

Mais c'est bien plutôt en matière contingente qu'en matière nécessaire que s'exerce le raisonnement. C'est pourquoi, dans la cinquième partie de l'*Organon*, ou « les Topiques, » Aristote indique les sources d'où se pourront tirer les arguments probables.

Enfin, dans une sixième et dernière partie, intitulée les « Réfutations sophistiques, » il prémunit les esprits contre les artifices des sophistes, leurs piéges sans nombre, leurs perfides et inextricables évolutions.

De la sorte, se trouvent réunis dans l'*Organon* la science et l'art de la pensée, la théorie et les applications, et ce monument colossal, dont à peine nous avons rappelé les divisions principales, reste à coup sûr une des œuvres les plus prodigieuses de l'esprit humain.

Aussi, parvenu au terme de ses travaux de Logique, Aristote n'a-t-il pas craint de parler des recherches, des veilles, des labeurs qu'ils lui avaient coûtés, et, avec une candeur tout antique, de réclamer à la fois reconnaissance et indulgence : reconnaissance pour les découvertes où nul ne lui avait tracé la voie ; indulgence pour les lacunes qui se doivent nécessairement rencontrer dans une œuvre d'une telle immensité.

La postérité a rempli le vœu d'Aristote. En le proclamant, depuis plus de deux mille ans, le législateur de la pensée, elle a témoigné et témoigne encore hautement de sa reconnaissance. Mais ce respect mérité, cette admiration légitime ne doivent pas nous empêcher de remarquer les graves imperfections de l'*Organon*. Ces imperfections se peuvent d'ailleurs résumer en peu de mots : Aristote a ignoré la véritable origine des principes sur lesquels reposent le raisonnement et la démonstration.

En effet, d'où procèdent les majeures de tout syllogisme? Et si la plupart sont des acquisitions de l'expérience, n'y en a-t-il pas d'autres, idées premières ou axiomes, qui, développées par l'expérience, la dépassent, et manifestées en nous, ont au-dessus de nous leur racine et leur raison d'être? — On ne saurait sans injustice attribuer à l'auteur de l'*Organon* cet adage du sensualisme : « Que rien n'est dans l'entendement qui n'ait été auparavant dans les sens. » Suivant Aristote, outre les idées, qui sont des intuitions de fait, il y a en nous une puissance des intelligibles, qui, sous l'influence de la sensation, passe à l'acte et se réveille; qui, accablée durant l'enfance par le poids de la chair, se reforme peu à peu, comme se reforme une armée, lorsque, dans la déroute, un soldat s'arrêtant, un second s'arrête et successivement des bataillons entiers ; qui enfin, grâce au concours de la mémoire et au déploiement de l'induction, conduit l'esprit du particulier au général. Cette puissance néanmoins n'est pas innéité. Il serait singulier, en effet, qu'il y eût en nous des connaissances que cependant nous ne connaîtrions pas. Cette puissance n'a pas non plus, hors de nous, une autorité qui nous domine Elle est purement subjective, et ainsi l'*Organon* ressemble à une pyramide renversée qui reposerait sur sa pointe, non sur sa base.

L'erreur d'Aristote est donc toujours la même, irréparable, continue. En psychologie, il n'ose affirmer la spiritualité de la personne humaine. En morale et en politique, il n'admet pas de droit absolu. En logique, il ne sait pas davantage apercevoir ces principes irréfragables, qui donnent à la vérité un inébranlable fondement. Or, cette radicale erreur tient à sa métaphysique, faîte et support de sa doctrine tout entière.

Rien n'est plus grandiose, au premier aspect, que l'idée qu'Aristote a conçue de Dieu, et dont il découvre la trace dans les religions et les traditions de son temps. Car il avoue que les arts et la philosophie ont été plusieurs fois perdus et retrouvés. Mais que les mythes, utiles sans doute pour conduire la multitude, sont des imaginations imparfaites et grossières! C'est dans le passage vivifiant de la puissance à l'acte, par où la nature, des limites du néant s'élance aux frontières de l'être, que Dieu se manifeste et se révèle. Ce passage est mouvement. Or, tout mouvement suppose un moteur, et il faut bien, sous peine de se jeter dans un progrès à l'infini, qui est l'absurde, s'arrêter à un premier moteur, qui lui-même ne soit pas mû. Dieu est ce moteur immobile. De plus, ce n'est pas à la manière d'un ouvrier qui se fatigue, que Dieu imprime le mouvement à tout ce qui se meut. Il meut, comme objet d'amour, en tant que souverain intelligible et souverain désirable. Essentiellement un, présent à l'univers, comme l'ordre préside à ce qui est ordonné, comme un chef d'armée commande une armée, il a en lui-même une existence indépendante. Et cette existence est action pleine et complète; action sans discontinuité, sans développement successif et sans matière. Dieu est acte pur; cet acte pur est pensée. Si en effet le bonheur pour l'homme consiste à être éveillé, à sentir, à penser et aussi à se ressouvenir et à espérer, une pensée toujours actuelle, voilà la félicité de Dieu. D'un autre côté, que pourrait penser Dieu de meilleur, de plus excellent que lui-même? Evidemment, à penser tout ce qui ne serait pas lui, sa pensée s'abaisserait. Dieu est donc non-seulement le moteur immobile, l'éternel vivant, mais l'éternelle pensée, la pensée qui se pense elle même, la pensée de la pensée!

Certes, une telle conception est magnifique et très-digne assurément de l'auteur de la *Métaphysique*. Cependant, qui ne voit que, pour enfler l'idée de Dieu, Aristote la compromet? Ce Dieu abstrait, « ce roi solitaire, relégué par delà les mondes sur le trône désert d'une éternité silencieuse, » ce moteur qui s'avilirait à connaître la nature qu'il meut, et qui par conséquent n'est pas plus connu de l'homme que de la plante, est-il providence, est-il la bonté, la justice suprême, le Dieu qu'invoque, qu'adore l'humanité? Aristote ne le pense pas et ne saurait l'affirmer. Vainement il fera profession d'optimisme ; vainement même il dira peut-être que Dieu traverse le monde en ligne droite et qu'il y ramène ceux qui s'en écartent, suivi qu'il est de la justice vengeresse, réservant pour les bons des trésors inépuisables de béatitude. Au vrai, son Dieu est sans rapport avec nous, insensible à nos plaintes, sourd à nos prières, indifférent à notre destinée.

Si Aristote, observant l'âme attentivement au lieu de s'aventurer dans une série de déductions rigoureuses mais vides, avait su démêler en nous la nature et le rôle de la raison, peut-être aurait-il été conduit à reconnaître que la raison est Dieu lui-même. La raison, réfléchie dans la conscience, lui aurait suggéré « par la suppression des limites de nos perfections, » la notion d'un Dieu vivant. Ce Dieu lui aurait apparu, à son tour, donnant à la raison une autorité inviolable et aux principes une efficacité certaine.

La vérité, la loi morale, ne valent que par le rapport immédiat du monde et de Dieu. Aristote a supprimé ce rapport. — La personnalité humaine n'est assurée qu'au-

tant que Dieu est distinct du monde. Par une contradiction flagrante et malgré l'abstraction de son Dieu, Aristote n'a pas établi cette distinction. Dieu est encore moins, dans son système, un centre autour duquel tout gravite aveuglément qu'une lumière qui se répand de proche en proche et pénètre la matière ténébreuse. Si Aristote échappe au panthéisme, ce n'est, tout ainsi que Platon, que pour tomber dans le dualisme.

Aristote et Platon ! quels noms néanmoins, quels génies ! quels précepteurs du genre humain ! Au moyen âge ce ne sera pas trop de saint Augustin et de saint Thomas pour développer leurs doctrines ; dans les temps modernes ce ne sera pas trop de Leibnitz et de Bossuet !

D'ordinaire, on oppose Aristote et Platon l'un à l'autre, et on ne parle de ces deux sublimes penseurs que pour les faire lutter entre eux. Il faudrait bien plutôt montrer comment ils se concilient.

Sans doute, les points par où ils diffèrent sont nombreux, incontestables. Aristote s'attache au particulier et Platon au général; celui-ci à l'idée et celui-là au fait. La méthode de l'un est la dialectique, qui, soutenue par l'amour, s'élève d'un vol rapide ; la méthode de l'autre consiste dans l'observation et la déduction, qui rasent timidement le sol. Aristote explique mieux les phénomènes de l'expérience ; Platon l'origine des principes. On doit à Aristote d'inimitables analyses ; Platon allume et nourrit en nous la flamme divine de l'espérance. Mais toute la doctrine de l'un se résumant dans la théorie des idées, toute la doctrine de l'autre dans la théorie des causes, en définitive ces deux beaux génies tendent au même résultat. A tout le moins, ils se complètent l'un par l'autre. Oui, représentée par Platon et par Aristote, il semble que la raison soit en possession de toutes ses forces, de ses pieds et de ses ailes. Et s'il est vrai que la philosophie, comparable à Antée, ait besoin de bases et d'élans, ἐπιβάσεις καὶ ὁρμαί, c'est dans le Lycée qu'elle doit chercher sa base terrestre ; c'est dans l'Académie qu'il lui faut prendre son élan vers les cieux ! (Nourrisson.)

ATHÉISME.

> L'athéisme ne saurait entrer dans une tête bien faite et qui a sérieusement médité sur la nature.
> (Broussais, *Cours de phrénologie.*)

C'est le nom que l'on donne à l'opinion des athées ou de ceux qui nient l'existence de Dieu. On n'est pas athée parce qu'on a voulu l'être, parce qu'on a posé en principe qu'il n'y a pas de Dieu, mais parce qu'on attribue à la matière la pensée, la vie, le mouvement, ou tout au moins une existence absolue ; parce qu'on affirme que ce monde a pu être une combinaison du hasard; ou par l'effet de telle autre hypothèse où l'on croit pouvoir se passer, dans l'explication des phénomènes de la nature, de l'intervention d'une cause intelligente, antérieure et supérieure au monde.

« A quelque distance qu'on place l'acte créateur, dit M. Ancillon, il faut toujours finalement y revenir ; car on rien n'arrive, et alors il faut nier l'existence de la nature, qui n'est qu'une succession de naissances ou de morts, de formes et de mouvements ; ou quelque chose arrive, et alors il faut recourir à un acte différent de la nature, c'est à-dire à un acte de liberté.

« L'existence est un fait, dit-il encore ; or le fait de l'existence est toujours le fait de l'existence d'une force. Cette force est une force que nous sentons, ou par la conscience de notre activité, ou par la résistance que nous rencontrons en agissant. La première nous donne notre existence, la seconde celle du monde créateur. »

Mais ce ne sont là que des existences conditionnelles, qui ne peuvent être, et qu'on ne peut même concevoir sans l'existence absolue et nécessaire. Par cela seul que j'agis sur le monde, et que le monde agit sur moi, ces actions et réactions mutuelles me donnent l'idée de deux forces qui se limitent l'une l'autre, et qui, par conséquent, ne sont ni infinies, ni souveraines, ni éternelles. La source de leur existence, le principe efficace de leur activité n'est donc pas en elles, mais au-dessus d'elles, dans une force supérieure qui les a subordonnées l'une à l'autre, qui les tient en équilibre l'une par l'autre, et qui les fait concourir au maintien d'un ordre général qui n'a sa raison et sa sanction ni dans l'une ni dans l'autre.

Ainsi Dieu, l'homme, l'univers, voilà l'objet de la croyance invincible et immuable du genre humain. Toujours l'homme a cru à sa propre existence; toujours il a cru à l'existence du monde extérieur ; toujours il a cru à l'existence d'une cause suprême, universelle, indépendante.

Comment le nécessaire produit-il le conditionnel ; l'éternité, la succession; l'immutabilité, le changement; l'infini, le fini; l'intelligence et la liberté, d'autres êtres intelligents et libres; la personnalité de Dieu, d'autres personnes? Voilà le profond mystère que la philosophie cherche à comprendre; voilà l'énigme insoluble devant laquelle la raison humaine est forcée de déclarer son impuissance. Dieu seul connaît le secret de sa puissance et de son œuvre.

« Mais cette difficulté, dit encore M. Ancillon, est celle de la création, qui se reproduit et reparaît dans tous les systèmes sur l'univers et sur son origine. Car dans l'athéisme de ceux qui n'admettent que *l'Univers-Dieu*, ou que *le Dieu-Univers*, il faut toujours expliquer comment l'unité a enfanté nécessairement la variété, et comment la variété est compatible avec l'unité.»

Pour nous, qu'il nous suffise de connaître les deux termes, les deux pôles de toute science et de toute philosophie : l'existence de Dieu et celle de l'homme ; la personnalité divine et la personnalité humaine; l'esprit incréé et l'esprit créé; l'intelligence infinie et l'intelligence finie ; la liberté ab-

solue et souveraine, et la liberté relative et dépendante ; Dieu, comme source de toutes les existences, l'âme, comme base de la conviction que nous avons des existences ; l'un comme le point où tout vient aboutir dans les recherches de l'esprit humain, l'autre comme le point d'où tout part. Il ne s'agit pas d'expliquer ces deux faits, mais de les croire sous peine de ne rien comprendre.

Il faut les croire tous deux, car le sentiment de l'existence dans l'homme est inséparable de l'idée de son principe et de sa fin. Dès que le *moi* a conscience de lui-même, il est forcé de se demander comment et dans quel dessein il a commencé d'être. Sentir qu'on existe et ne pas concevoir la cause et le terme de son existence, est chose absolument impossible. On a beau s'étourdir et s'envelopper de ténèbres, l'humanité a sa raison et sa destination. Dire qu'elle existe dans la succession des générations qui la composent, et ne point lui reconnaître d'origine, c'est purement et simplement une absurdité. Lui reconnaître une origine, et ne point lui reconnaître une destinée, c'est une contradiction palpable. Ainsi toute existence finie a sa cause, sa loi et son but ; et, s'il est au monde une croyance logique, c'est assurément celle qui place auprès du berceau du genre humain une providence attentive qui, en lui donnant l'être, la raison et la liberté, lui a assigné ses conditions d'existence et sa destinée propre, et lui a donné les moyens de les remplir.

Or, la destinée de l'homme doit être digne de la sagesse infinie qui lui a donné l'être, et de l'intelligence libre qui doit l'accomplir. L'homme n'est pas né seulement pour remplir une fonction physique dans l'ordre de la nature ; il est né pour une fin morale. Ses conditions d'existence sont des devoirs, et ne peuvent être que des devoirs ; et ces devoirs, il doit les connaître, et connaître celui qui les lui impose. Il doit connaître ses devoirs ; car, s'il les ignorait, il ne saurait pas même s'il est libre ; c'est la connaissance de la loi à laquelle il est soumis, c'est la distinction entre le bien et le mal, qui lui donne la conscience de l'acte par lequel sa volonté compare, délibère, choisit et se détermine. Il doit connaître le législateur ; car il faut qu'il sache à quel titre celui qui commande à sa volonté a droit à sa soumission, et qu'il trouve dans la certitude de son existence et de son pouvoir souverain une raison décisive et absolue d'obéissance.

Celui qui a dit :

> Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer,
> (*Voltaire.*)

a cru exprimer une pensée profonde, et n'a dit qu'une absurdité. La connaissance de Dieu n'est nécessaire à l'homme que parce que Dieu existe ; s'il n'existait pas, non-seulement on ne pourrait pas l'inventer, mais l'homme n'aurait besoin, ni de croire à son existence, ni de la supposer. Car, s'il était possible qu'il existât un monde d'où la Divinité fût absente, ce monde apparemment serait fait de manière à pouvoir se passer d'elle. Si Dieu n'existait pas, toutes les conséquences qui découlent pour l'homme du principe de son existence n'existeraient pas non plus. Ces conséquences ne seraient donc pas nécessaires ; elles seraient de plus incompréhensibles : ces conséquences n'existent et ne sont déduites de leur principe, que parce que ce principe est un fait.

Quand le philosophe, dont nous avons cité les paroles, énonçait cette sentence qui depuis a été tant de fois répétée, il rendait sans doute un éclatant témoignage à cette vérité, que de tous les motifs capables de porter l'homme au bien et de le détourner du mal, que de tous les moyens propres à garantir le maintien de l'ordre social, le plus puissant est la religion, et que la crainte de Dieu et de ses jugements ne sera jamais efficacement suppléée par la justice humaine.

Mais en considérant la croyance à la Divinité comme une invention sublime des législateurs, propre à mettre un frein aux passions des hommes, il ne voyait pas qu'il renversait tous les fondements de la morale, tout en voulant lui donner un appui dans les cieux. Il ne suffirait pas d'inventer Dieu ; il faudrait encore inventer la conscience, cette lumière intérieure qui n'est que le reflet de l'intelligence divine manifestée à l'homme dès l'origine par la révélation. Or, si cette intelligence source de toutes les intelligences n'existait que par supposition, le néant viendrait-il se refléchir dans notre âme, pour lui apprendre, pour lui certifier ce qui n'existerait pas ? pourrait-il jamais y avoir certitude, là où il n'y aurait que fantômes et imaginations ? Il n'y a conscience qu'à la condition qu'il y ait vérité, et vérité évidente et absolue.

Sans Dieu, dont la raison est le principe de toute raison, dont la volonté est la règle de toute volonté, où serait la moralité de nos actions, puisque le bien et le mal ne sont tels que parce que Dieu en a gravé l'éternelle distinction au fond de nos consciences ?

Otez Dieu de l'univers, et vous verrez si cet accord unanime du genre humain sur ce qui constitue le juste et l'injuste subsistera un seul moment. Si, depuis l'origine du monde, la conscience humaine a formé un si admirable concert, n'est-ce pas parce que, dans tous les lieux et dans tous les siècles, les hommes ont reconnu une loi commune et un législateur commun ?

Les rapports sublimes qui existent entre Dieu et l'homme, voilà donc l'unique fondement de la morale. Si Dieu n'était pas la première et la plus positive des réalités, où l'âme humaine trouverait-elle la vérité et l'ordre au milieu du chaos des existences produites et gouvernées par le hasard, la vérité dont Dieu est la substance, l'ordre dont il est l'éternel soutien ? Non ; l'existence de la Divinité n'est pas une de ces primantes hypothèses que la philosophie puisse se vanter d'avoir accréditées parmi

les hommes; c'est un fait qui existe sans elle et malgré elle, mais qu'elle aimerait mieux peut-être n'admettre que comme supposition, parce qu'elle serait libre d'en montrer ou d'en faire disparaître le principe selon ses convenances, et d'en arranger les conséquences à sa guise.

Ainsi la prétention qu'a eue la raison humaine d'inventer Dieu s'expliquerait peut-être, dans la pensée de certains philosophes, par le désir de faire de la religion une chose purement humaine, d'asservir la conscience à la volonté des hommes ou du prince, de construire des religions nationales, et d'anéantir au profit des ambitions et des pouvoirs la plus inviolable des libertés. Si c'est au contraire dans l'intérêt de l'ordre social que l'idée de Dieu paraît à ces hommes une invention nécessaire, nous leur demanderons s'ils ne la jugent pas tout aussi nécessaire à son établissement qu'à son maintien. Car pourquoi la société ne pourrait-elle subsister sans Dieu, si elle avait pu se former sans lui? Ainsi d'une part, dit M. Gérusez, le société ne serait pas sans Dieu, ni Dieu sans la société. Voilà le cercle vicieux dans lequel roulent les profonds penseurs, qui nous présentent ces monstrueuses niaiseries comme le suprême effort de la raison humaine, et qui devraient bien nous dire au moins de quelle année date la création de Dieu par le fait de la volonté de l'homme.

Toutefois, prenons acte de leurs aveux. Puisqu'ils veulent un Dieu, au moins en spéculation, c'est donc qu'ils reconnaissent qu'il y a des actions bonnes et mauvaises; c'est donc qu'ils veulent qu'on distingue la vertu du vice, la justice de l'iniquité; c'est donc qu'ils jugent utile que leurs distinctions morales aient une sanction! Insensés! qui ne voient pas que ce bien qu'ils approuvent et ce mal qu'ils condamnent seraient parfaitement indifférents, si Dieu n'existait pas, puisque l'un ne peut-être que la conformité de nos actions à la loi divine, et l'autre que la révolte de notre volonté contre les décrets du souverain législateur, et qu'il ne saurait y avoir ni bien ni mal là où il n'y a plus ni raison éternelle et immuable pour marquer les limites du juste et de l'injuste, ni autorité suprême pour commander l'un et défendre l'autre, ni juge inflexible et inévitable pour récompenser ou punir la soumission ou la désobéissance.

C'est peut-être faire injure au siècle où nous vivons que de chercher à prouver l'existence de Dieu. On a dit depuis longtemps qu'il n'y a pas d'athées de bonne foi. Je le crois; car, sur quoi fonder la conviction de la non-existence de Dieu? On peut aller jusqu'au doute, peut-être; jusqu'à l'affirmation, jamais: cela est au-dessus de la puissance humaine. Un des arguments les plus forts, les plus décisifs en faveur de l'existence de Dieu, est cette pensée de Labruyère, pensée profonde qui résume en quelques mots tous les liens intellectuels qui rattachent la nature humaine à son Auteur : *L'impossibilité où je suis*, dit-il, *de prouver que Dieu n'est pas, me démontre son existence.* Considérons, en effet, que l'athéisme n'a aucun appui dans l'esprit humain; qu'il est absolument incompatible avec la constitution même de notre intelligence; que nos idées les plus fondamentales, nos instincts les plus impérieux, nos besoins les plus intimes lui sont antipathiques, et que, quand même il serait possible à l'homme de résister à l'autorité du consentement unanime du genre humain, il trouverait dans le témoignage de sa propre conscience, dans tous les principes de sa raison, dans toutes les tendances de son être, dans toutes les nécessités morales de sa nature, un obstacle invincible à la négation absolue de l'existence de Dieu. En un mot, je ne puis trouver en moi aucune base pour asseoir un jugement quelconque contre Dieu; donc Dieu existe.

Cependant, il y a à peine un demi-siècle, un homme a poussé le délire jusqu'à proférer, non pas dans un pays de sauvages, mais en France, au milieu d'une nation policée, dans une assemblée de savants et d'académiciens, cet exécrable serment : *Je jure qu'il n'y a pas de Dieu.* Mais soyez persuadé que celui-là avait dans son propre cœur un témoin qui dans ce moment même déposait contre lui, et que si sa conscience avait eu une voix, elle se fût écriée aussitôt : *Tu en as menti!*

Ainsi le danger n'est pas qu'il y ait des athées de bonne foi, nous savons bien que l'athéisme de conviction n'est pas à craindre; car, ou il n'existe pas; ou s'il existe, c'est une folie stupide, qui fait de la raison particulière du malheureux qui l'a conçue, une déplorable exception à la raison générale, et au sens commun qui régit tous les hommes.

Mais il n'en est pas de même de l'athéisme de forfanterie. Celui-là est véritablement à redouter, parce que non-seulement il existe, mais qu'il est encore très-commun. Lors donc que nous combattons l'erreur qui nie l'existence de Dieu, ce n'est point que nous prétendions démontrer cette existence à ceux qui n'y croiraient pas, ou à ceux qui refuseraient d'y croire. C'est chose fort difficile que de combattre l'athéisme au milieu d'une société où la croyance de Dieu est un fait universel. Car, si cet athéisme est réel, comment faire connaître la vérité à un insensé auquel le témoignage de tous ceux qui l'entourent n'a pu la faire comprendre? Comment guérir par le raisonnement une maladie qui est l'absence de toute raison? On peut éveiller la conscience dans l'âme d'un sauvage, en y faisant pénétrer par l'enseignement un rayon de cette lumière céleste que son intelligence n'avait pas encore aperçue; on peut donner à un enfant, à un sourd-muet de naissance, l'idée claire de Dieu et la certitude de son existence. Mais celui qui, investi de toutes parts de la vérité, n'a pu cependant la réfléchir dans son âme, celui dans l'esprit duquel la notion de Dieu,

commune à tout être doué de la pensée, n'a pu entrer, celui-là, n'en doutons pas, est en dehors de la nature humaine; il est frappé d'idiotisme.

Si, au contraire, cet athéisme est volontaire, comment forcer celui qui en fait profession de rendre hommage à des vérités qu'il a intérêt à méconnaître? On n'oblige point un homme à dire qu'il croit, quand il s'est fait un système de se donner pour incrédule. Il serait plus facile peut-être de faire entrer la lumière dans les yeux d'un aveugle, que de contraindre celui qui la nie à voir ce qu'il a résolu de ne point voir. Cet aveuglement-là est incurable.

Chose admirable! l'homme que l'on croirait livré à tant d'erreurs, si l'on en jugeait uniquement par ses actions et par ses paroles, ne peut cependant échapper à la vérité; elle l'éclaire, elle le pénètre malgré tous ses efforts pour se cacher dans les ténèbres du doute. Lors même qu'il l'outrage par ses blasphèmes et la renie par sa conduite, son âme, frappée par la lumière de l'évidence, comme les yeux le sont par l'éclat du jour, est forcée de la recevoir pour son supplice, sinon pour sa joie et pour son espérance. Non, nous ne croyons point qu'on soit athée et méchant de bonne foi; la certitude absolue n'appartient pas à l'erreur et au crime; la vérité et la vertu peuvent seules procurer ce calme et cette satisfaction intérieure qui résultent de la conviction. On a vu plus d'un athée démentir au lit de mort l'incrédulité affectée de toute sa vie; jamais on n'a vu le véritable croyant déclarer fausses, à ce moment suprême sa foi et son espérance en Dieu. Car, dans l'âme de l'incrédule, c'est l'orgueil qui nie, c'est la conscience qui croit. Lequel mérite le plus de confiance? la première erreur ne date-t-elle pas du jour où l'orgueil, contrarié par une vérité importune, se vengea d'elle en refusant de la reconnaître? Ainsi à mesure que l'homme rencontre sur le chemin de ses passions quelques vérités qui le blessent, il les nie; c'est à cela que se borne sa puissance; car il ne peut les anéantir. Mais, en protestant contre elles, il croit faire acte d'indépendance, et espère s'affranchir des liens qu'elles lui imposent, sans se douter que l'abus même qu'il fait de sa liberté est encore une preuve de l'existence de Dieu, puisque cette liberté, c'est de lui qu'il la tient, et que sans Dieu il ne peut s'expliquer comment, étant libre, il n'est pas Dieu lui-même.

L'erreur est donc bien moins un vice de l'intelligence qu'une dépravation et une révolte de la volonté contre les lois divines. Quelques athées ont pu être inconséquents, et tout en prêchant leurs monstrueuses doctrines, conserver dans leur âme l'amour de la vérité et le sentiment du devoir, après en avoir banni le principe. Mais la plupart n'hésitent pas à tirer de la négation de Dieu toutes les conséquences qu'elle renferme, et à mettre leur conduite en harmonie avec leurs théories sceptiques. Il y a plus: parmi les grandes erreurs qui ont agité et bouleversé le monde, il n'en est peut être aucune qui n'ait été produite et formulée en vue d'une pratique. Ainsi l'athée ne reconnaissant logiquement ni droit, ni justice, ni loi, devra se servir de tout indifféremment pour arriver à ses fins; ni l'honneur, ni la foi des serments, ni la pudeur publique, ni l'équité, ni les engagements les plus sacrés, ni les liens du sang et de l'amitié, ne seront pour lui un obstacle, quand il s'agira de satisfaire ses passions. Comme il se joue de tous les principes, il se jouera de tous les devoirs; comme les mots ont perdu pour lui leur véritable sens, il appellera bien ce que nous appelons mal, légitime emploi de la force et de la liberté, ce que nous appelons violence et crime, et la confusion de ses idées, passant dans ses actes, il réalisera dans son âme, et dans la société assez malheureuse pour subir son influence, le désordre et le chaos qui existerait dans la nature, si la Providence cessait d'en régler les mouvements et les révolutions. Rappelons-nous l'état de la société romaine au moment où la corruption des mœurs et la doctrine d'Epicure, réagissant l'une sur l'autre, se prêtaient un mutuel appui pour plonger le peuple dans les crises de la plus profonde immoralité. Que fût devenue alors l'humanité, si la force matérielle des Barbares et la parole sainte du christianisme n'étaient venues, dit M. Gérusez, rendre l'âme et le sang à ce cadavre exténué par l'athéisme? Comme tout périssait dans l'ordre intellectuel et social, il fallait à la fois un renouvellement par l'esprit et par le glaive, par l'élément moral et par l'élément physique. Par l'élément moral qu'elle portait avec elle, la religion opéra une révolution universelle dans les intelligences; elle bannit toutes les doctrines impures qui pervertissaient la société, et leur substitua la pureté évangélique; par l'élément physique qui vint se mêler violemment aux générations corrompues au sein du luxe, de la mollesse et de la volupté, l'invasion des rudes populations du Nord bouleversa toutes les parties du corps social, toutes les cités, toutes les familles, brisa tous les liens, changea toutes les habitudes, et fit couler dans toutes les veines d'une société vieillie, un sang nouveau qui la fortifia en la rajeunissant. Ainsi les révolutions des empires sont à l'athéisme ce que les remèdes extrêmes sont aux maladies mortelles et intévérées, un moyen providentiel dont Dieu se sert pour régénérer les peuples et les ramener à lui. Car l'humanité ne peut échapper à Dieu; il a ses fléaux pour l'atteindre et en avoir justice, quand elle ose méconnaître sa loi, et essaye de sortir des voies que sa volonté lui a tracées. Et nous aussi nous avons fait la triste expérience des effets de l'athéisme, et des malheurs qu'il entraîne avec lui, et des châtiments terribles qu'il appelle sur les peuples. N'est-ce point lorsqu'on voulut émanciper toutes les passions de l'homme, qu'on songea à exiler Dieu de la société? Avant d'élever des autels à la liberté, telle que la concevait une philo-

sophie matérialiste, ne fallait-il point créer une génération d'athées, et former des adorateurs dignes du nouveau culte qu'on voulait instituer? Nous avons vu ce que l'athéisme, armé des proscriptions et des échafauds de 93, a produit; nous savons toutes les vertus qu'il a décimées, et tous les crimes qu'il a déchaînés : mais nous savons aussi que ces erreurs et ces forfaits ont été suivis d'un demi-siècle de révolutions, et que la France tourmentée par mille ambitions rivales, déchirée par les factions, troublée par les mille systèmes que lui a légués l'incrédulité, expie encore aujourd'hui son impiété contre Dieu, ses outrages contre la religion, et ses haines contre tout ce qui portait le nom de chrétien.

Et voilà le danger de l'athéisme. Rarement il a borné ses ravages à quelques intelligences perverties ; aucun égarement de l'esprit n'est plus contagieux, et ne passe plus aisément d'une raison individuelle à la raison publique. Comme il flatte singulièrement l'orgueil et les passions, il est impossible qu'il affecte quelques membres influents du corps social, sans affecter bientôt la société tout entière. L'impiété d'Epicure, importée à Rome par quelques sophistes libertins, et embellie par la poésie de Lucrèce, a été comme une étincelle qui a produit plus tard un vaste et universel embrasement; car l'esprit de prosélytisme, favorisé par la séduction de l'exemple et le désir de l'imitation, caractérise surtout l'erreur volontaire ; et c'est de lui qu'elle emprunte toute sa force. Ainsi, le crime de quelques individus, propagé par le lien social qui unit les hommes entre eux, et qui lui sert de conducteur, s'insinue dans toutes les veines de la société, et devient le crime des gouvernements et des nations. C'est toujours le même orgueil dont la première révolte a dépeuplé le ciel et qui depuis n'a cessé d'agiter le monde, pour attirer à lui des sectateurs et des complices.

Il y aurait un livre curieux à faire sur les arrière-pensées des philosophes qui ont voulu expliquer toutes les fonctions mentales par les sens, et la sociabilité humaine par les besoins et les appétits matériels. Pourquoi, par exemple, l'idée d'un contrat social, considérée comme fondement primitif de la société, est-elle encore aujourd'hui adoptée et défendue exclusivement par les ennemis de la religion? La raison en est simple. C'est que ce mode d'association originelle exclut l'intervention de la Divinité. Si Dieu n'a pas lui-même posé les bases et les conditions de la société, il s'ensuit que l'homme a pu prendre sur lui de les poser, et qu'il n'a d'autre loi et d'autres règles que celles qu'il s'est données. Alors la morale et les devoirs qui en découlent, c'est ce qui est conforme à ses intérêts; c'est ce qu'il plaît à sa volonté de s'imposer. En un mot, l'homme serait à lui-même son Dieu, puisqu'il ne dépendrait d'aucune législation antérieure au contrat qu'il aurait consenti dès l'origine.

Or, nous disons que c'est là encore de l'athéisme ; car qu'importe que ces philosophes reconnaissent en théorie l'existence d'un être tout-puissant, éternel, infini, si un tel être a pu rester étranger à l'établissement de la société, seul théâtre où l'homme devait exercer sa moralité et accomplir sa destinée? Si cet établissement est un fait auquel Dieu n'a aucune part, Dieu n'a plus rien à voir dans les affaires humaines, et le gouvernement de l'humanité échappe à sa providence. Mais alors il faudra qu'on nous dise ce que signifie cette voix universelle qui depuis la naissance du premier homme n'a cessé de proclamer la subordination de la raison humaine à la raison divine. L'humanité, si constante à rendre témoignage contre elle-même et à détrôner son orgueil, ne croit donc pas à son indépendance, puisque dans tous les temps elle a reconnu au-dessus d'elle un Maître, un Législateur, auquel elle doit l'être et l'obéissance? Et si, à l'origine de toutes les nations, nous voyons les croyances populaires faire descendre du ciel la loi même qui devait les régir, il est donc vrai que l'humanité a toujours compris que celui qui a fait l'homme sociable doit avoir fixé les conditions de la société. Nous prouverons qu'en effet la société ne s'explique que par le fait d'une constitution divine; que, sans lui, il y a impossibilité de rendre raison de l'association humaine, sans tomber dans des contradictions sans fin, et que la vie sociale, considérée dans l'ensemble des phénomènes et des actes qui la constituent, est un chaos d'effets et d'accidents sans cause et sans but. En un mot, ou la société est un fait divin par son origine, et elle date des premiers jours du monde; ou elle est d'invention humaine, et alors elle est contre nature ; car ce qui est conforme à la nature est bien certainement aussi ancien que l'homme.

Mais, quand même on leur accorderait que la société n'a pas d'autre origine que celle qu'ils lui assignent, nous aurions toujours à leur demander comment l'homme lui-même a commencé, comment et par qui il a été placé sur cette terre. Or, ici se présentent trois hypothèses dont l'une renferme nécessairement la vérité : ou l'homme s'est fait lui-même, ou il est le produit du hasard, ou enfin il est l'ouvrage d'une cause intelligente et libre.

Supposer que l'homme s'est fait lui-même, c'est dire que l'homme est antérieur à l'homme, ce qui est absurde ; car la force et l'intelligence qui crée doit précéder l'objet créé. Or, dans l'hypothèse, il faudrait admettre deux choses contradictoires : *l'antériorité logique* de l'ouvrier par rapport à son ouvrage, et la *simultanéité réelle* d'existence de l'ouvrage et de l'ouvrier.

Soutenir qu'il est le résultat des combinaisons du hasard, c'est admettre un effet sans cause: c'est expliquer un problème par un autre problème; c'est, en définitive ne rien affirmer, mais seulement déclarer qu'on ne sait pas qui a fait l'homme. Le hasard

n'est rien, ne produit rien. Ce que nous appelons *fortuité* n'est considéré comme cause que par l'ignorance, qui n'attribue un effet quelconque au hasard que par l'impossibilité où elle est d'en indiquer la cause. Aux yeux de l'homme dont les connaissances sont bornées, tout est accidentel et fortuit, parce que toutes les causes lui sont inconnues et cachées. Pour la science et pour la vraie philosophie, tout est prévu, tout est combiné, tout a un but déterminé, parce que tout a été fait avec intention et intelligence. Cause, puissance, vertu, tous ces mots sont synonymes, et expriment une force réelle et agissante. Ainsi, quand je dis que Dieu est la cause de l'univers, je me comprends parfaitement, parce qu'alors j'ai l'idée d'un être tout-puissant dont la sagesse infinie a créé et ordonné le monde. Mais si je dis que l'homme est l'œuvre du hasard, je n'ai plus aucune idée; je ne vois plus rien; je ne me représente rien, et mon esprit ne peut saisir aucun rapport entre l'effet et l'efficient. Je ne me sers donc de ce mot que comme d'une expression négative pour signifier ce que j'ignore et ce que je ne puis comprendre.

Dira-t-on que l'homme est éternel, qu'il a toujours été, et qu'il est superflu de chercher une origine qui n'existe point? Mais comment celui qui n'aurait pas eu de commencement peut-il avoir une fin? comment concilier deux faits qui se passent chaque jour sous nos yeux, la naissance et la mort avec l'éternité? « Sans Dieu, dit M. Fraysinous, on ne peut expliquer l'existence de l'homme. En remontant de famille en famille, de siècle en siècle, il faut aboutir enfin à un homme qui ait été le premier qui se soit trouvé sur la terre, organisé, vivant, sentant comme nous, sans être né comme nous d'un père et d'une mère préexistants; on aura beau prolonger dans des temps imaginaires la chaîne des générations, il faudra tôt ou tard arriver au premier anneau. Le genre humain a commencé. On ne dira pas, j'espère, qu'il y a eu de toute éternité des individus de notre espèce, existant par eux-mêmes nécessairement, et qui sont devenus la tige de tous les autres; car ces individus nécessaires existeraient encore. Ce qui existe par la nécessité de sa nature ne peut cesser d'être; et où sont-ils, ces individus de notre espèce qui soient éternels? Tout cela est absurde. »

Si l'homme n'est pas éternel, s'il n'est ni son propre ouvrage, ni celui du hasard, il est donc l'ouvrage d'une force intelligente et libre. Qu'on l'appelle *nature* ou *Dieu*, peu nous importe pour le moment. Remarquons toutefois que la religion n'a pas besoin de recourir à tant de paroles, et de faire un aussi long circuit pour arriver à cette conséquence. La foi va plus vite au fait. Elle nous dit, elle propose à notre croyance une chose très-simple : « C'est qu'un Dieu Créateur a donné au premier homme l'être et la vie; que dans sa puissance suprême il a façonné son corps avec une merveilleuse industrie, comme le potier façonne l'argile, et qu'ensuite il l'anima de cette intelligence, rayon de la divine lumière, par laquelle l'homme est l'image de son Auteur. » Qui vous a créé et mis au monde? demande la religion au jeune enfant qu'elle initie à la connaissance de ses mystères. *C'est Dieu*, répond avec confiance ce jeune enfant, fort du témoignage et de l'autorité de cette Eglise, immortelle dépositaire de la vérité : réponse sublime, qui, en deux mots, résout un problème sur lequel la philosophie dispute encore après tant de siècles.

Si Dieu n'existe pas, mon existence est un effet sans cause; et comme il m'est impossible de concevoir un effet sans cause, je suis forcé de tomber dans le scepticisme absolu et de me nier moi-même, pour ne pas croire à une absurdité.

Les considérations que nous venons de présenter suffiraient déjà pour démontrer que l'athéisme n'est pas un poste tenable pour un être doué d'intelligence et de raison.

L'athéisme n'est point un système et n'a point d'existence par lui-même; il est seulement la conséquence plus ou moins directe de certains principes erronés, de certains systèmes incompatibles avec l'idée de Dieu; ces systèmes sont le matérialisme et le sensualisme. Malgré leur étroite dépendance, il y a cependant une différence entre ces deux doctrines : le matérialisme essaye de démontrer que tous les êtres et tous les phénomènes de ce monde ont leur origine et leurs éléments constitutifs dans la matière; il se place évidemment en dehors de la conscience et se montre beaucoup plus occupé des objets de la connaissance que de la connaissance elle-même. Le sensualisme, au contraire, s'occupe avant tout et quelquefois d'une manière exclusive, du phénomène psychologique, c'est-à-dire de la sensation par laquelle il prétend expliquer toutes nos idées et toutes nos connaissances. Il arrive de là que le sensualiste se croit beaucoup plus éloigné de l'athéisme que le matérialiste; et quelquefois, en effet, il parvient à s'y soustraire par une heureuse inconséquence, ou en restant dans les limites du scepticisme. En effet, de ce que, à tort ou à raison, je ne trouve dans mon intelligence que les notions originaires de la sensation, il ne s'ensuit pas immédiatement qu'il n'existe hors de moi que des objets sensibles ou matériels; car, au point de vue où je me suis placé, les idées dont je me vois en possession, c'est-à-dire les idées que me fournit l'expérience, ne sont pas nécessairement la mesure exacte et complète de l'existence; il peut y avoir des êtres qui ne correspondent à aucune donnée de mon intelligence, et par conséquent, tout différents de ceux que je comprends et que je perçois. Admettez avec cela une révélation, un témoignage extraordinaire auquel j'accorde la puissance de changer cette supposition en certitude, et vous aurez toute la doctrine de Gassendi, demeuré

chrétien sincère, en même temps qu'il admirait Hobbes et qu'il ressuscitait Epicure.

Des causes de l'athéisme.

Tous ceux qui nient l'existence de Dieu appartiennent à quelqu'une de ces trois classes. Les uns ne croient pas que Dieu soit; les autres affectent de passer pour incrédules sur cet article; les autres enfin, peu différents des premiers, nient les principaux attributs de la nature divine, et supposent que Dieu est un Etre sans intelligence, qui agit purement par nécessité; c'est-à-dire un Etre qui, à parler proprement, n'agit point du tout, mais qui est toujours passif. L'erreur de ces gens-là vient nécessairement de quelqu'une de ces trois sources.

Elle vient premièrement de l'ignorance et de la stupidité. Il y a des gens dans le monde qui n'ont jamais rien examiné avec attention, qui n'ont jamais fait un bon usage de leurs lumières naturelles, non pas même pour acquérir la connaissance des vérités les plus claires et les plus faciles à trouver. Ils passent leur vie dans une oisiveté d'esprit qui les abaisse, peu s'en faut, à la condition des bêtes.

La seconde source de l'athéisme, c'est la débauche et la corruption des mœurs. On trouve des gens qui, à force de vices et de déréglements, ont presque éteint leurs lumières naturelles et corrompu leur raison. Au lieu de s'appliquer à la recherche de la vérité d'une manière impartiale, et de s'informer avec soin des règles et des devoirs que la nature prescrit, ils s'accoutument à tourner la religion en ridicule. Soumis à la puissance de leurs mauvaises habitudes, esclaves de leurs passions déréglées auxquelles ils s'abandonnent, ils sont résolus de fermer l'oreille à toutes les raisons qui les obligeraient à renoncer à des vices qui leur sont chers.

Il y a enfin des athées de spéculation et de raisonnement, qui, se fondant sur des principes de philosophie, soutiennent que les arguments contre l'existence et les attributs de Dieu, après l'examen le plus mûr et le plus exact dont ils sont capables, leur paraissent plus forts et plus concluants que ceux qu'on emploie pour établir ces grandes vérités.

Ce sont là, je pense, les seules causes qu'on puisse imaginer de la réjection que les hommes font du dogme de l'existence de Dieu et de ses attributs; et l'on ne saurait supposer d'athée qui ne le soit pour l'une ou pour l'autre de ces trois raisons. Je n'en veux point, dans ce discours, à ceux du premier ni du second ordre, je veux dire à ceux qui le sont par ignorance ou par stupidité, ni à ceux qui, par le train de débauche qu'ils ont pris, se sont fait une coutume de plaisanter sur la religion, qui en font le sujet ordinaire de leurs railleries, et qui ferment l'oreille aux raisonnements solides qu'on leur propose.

Les premiers ont besoin d'être instruits sur les premiers principes de la raison, aussi bien que sur ceux de la religion. Les autres, aveuglés par un faux intérêt présent, ne veulent pas croire ce qu'on leur dit, parce qu'ils souhaitent qu'il ne soit pas véritable. Les premiers ne font point d'usage de leurs facultés naturelles. Les autres y ont renoncé, et déclarent qu'on ne doit pas argumenter avec eux comme avec des créatures raisonnables. Ce ne sont donc que les athées de la troisième espèce que j'ai en vue, c'est-à-dire ceux qui le sont par voie de raisonnement, et qui, fondés sur les principes de la philosophie, soutiennent que leurs arguments contre l'existence et les attributs de Dieu, leur paraissent, après l'examen le plus exact et le plus sévère, et plus forts et plus concluants que ceux par lesquels on s'efforce de prouver ces grandes vérités. Ces derniers sont les seuls athées que je puisse prendre à partie dans ce discours, puisque ce sont les seuls avec lesquels on puisse raisonner.

Mais avant de commencer à argumenter contre eux, il est bon de leur mettre devant les yeux quelques concessions préliminaires qu'ils sont indispensablement obligés de faire dans leurs propres principes.

Car, premièrement, il faut qu'ils avouent de toute nécessité que, quand bien même l'existence d'un Dieu, c'est-à-dire d'un Etre sage, intelligent, juste et bon, par qui le monde est gouverné, serait une chose impossible à prouver, il serait au moins fort à souhaiter qu'elle fût vraie, et qu'il n'y a point d'homme sage qui n'en dût être ravi pour le bien et pour la félicité commune du genre humain; que pour bannir du monde Dieu et la Providence, ils se forgent telles hypothèses qu'il leur plaira, qu'ils inventent de nouveaux arguments, ces hypothèses, ces arguments les conduiront nécessairement à faire cet aveu. Diront-ils que l'idée que nous avons de Dieu, ne nous vient ni de la raison ni de la nature; que cette idée doit son origine aux artifices et aux desseins des politiques? Mais, en parlant ainsi, ne confessent-ils pas que l'intérêt du genre humain demande manifestement que les hommes s'accordent à croire qu'il y a un Dieu? Supposeront-ils que le monde est l'ouvrage du hasard, et que le même hasard qui l'a fait, le peut à chaque moment détruire? Mais il n'y a point d'homme qui porte l'extravagance jusqu'à soutenir qu'il ne valût infiniment mieux, et qu'il ne fût, par conséquent, plus souhaitable de vivre sous la protection et sous la conduite d'un Dieu bon, puissant et sage, que d'être dans un état d'incertitude continuelle, sujet à tous moments à périr (45) sans espé-

(45) Maria ac terras corumque
Una dies dabit exitio, multosque per annos
Sustentata ruet moles et machina mundi.
— Dictis dabit ipsa fidem res
Fors'tan, et gravier terrarum motibus orbis
Omnia conquassari in parvo tempore cernes.
(Lucrez. lib. v, vers. 93, 96, 97, 103.)

rance de retour. Opposeront-ils à l'existence de Dieu le peu d'ordre et de sagesse qu'ils s'imaginent de trouver dans la fabrique du monde et dans l'assemblage de toutes les créatures visibles? Cette supposition les engage à reconnaître qu'il aurait mieux valu que le monde eût été fait par un Etre intelligent et sage, capable de prévenir toutes ces imperfections et tous ces désordres. La considération des désordres et de l'inégalité qu'ils prétendent trouver dans la conduite du monde moral, leur fournit-elle des armes pour combattre la Providence? Par là ils confessent clairement qu'il serait bien meilleur et plus souhaitable que le monde fût gouverné par un Etre juste et bon, que de le voir abandonné à une nécessité sans intelligence et aux caprices d'un pur hasard. S'ils supposent enfin que l'univers existe par lui-même éternellement et nécessairement, et par conséquent que toutes les choses qui y sont s'y maintiennent par une aveugle et éternelle fatalité, il n'y a point d'homme raisonnable qui ne doive convenir que le pouvoir d'agir librement et avec choix ne soit préférable à la contrainte d'un destin absolu et inévitable, qui détermine nos actions de la même manière qu'une pierre est déterminée à se mouvoir vers le bas plutôt que vers le haut. En un mot, de quelque côté qu'ils se tournent et quelque choix qu'ils fassent d'une hypothèse sur l'origine et sur l'arrangement de l'univers, rien n'est plus clair et plus incontestable que ceci : c'est que l'homme, abandonné à lui-même, qui n'est ni protégé, ni conduit par un Etre suprême, est dans un état plus malheureux et plus triste qu'il ne serait dans la supposition de l'existence d'un Dieu qui le gouverne et qui l'honore particulièrement de sa protection et de sa faveur. De lui-même, l'homme est entièrement incapable de faire sa propre félicité. « Il est en butte à plusieurs maux qu'il ne saurait prévenir ni corriger. Il est plein de besoins auxquels il ne trouve pas moyen de satisfaire; il est environné d'infirmités qu'il ne lui est pas possible d'éloigner, et exposé à des périls contre lesquels il ne peut jamais se précautionner suffisamment. Sans la protection et la conduite invisible d'un Etre supérieur, l'homme n'a pas lieu de compter le moins du monde sur aucune des choses dont il jouit actuellement, ni de se promettre la jouissance de quoi que ce soit qu'il espère. Il est sujet à se chagriner de ce à quoi il ne saurait remédier en aucune manière, et à former des désirs ardents qui, selon toutes les apparences, ne seront jamais remplis (46). » Il est évident que l'unique consolation qui nous reste au milieu de tant de calamités si réelles, c'est la persuasion de l'existence d'un Dieu bon et sage, et les glorieuses espérances que la véritable religion nous donne. Que l'existence de Dieu donc, que ses attributs soient ou ne soient pas du nombre des choses démontrables, il est certain au moins qu'il n'y a point d'homme sage et raisonnable qui ne doive confesser que de toutes les vérités il n'y en a point qui l'intéresse davantage, ni qu'il doive plus ardemment souhaiter de voir démontrée, que celle de l'existence d'un Etre intelligent, sage, juste et bon, qui préside sur l'univers et qui le gouverne.

De tout ce que je viens de dire, je conclus que puisque ceux contre qui je dispute sont contraints d'avouer que l'existence de Dieu est au moins une chose très-désirable, leurs propres principes les portent à souhaiter par-dessus toutes choses que quelqu'un les convainque de la fausseté de l'opinion qu'ils ont embrassée, et leur donne une bonne démonstration qui les persuade de la vérité du sentiment contraire. Ils sont obligés, par conséquent, d'examiner avec toute l'attention, l'exactitude et l'impartialité dont ils sont capables, le poids des arguments qu'on leur propose pour prouver l'existence et les attributs de Dieu.

Je dis en second lieu que les personnes dont je parle, qui fondent leur athéisme sur le raisonnement et sur la philosophie, que l'intérêt ou la passion n'a pas rendus incrédules, sont obligés par leurs principes de reconnaître que tous ceux qui affectent de se moquer de la religion et de tourner en ridicule les arguments pris de la raison, sont les gens du monde les plus malhonnêtes et les plus déraisonnables. Il est de leur intérêt de déclarer qu'ils ne veulent avoir rien de commun avec ces mauvais plaisants qui se moquent de tout, qui ne veulent entendre raison sur rien et qui refusent les moyens de s'instruire et de se défaire de leurs erreurs. Ils doivent les regarder comme des gens qui, n'ayant point de principes et refusant d'écouter la raison, ne méritent pas qu'on perde le temps à raisonner avec eux. Écouter patiemment et sans préjugé les raisons qu'on peut alléguer sur un cas proposé, est ce à quoi nous sommes obligés en équité à l'égard de toutes les vérités qui nous intéressent, de quelque nature qu'elles soient; c'est par là qu'on découvre les erreurs de toutes les espèces. Or, si telle doit être notre disposition à l'égard des moindres vérités, combien plus la devons-nous avoir dans les choses de la dernière importance!

En troisième lieu, puisque les personnes à qui ce discours s'adresse sont obligées d'avouer que la supposition de l'existence de Dieu est la chose du monde la plus désirable, et que (quand bien même elle ne serait point vraie) l'intérêt du genre humain demanderait pourtant qu'elle le fût, il faut nécessairement qu'elles en viennent à un troisième aveu; car, il faut qu'elles avouent que quand même on mettrait l'existence et les attributs de Dieu au nombre de ces choses dont il n'est pas possible de donner de démonstration, pourvu seulement qu'on

(46) V. Tillotson, Sermon 1er sur Job, xxvii, 28, p. 85, 86 de la trad. de M. Barbeyrac imprimée en 1715.

les suppose possibles et telles qu'il n'y ait point de démonstration du contraire (comme certainement il ne saurait y en avoir), il s'ensuivra évidemment de cette supposition que toutes sortes de raisons doivent porter les hommes à vivre suivant les règles de la piété et de la vertu, et que la dépravation des mœurs, de quelque côté qu'on l'envisage et quelque hypothèse qu'on suive, est la chose du monde la plus absurde et la plus inexcusable. La conséquence sera plus évidente et plus forte, si à la possibilité on ajoute la probabilité, et si on suppose ces doctrines plus approchantes de la vérité que de la fausseté.

Après ces réflexions préliminaires auxquelles tout athée, j'entends celui qui fait profession d'examiner les choses et de les peser à la balance de la raison, doit nécessairement souscrire (car pour ce qui regarde les autres, ce sont des gens, comme je l'ai déjà dit, qui ne méritent pas qu'on leur fasse l'honneur de disputer avec eux, puisqu'ils ne sont pas moins ennemis de la raison que de la religion); après ces réflexions préliminaires, dis-je, je viens au point principal que je me suis proposé, et j'entreprends de prouver à cet ordre d'incrédules qui se piquent de raisonner, que l'existence et les attributs de Dieu sont des choses non-seulement possibles ou simplement probables, mais des vérités qui peuvent être démontrées par les principes les plus incontestables de la droite raison, d'une manière à convaincre tout esprit libre de préjugés. Or, puisque les personnes à qui j'ai affaire rejettent la révélation et ne veulent reconnaître d'autre tribunal que celui de la raison, je serai obligé de mettre à quartier tous les témoignages de l'Ecriture, toutes les autorités et tous les arguments populaires dont on se sert ordinairement, pour me renfermer dans les bornes étroites et sévères de l'argumentation par les seuls principes de la raison. (CLARKE, *Traité de l'existence de Dieu*, t. I.)

Principales difficultés de l'athéisme.

L'athéisme est une conception monstrueuse, ce n'est point un système régulier. La nature le contredit. Il prend sa source dans les passions les plus basses, non moins funestes à la société qu'à l'individu; il emprisonne le présent, il ne laisse point d'avenir. Cependant l'athéisme se vante d'affranchir l'esprit humain, que la religion, dit-il, asservit; et il va jusqu'à reprocher au déiste lui-même de courber le front devant une idole fantastique. Qui ne croirait d'après cela que l'athéisme, en même temps qu'il livre le cœur de l'homme à la fureur des passions, débarrasse l'esprit de toute entrave? Il n'en est rien, l'athéisme aussi a ses mystères.

L'athéisme a des mystères. — La matière existe, c'est un point de fait que l'athée ne conteste pas : mais il soutient qu'elle n'a point été créée par un être intelligent. Cependant, comme il ne peut dire qu'elle soit à une époque quelconque spontanément sortie du néant, il est obligé de supposer qu'elle n'a jamais commencé. L'éternité de la matière, l'infinité de sa durée, voilà donc le point de départ pour l'athée.

Or, avant de le perdre de vue, ne conviendrait-il pas de demander à l'athée s'il est parvenu à se faire une idée bien nette de ce qu'est en lui-même cet infini en durée que son système présuppose? En a-t-il sondé la profondeur? Non. Qu'il baisse donc aussi la tête devant la majesté de l'infini, puisque dès le premier pas il est lui-même arrêté.

Ira-t-il ensuite bien loin sans rencontrer d'autres obstacles? S'il s'en flatte, il sera trompé, car l'idée de l'infini en durée entraîne après soi bien des difficultés.

L'infini en durée est une source de mystères. — En effet la durée ne s'offre à l'esprit que sous l'apparence de quelque chose qui flue perpétuellement. D'abord on la voit dans l'avenir; elle s'avance graduellement, traverse le présent comme un trait pour entrer dans le passé, puis elle s'éloigne à jamais. Que si l'esprit voulait concevoir l'idée d'une durée passée qui n'aurait jamais été présente, ou d'une durée à venir qui n'arrivera jamais à être présente, il s'embarrasserait dans ses propres pensées, et il échouerait indubitablement. Cependant, on ne saurait se représenter une durée infinie, sans y voir d'une part une durée passée qui n'a jamais été présente et d'autre part une durée à venir qui ne deviendra jamais présente, puisqu'autrement il serait possible de trouver un commencement, ou bien de marquer une fin, à une durée qui ne doit avoir ni commencement, ni fin. Le système embrassé par l'athée ne marche donc pas aisément.

Mais peut-être n'est-ce pas entrer dans l'idée que se fait l'athée de l'éternité, que de supposer qu'une durée infinie ne peut avoir de commencement ni de fin; car, si je demande à l'athée depuis quand ce monde existe, il me répond qu'il y a un temps infini que le monde est ce qu'il est; voilà donc une durée infinie qui est maintenant épuisée. Si je demande ensuite à l'athée combien de temps ce monde durera encore, il me répond qu'il doit encore exister pendant un temps infini; voilà donc une durée infinie qui commence d'aujourd'hui. Ainsi l'athée est du nombre de ceux qui voient dans la durée deux infinités; il pourrait même y en remarquer trois.

En effet, lorsqu'on jette les yeux sur le passé, on voit une durée sans commencement; lorsqu'on porte ensuite les yeux du côté de l'avenir, on voit se développer devant soi une durée sans fin, et lorsqu'on réunit ces deux espèces de durée, on arrive à concevoir l'éternité pleinement. Que reste-t-il alors dans l'esprit? Trois idées distinctes. La première est celle d'une durée passée qui remonte à l'infini; la seconde, celle d'une durée à venir qui va se perdre d'un autre côté dans l'infini; la troisième enfin, celle d'une durée éternelle qui embrasse le passé et l'avenir, en plongeant de part et

d'autre dans l'infini. La première de ces durées est infinie, car elle est sans commencement ; la seconde l'est également, puisque c'est une durée sans fin ; et la troisième l'est aussi, c'est une durée sans commencement ni fin. Dira-t-on, cependant, qu'il y a là deux infinis différents? Cette proposition étonnerait avec raison.

Car l'idée de l'infini n'est rien moins qu'une idée relative. Au delà, il n'est plus possible de rien concevoir ; en deçà, l'on n'y est pas encore ; il n'y a donc qu'un infini. Cependant, voilà que la durée nous présente tout à la fois trois idées distinctes, à chacune desquelles doit se rattacher l'idée de l'infini. C'est, d'une part, une durée qui remonte dans le passé par un prolongement infini ; d'autre part, c'est une durée qui se déroule dans l'avenir en fuyant d'une fuite éternelle ; enfin, c'est l'éternité qui embrasse l'une et l'autre, échappant à notre prise par une double issue.

Athée qui prétendez tout soumettre au jugement de votre *raison*, essayez donc, je vous prie, de nous rendre compte de ce qui s'offre ici. D'une part, un seul infini ; d'autre part, trois durées qui sont infinies et qui ne se confondent pas.

Direz-vous que l'éternité est le vrai, le seul infini en durée, infini que l'instant présent divise pour nous en deux parties, dont l'une se compose de tout ce qui est passé ; et dont l'autre se compose de tout ce qui est à venir? Mais que répondrez-vous, lorsque je vous demanderai ce que seront ces mêmes parties qu'il m'est impossible de confondre? Seront-elles finies, ou seront-elles infinies. Vous ne diriez sans doute pas qu'elles seront finies, puisqu'il vous est impossible de ne pas voir que des parties qui seraient finies ne pourraient pas faire un tout infini. Vous êtes donc forcés de convenir qu'elles seront infinies ; dès lors se présentent toujours ces trois durées infinies que nous avons distinguées. Ainsi la difficulté n'est point résolue, même elle se présente plus grande que jamais ; puisqu'en rapprochant et comparant entre elles ces trois durées infinies, vous nous donnez lieu de remarquer que l'éternité, qui est un tout par rapport aux deux autres, ne peut être considérée pourtant comme plus infinie ou que la durée passée ou que la durée à venir, prise séparément.

Mais comment serait-il possible, allez-vous dire, d'imaginer que la moitié puisse être égale au tout? Et comment serait-il possible, répliquerai-je, que la moitié de l'infini puisse être autre chose qu'un infini? Une quantité finie prise deux fois ne fera jamais un infini ; donc la moitié de l'infini ne peut pas être une quantité finie. Qui ne sent d'ailleurs l'absurdité qu'il y aurait à mettre des bornes, je ne dis pas, à la moitié, mais au tiers, au quart, au sixième, en un mot, à une partie quelconque de l'infini? Mettre des bornes à cette partie, ne serait-ce pas en mettre au tout? Il est donc clair que ces idées de tout ou de partie doivent ici se confondre et se réunir dans l'infini.

Ainsi ce n'est pas seulement le missionnaire de l'Évangile qui propose des mystères, mais l'apôtre de l'incrédulité prêche lui-même une doctrine qui en est pleine ; car il ne serait pas difficile de faire voir que l'athéisme, obligé de présenter en se développant trois durées infinies très-distinctes dans une seule et même éternité, a aussi son mystère de la Trinité.

Suite du même sujet. — Que si ces réflexions paraissaient trop subtiles à certains esprits, il serait possible de descendre à des considérations plus sensibles, mais non moins décisives, sur le point que nous examinons. Nous dirions donc à ceux-ci : le soleil vient de se cacher sous l'horizon ; demain il se lèvera pour disparaître à la fin de la journée, quelques minutes plus tard qu'aujourd'hui ; or, en nous transportant, vous et moi, par la pensée à cette heure à venir, il se trouvera que nous aurons avancé d'un pas dans la carrière de la vie, nous aurons vieilli d'un jour. Mais le monde aura-t-il lui-même vieilli, ou, pour se servir d'expressions plus justes, le monde aura-t-il lui-même pris un degré d'accroissement en durée? Sans nul doute, allez-vous me dire, et, en effet, c'est l'idée qui se présente naturellement, n'y ayant guère moyen d'imaginer que la même durée que l'on va compter, ne soit qu'un néant de durée pour un être coexistant! Cependant, réfléchissez : vous supposez que le monde a toujours existé, vous vous trouvez par là conduit nécessairement à conclure que demain la durée du monde n'aura nullement augmenté? De combien, en effet, pourriez-vous supposer que cette durée ait augmenté? D'un millième, par exemple? Mais ce serait me donner à entendre que le monde jusque-là n'aurait duré que mille jours ; puisqu'un seul jour ajouté à mille jours déjà comptés doit donner effectivement une augmentation d'un millième. Reculez-vous alors en réduisant cette augmentation à un dix-millième, à un cent millième, à un millionième? J'en conclus aussitôt que le monde n'a duré que dix mille, que cent mille, qu'un million de jours ; et comme ce raisonnement s'applique évidemment à toutes les suppositions que l'on peut faire ; comme il est facile, en effet, de s'assurer que toute appréciation qui serait faite de cette augmentation prétendue, ne serait qu'une limitation implicite de cette même durée que vous dites illimitée, vous arrivez nécessairement, et quoi que vous fassiez, à cette proposition dont votre raison s'offense, que le jour de demain n'ajoutera rien à la durée du monde.

Un moment, direz-vous, ce n'est pas de la sorte qu'il faut l'entendre ; rien n'empêche de dire qu'à chaque jour qui s'écoule, la durée du monde s'augmente, sinon d'une quantité appréciable et déterminée, au moins d'une quantité infiniment plus petite ; alors plus de difficulté, plus de contradiction ; tout se met en harmonie. La durée du monde s'accroît sans cesse, parce que chaque jour

est suivi d'un autre jour qui se joint à ceux qui l'ont précédé; mais chacun de ces accroissements, quand on les considère par rapport au tout, n'est plus qu'un infiniment petit, parce que la durée totale du monde, étant elle-même infinie, ne peut avoir un rapport fini avec l'un des éléments qui la composent. Ainsi tout s'explique naturellement.

Mais est-ce bien là résoudre la difficulté? Non, c'est la voiler seulement; puisqu'en disant que la durée du monde s'accroît chaque jour d'une quantité infiniment petite, c'est dire en termes approximatifs que cette même durée ne s'accroît pas du tout.

Qu'est-ce, en effet, qu'une quantité infiniment petite? C'est une quantité dont on ne saurait former un tout qu'en la prenant une infinité de fois; ainsi, par exemple, un nombre infiniment petit, c'est celui qu'on ne peut rendre égal à l'unité qu'en épuisant l'infini. Qu'on le multiplie autant qu'on voudra, il est toujours aussi loin de son terme, toujours à une distance infinie de ce terme; qu'on le prenne une fois, ou qu'on le prenne un million de fois, il est toujours le même à l'égard de l'unité; il n'en est ni plus ni moins rapproché. Or y a-t-il une fraction assez petite, y a-t-il un nombre assez délié pour remplir exactement ces conditions? Qu'on cherche, on verra qu'il n'y a qu'un zéro qui puisse offrir tous les caractères. Zéro est effectivement à une distance infinie de l'unité; zéro multiplié par quelque nombre que ce soit, n'arrive point à l'unité, et même n'en approche pas. Pris une fois, pris une million de fois, c'est toujours à l'égard de l'unité la même chose. Zéro est donc infiniment petit par rapport à l'unité. Il est donc vrai de dire que zéro est à l'unité ce que l'unité est à l'infini; et que tout ce qui sera vrai de zéro considéré par rapport à l'unité, sera vrai de l'unité elle-même considérée par rapport à l'infini. Or il est aisé de voir qu'on peut ajouter mille zéros à l'unité, sans que cette unité augmente en rien de valeur. Un plus zéro, un plus deux zéros, un plus mille zéros, c'est toujours un. On peut donc aussi ajouter à l'infini mille unités, sans que cet infini en reçoive le moindre accroissement. Ainsi l'unité s'anéantit devant l'infini, ainsi les jours, les années, devant l'éternité. Que sera-ce donc que le jour de demain, par rapport à cette durée infinie qui l'a précédé? Rien absolument.

Que répondrez-vous donc quand je vous demanderai de nouveau si le jour de demain est quelque chose, ou bien s'il n'est rien? Considéré en lui-même, il paraîtrait que c'est quelque chose; considéré dans l'éternité, ce n'est plus qu'un pur néant. Donc, tout à la fois, et suivant le point de vue sous lequel on le considère, il est quelque chose et il n'est rien; ou, en d'autres termes, il est et il n'est pas. Mais quel langage est celui-ci? Qui pourrait se flatter de l'entendre? Quoi donc! l'être ne serait-il qu'une relation? Peut-on, par rapport à une chose, être, et, par rapport à une autre, n'être pas? Impossible, direz-vous; il y aurait absurdité, contradiction, dans une semblable manière de voir. Tâchez donc alors de nier soit l'une, soit l'autre des deux propositions. Tâchez de montrer que l'unité, par elle-même, n'est rien, ou de faire voir que l'unité est quelque chose dans l'infini, car, c'est là le seul moyen de faire disparaître la contradiction. Que si ces deux vérités cependant subsistent simultanément; que si elles résistent à tous les efforts qu'on ferait pour les renverser; que s'il n'est aucun moyen de contester l'une ou de combattre l'autre, alors il faut reconnaître que, dans un certain ordre d'idées, la vérité peut être là où la raison croit voir les plus fortes apparences de la contradiction.

L'infini, en ce qui regarde l'espace, est une source de mystères. — Et ce n'est pas seulement en sondant les profondeurs de l'éternité que cette conséquence se présente, car elle s'offrira de même à celui qui voudra sonder les abîmes de l'immensité.

Qui s'arrêtera en effet à considérer cette immensité que le plan de l'horizon coupe en deux parties qu'on ne saurait dire égales, et qu'on ne peut pas dire non plus inégales, sera frappé de voir encore ici trois infinités distinctes, et cependant une seule immensité. Qui mettra ensuite cette même immensité en rapport avec l'espace qu'occupe le globe terrestre, trouvera que ce dernier espace, considéré en lui-même, est un tout; considéré dans l'espace infini, n'est rien; en sorte que l'espace infini ne souffrirait pas de diminution si le premier en était retranché, et n'éprouverait aucune augmentation s'il venait à y être ajouté.

L'immensité est donc, comme l'éternité, une source de mystères; or l'athée les rejettera-t-il? Il le voudrait, mais il ne le peut; car, en ôtant à Dieu l'éternité et l'immensité, l'athée se trouve obligé d'en faire don à la matière; et par suite, il se trouve entraîné à des conséquences qu'il n'est pas le maître d'éviter. Comment donc peut-il se croire fondé à arguer la religion de fausseté, sur le motif seulement qu'elle propose à croire des choses incompréhensibles? Son système, en se développant, n'en offre-t-il pas de toutes semblables?

Distinctions essentielles entre ce qui est mystère et ce qui est absurdité.

De toutes ces vérités, au surplus, qui se rattachent à l'infini, et auxquelles un raisonnement bien établi peut conduire, il n'en est aucune que l'on pût, avec juste raison, et en y réfléchissant mûrement, qualifier de proposition absurde. Ces vérités sont très-relevées, sans doute; elles sont mystérieuses; elles sont incompréhensibles; mais elles ne portent pas le cachet de l'absurdité. Ceci a besoin d'être approfondi.

Pour qu'une proposition soit absurde, il faut qu'elle offre à réunir deux idées qui se repoussent; pour qu'un raisonnement puisse être taxé d'absurdité, il faut qu'il offre à affirmer deux propositions qui s'excluent:

or il n'y a pas moyen, lorsqu'on examine avec soin les diverses propositions qui dérivent réellement des données qu'on a sur l'infini, d'y reconnaître cette contrariété, ni cette opposition.

Ce n'est pas qu'au premier moment notre esprit ne croie l'y voir; mais c'est par suite d'une erreur à laquelle il se laisse aller par défaut de réflexion; c'est en voulant, mal à propos, et en suivant une fausse raison d'analogie, appliquer, à ce qui tient à l'infini, des règles qui ne sont vraies que par rapport au fini.

Ainsi, notre esprit étant imbu de cette idée qu'un nombre fini, quelque énorme qu'il soit, ne peut manquer d'être augmenté si on y ajoute l'unité; lorsque ensuite s'offre à nous cette autre vérité que l'unité s'efface et devient zéro dans l'infini, nous sommes tentés de la rejeter comme n'étant qu'une absurdité manifeste, sans faire attention que nous ne sommes portés à en juger de la sorte que par une raison d'analogie qui est ici très-fautive.

Si nous nous bornions, dans tous les cas du même genre, à dire qu'une vérité de cette espèce est de nature à étonner l'esprit, qu'elle est inconcevable, qu'elle est bien *au-dessus de la raison*, ce serait ne rien dire qui ne fût très-juste. Mais nous ne nous contentons point de parler ainsi; nous disons hautement que c'est une proposition absurde; nous soutenons qu'elle est *contre la raison;* or, c'est en cela que nous errons (47).

Oui, sans doute, elle serait *contre la raison*, si elle tendait à faire croire que l'unité doit s'effacer devant une quantité finie, car alors elle serait en pleine contradiction avec une vérité bien connue qui dit précisément le contraire. Mais ce n'est point là ce qui résulte de la proposition; elle établit que l'unité s'efface devant l'infini et pas autre chose; il serait donc difficile de la mettre en opposition avec une vérité connue, sans confondre deux choses aussi distinctes que le sont, par leur nature, le fini et l'infini. Rien n'empêche, en effet, qu'on ne puisse affirmer simultanément *d'une part*, que l'unité a toujours un rapport quelconque avec les quantités finies, — et *d'autre part*, que l'unité s'efface entièrement devant l'infini, et qu'elle n'a aucun rapport avec lui; car ces deux vérités peuvent très-bien subsister ensemble sans s'exclure; il en résulte seulement que ce qui est vrai du fini ne l'est pas également de l'infini; or, en cela, il n'y a rien qui répugne, et conséquemment, l'absurdité s'évanouit.

Il en est de même de toutes les propositions que nous avons déduites, et il en serait de même de celles qu'on déduirait encore des données qu'on a sur l'infini. Elles n'ont, à nos yeux, une fausse apparence d'absurdité qu'en ce que nous sommes naturellement portés à les rapprocher de certaines vérités connues, qui semblent avoir avec elles de l'analogie, et qui paraîtraient devoir les exclure.

Pourquoi, en effet, sommes-nous choqués d'entendre dire que trois durées infinies très-distinctes se perdent et se confondent dans l'idée d'un seul infini, sinon parce que nous avons l'esprit fortement empreint de cette vérité que le nombre *un* n'est pas le nombre *trois?* Pourquoi notre esprit s'effarouche-t-il quand on vient lui proposer cette autre vérité, que l'infini et ses parties ne sont qu'un même infini, sinon parce que nous tenons pour incontestable, en l'appliquant aux choses finies, le principe que la partie est plus petite que le tout? En y réfléchissant toutefois, je le répète, il serait possible de s'assurer que ce qui semblait absurde d'abord n'est qu'incompréhensible.

Or, ces deux termes sont loin d'être synonymes; car ce qui est absurde est nécessairement faux, et, conséquemment, doit être nié; mais ce qui est inconcevable peut être vrai, et, par conséquent, n'est pas à rejeter sans examen. Ce qui est absurde est *contre la raison*, ce qui est inconcevable seulement est *au-dessus*, ou, si l'on veut, au delà de *la raison*; voilà ce qu'il ne faut jamais perdre de vue. Or toutes les vérités qui tiennent à l'infini sont de cet ordre. Il est vrai qu'au premier coup d'œil elles peuvent paraître absurdes; mais elles ne le sont point; seulement elles sont incompréhensibles. Il est donc sage, *quand, du reste, la certitude en est clairement établie*, de les recevoir sans tenter de les approfondir; car il faut par avance être et demeurer convaincu qu'où l'infini entre pour quelque chose, là aussi il est nécessaire qu'il y ait des mystères.

Et c'est ici qu'il importe de faire sentir le faible de l'athéisme, attendu que l'athée se trouve être dans l'impossibilité de faire voir que, dans les suppositions sur lesquelles il établit les points principaux de sa doctrine, il n'y ait qu'une simple apparence d'absurdité.

Nous allons le démontrer en examinant, dans ce qu'il a de particulier, le système de l'athée; car il n'a été question encore que des points sur lesquels il peut être d'accord avec une certaine classe de Théistes (48), tout ce que nous avons dit de l'éternité et de l'immensité leur étant commun. Arrivons donc à ces dogmes qui sont propres à l'athéisme et qui le distinguent de tout autre

(47) Cette distinction est de Leibnitz (*Discours sur l'accord de la Foi avec la raison*, imprimé en tête de la *Théodicée.*) Je la crois fondamentale en ces matières. Ce n'est point du tout une subtilité : ce qui est *au-dessus de la Raison* n'est qu'obscur; ce qui est *contre la Raison* est absurde. Dans le premier cas, nous raisonnons sur des choses que nous ignorons *en partie* et *qui échappent à la prise de l'intelligence;* dans le dernier, sur des choses que nous savons et qui sont manifestement à notre portée. Là, nous ne pouvons qu'INDUIRE, c'est-à-dire conjecturer avec plus ou moins de vraisemblance; ici, nous pouvons CONCLURE avec certitude.

(48) Ce sont ceux qui admettent dans l'éternité l'idée de succession et dans l'immensité celle d'étendue.

système ; or, je dis que nous les trouverons marqués du cachet de l'absurdité.

L'idée d'une suite infinie d'êtres qui naissent les uns des autres, sans une cause originelle, est absurde.

L'athée rejette l'idée d'un être indépendant, par qui tous les autres êtres auraient été produits, et alors il est obligé de supposer que ces êtres tirent leur origine les uns des autres dans une progression qui remonte à l'infini. Mais cette succession, imaginée par l'athée, d'êtres dépendants qui se sont produits les uns des autres à l'infini, sans aucune cause originelle d'où ils procèdent, ne présente à l'esprit que l'idée d'une *suite d'effets sans cause*, et, dès là, elle constitue une absurdité.

La raison le dit : un exemple va le rendre sensible. Supposons une chaîne qui descende du ciel pour arriver jusqu'à terre. Si l'on demande à quoi cette chaîne est suspendue, il ne suffira pas de répondre que le premier anneau d'en bas est porté par le second, celui-ci par le troisième, ce troisième par le quatrième, et ainsi des autres ; mais il conviendra d'expliquer ce qui soutient le tout ; car il faut de toute nécessité que le tout soit soutenu. Une chaîne de dix anneaux tombera s'il n'y a pas une force suffisante pour la maintenir ; une chaîne de vingt anneaux se précipitera, s'il n'y a une force double employée au même effet ; en sorte que si l'on veut supposer une chaîne infinie, cette chaîne infinie ne se soutiendra qu'autant qu'il y aura une force infinie, qui la retienne. Or, il en doit être de même d'une chaîne de causes et d'effets ; le dernier de ces effets dépend de la cause la plus prochaine, qui se rattache elle-même comme effet à la cause d'où elle procède ; de telle sorte que si cette chaîne de causes et d'effets est infinie, il y a un effet infini de produit, et il doit y avoir une cause efficiente infinie qui le produise. Reconnaître qu'un effet borné ne peut exister sans cause, et soutenir cependant qu'un effet infini n'a pas besoin de cause, c'est proposer une absurdité aussi grande que celle qui consisterait à dire qu'un poids fini a besoin, pour ne pas tomber, qu'une force proportionnée le soutienne, mais qu'un poids infini peut se soutenir de lui-même sans cela. Ainsi l'idée d'une suite de causes et d'effets sans une cause première présenterait une grande absurdité, et la supposition que cette suite, au lieu d'être finie, serait infinie, loin de rendre la chose moins impossible en soi, ne ferait que la porter au dernier degré de l'absurde.

La difficulté qui se rencontre ici pour l'athée n'est point un mystère, mais une absurdité. — L'athée cherchera-t-il à éluder la force de cet argument en disant que, d'après nos propres principes, ce ne serait qu'un grand mystère, mais que ce ne serait point une absurdité ? D'abord, c'est avoir déjà gagné du terrain que d'avoir réduit l'athée à ne pouvoir défendre son système contre le reproche d'absurdité, qu'en acceptant des mystères. Ensuite, il faut examiner si l'athée est fondé à prétendre que son système, d'après nos propres principes, ne renferme pas d'absurdité.

Il résulte bien à la vérité des principes que nous avons posés, que lorsque l'esprit se trouve placé entre deux propositions qui sembleraient contradictoires, mais *qui paraissent en même temps l'une et l'autre démontrées*, il ne faut pas se hâter de rejeter comme absurde, soit l'une, soit l'autre de ces propositions. Mais il convient avant tout de s'attacher à reconnaître s'il n'entrerait pas dans l'une d'elles quelques notions de l'infini ; car si cette notion y entre, et si en même temps les deux propositions sont exactement et clairement établies, l'esprit ne peut se refuser à les admettre simultanément, bien qu'elles aient l'air de se contredire ; puisqu'il est à croire que cette contradiction n'est alors qu'apparente, n'étant pas possible que deux vérités se contredisent réellement. Si donc l'athée *prouvait* qu'une suite infinie d'effets a toujours existé sans cause, je l'admettrais à soutenir qu'y ayant ici une notion de l'infini renfermée dans la proposition, cette proposition ne doit pas être rejetée comme absurde, bien qu'elle soit en opposition directe avec l'axiome qui dit qu'il ne peut y avoir d'effet sans cause. Mais l'athée démontre-t-il rigoureusement qu'il y a réellement une suite infinie d'effets sans cause originelle ? Pas le moins du monde. Il le pose en hypothèse, il se contente de le supposer. Il n'est donc pas dans le cas de se prévaloir de nos principes pour couvrir et défendre son système ; et il doit rester sans réponse toutes les fois qu'on lui dit : « Vous concevez qu'il est absurde de supposer un effet qui n'aurait pas de cause ; vous devez convenir qu'il serait encore plus absurde d'imaginer une suite finie d'effets qui n'émaneraient pas d'une première cause ; convenez donc aussi qu'il serait infiniment absurde de poser l'hypothèse d'une suite infinie d'effets qui ne se rattacheraient pas à quelque cause originelle. »

La position du théiste est toute différente. Le théiste, en s'appuyant fortement sur ce principe que tout effet suppose une cause, remonte facilement à une cause première qui existe par elle-même. Ainsi son système repose sur une vérité inébranlable, il porte sur un axiome que ses adversaires eux-mêmes ne contestent pas. Il est vrai que, lorsque le théiste veut ensuite approfondir la nature de cette cause première et concevoir l'idée de l'existence par soi-même, son esprit se trouble à la vue de profondeurs impénétrables, et il s'embarrasse bientôt dans des contradictions *apparentes* qui l'arrêtent ! . . . Mais ces contradictions proviennent uniquement de ce qu'en raisonnant sur la cause originelle et première, notre esprit serait tenté de mêler sans cesse à ce qui s'en dit quelque idée fausse d'antécédent, quelque supposition vague d'un principe antérieur ; il sera donc toujours possible au théiste, en purgeant l'idée de la cause pre-

mière de ce que l'imagination pourrait y faire entrer d'hétérogène (et quoiqu'il ne soit pas donné à l'esprit humain de concevoir comment il se peut qu'un être trouve en soi le principe qui le fait être), d'écarter les apparences de la contradiction. Ainsi le théisme offre à l'esprit des vérités mystérieuses; mais il ne s'appuie pas comme l'athéisme sur des absurdités.

L'athée ne peut rendre raison ni de l'origine du mouvement, ni de sa détermination, ni de son degré.

Je dis *des absurdités*; et ce n'est pas seulement quand il parle de la cause première que l'athée tombe dans l'absurde; mais il marche constamment, pour ainsi dire, d'absurdités en absurdités.

Demandez à l'athée quelle est l'origine du mouvement. Pour n'avoir pas à convenir que le mouvement a été produit par un Etre intelligent et éternel, qui ensuite a donné à d'autres êtres intelligents la faculté de le produire, il vous dira que le mouvement existe de toute éternité en vertu d'une communication à l'infini, ou bien il vous apprendra que le mouvement existe nécessairement et par lui-même, ne vous laissant ainsi que le choix entre deux absurdités.

Car de supposer une suite infinie de mouvements qui existeraient sans cause intérieure ni extérieure de leur existence, c'est, comme il est facile de l'induire de ce qui vient d'être dit tout à l'heure, poser une hypothèse insoutenable. Il serait donc inutile d'insister sur le vice de cette première explication.

A l'égard de celle qui consiste à donner au mouvement une existence nécessaire, et à faire de ce même mouvement une des qualités essentielles de la matière, on nous permettra quelques observations (49).

Le mouvement n'est point essentiel à la matière. — On ne concevrait pas de la matière sans étendue, mais on peut concevoir très-bien de la matière sans mouvement. D'où peut naître cette différence? Elle vient uniquement de ce que l'étendue est une des qualités essentielles de la matière dans son état ordinaire et naturel, au lieu que le mouvement n'est pour la matière qu'une qualité purement accidentelle. Prenons garde qu'il ne s'agit point ici de décider la question de savoir s'il y a ou non effectivement quelque partie de la matière qui soit en repos; mais qu'il s'agit simplement de se convaincre qu'on peut, sans tomber dans la contradiction, mettre en supposition ce repos; or il n'y a pas de doute qu'une pareille supposition ne soit très-admissible.

Ainsi le mouvement n'est point essentiel à la matière; par elle-même, la matière est indifférente au repos et au mouvement.

D'ailleurs, si le mouvement était vraiment essentiel à la matière, il en serait inséparable, il serait incommunicable: or le contraire à chaque instant se remarque; le mouvement en effet s'acquiert et se perd; tantôt le corps qui était en mouvement s'arrête, tantôt le corps qui était en repos commence à se mouvoir; ce sont des changements, des modifications sans fin. Le mouvement n'est donc pas de l'essence des corps, puisque rien de ce qui est essentiel ne peut être acquis ni perdu.

La détermination du mouvement ne peut venir que d'une cause étrangère à la matière. — L'athée dira-t-il que chaque portion de la matière, si elle n'est pas toujours en mouvement, a du moins une tendance nécessaire et toujours égale à se mouvoir? Alors il faudra que l'athée nous apprenne dans quel sens cette prétendue tendance s'exerce. Est-ce à gauche, est-ce à droite? est-ce de bas en haut, est-ce de haut en bas, n'étant pas possible de concevoir aucun mouvement, ni même aucune tendance au mouvement, qu'on ne conçoive en même temps quelque direction qui en marque le but? Or, l'athée assurera-t-il que chacune des portions de la matière est portée à se mouvoir dans tous les sens à la fois? Ce serait implicitement affirmer que ce prétendu effort au mouvement, qu'il dit être nécessaire en soi et essentiel à la matière, ne saurait avoir d'autre fin et d'autre résultat que de fixer chacune des portions de la matière dans un repos absolu, attendu qu'un corps sollicité par une égale force à se mouvoir dans tous les sens à la fois, par cela même serait nécessité à rester éternellement en place. Ainsi il faut mettre de côté l'idée d'un effort au mouvement qui s'exercerait également de tous les côtés à la fois. Reste donc la supposition d'un effort au mouvement agissant dans un sens déterminé. Or elle ne saurait tirer non plus l'athée d'embarras, n'y ayant rien dans la matière qui ait pu, comme matière, la déterminer en vertu d'une nécessité de nature et d'essence à se mouvoir à droite plutôt qu'à gauche; en ligne droite plutôt qu'en ligne circulaire; en sorte que, s'il y a eu quelque chose de déterminé sur ces différents points, il faut chercher hors de la matière, et non en elle, la raison de ces déterminations.

Il n'y a de même qu'une cause étrangère à la matière qui ait pu déterminer le degré de son mouvement. — S'il n'y a rien dans la matière qui ait pu la déterminer à se mouvoir nécessairement, et dans tel sens, il n'y a non plus en elle aucun principe nécessaire et essentiel qui ait pu la déterminer à se mouvoir avec tel degré de vitesse. En effet, de toutes les lois qui règlent cette vitesse, il n'en est aucune dont il fût possible de trouver la raison dans l'essence de la matière, comme il n'en est aucune qui ne fût susceptible d'être changée par une supposition qui ne renfermerait point en soi le principe de contradiction. Ainsi, par exemple,

(49) Le lecteur remarquera très-bien que, dans les thèses qui suivent, il s'agit de la matière, c'est-à-dire, de quelque chose qui tombe sous nos sens et sous la prise de tous nos moyens de connaître. Si donc les affirmations de l'athée, au sujet de la matière, sont contraires à l'observation ou à la logique, nous aurons le droit de dire qu'elles sont *contraires*, et non pas *supérieures* à la raison.

il ne répugnerait nullement à l'esprit que les planètes, au lieu de se mouvoir comme elles le font, suivissent à la manière des comètes une direction opposée; que la force qui les fait graviter, au lieu de s'exercer d'après les lois que l'expérience indique, s'exerçât différemment; que le mouvement de ces planètes autour de leur axe, au lieu d'être ce qu'il est, fût plus lent ou plus rapide. Tout cela, en effet, est arbitraire, et on se le figure très-bien tout différent. Ainsi le mouvement, sa détermination, son degré, sont accidentels à la matière, sont surajoutés à la nature des corps; ils ne dérivent pas essentiellement de cette nature; ils peuvent aisément en être détachés par une supposition de l'esprit. Il faut donc traiter de chimérique l'hypothèse d'un principe inhérent, essentiel à la matière, qui la déterminerait nécessairement à se mouvoir, en réglant nécessairement aussi et sa direction et sa vitesse.

L'attraction, si elle est autre chose qu'une hypothèse, ne peut être considérée que comme une cause seconde. — Que l'athée cesse donc de répéter que l'attraction explique tout, et qu'au moyen de ce principe inhérent à la matière, nécessaire comme elle, l'univers s'est mû de toute éternité sans le secours d'aucun moteur étranger. Car nous ferons observer que du moment qu'il est reconnu que le mouvement, sa détermination, son degré, n'ont rien de nécessaire en soi, et que la matière, indifférente à cet égard, est susceptible de recevoir sur ces trois points toutes les modifications possibles; supposer un principe inhérent à la matière, qui ne serait pas distingué d'elle, qui lui serait essentiel, en vertu duquel elle se mouvrait nécessairement, se porterait nécessairement aussi dans telle direction, aurait nécessairement enfin tel degré de vitesse, c'est créer une chimère.

Ce n'est pas que nous ayons positivement le dessein de nier l'existence de l'attraction; car sur le fait de cette existence, nous sommes tout prêts à admettre, si l'on veut, que l'attraction n'est pas simplement une hypothèse. Mais nous entendons contester à l'attraction la qualité de premier principe: et en effet l'attraction, supposé qu'elle ait quelque réalité, supposé en outre qu'elle soit autre chose que la volonté même du Très-Haut agissant immédiatement, ne peut se présenter alors que comme une force physique, laquelle pousse les corps à se mouvoir dans un sens déterminé, et suivant certaines lois. Or, étant incontestable que tout mouvement suppose un moteur, toute détermination une volonté, toute loi un législateur; et n'y ayant rien dans l'attraction, principe aveugle, dépourvu d'intelligence, incapable de volonté, qui réponde aux idées morales que ces trois différents mots rappellent; il s'ensuit qu'il faut chercher hors de la matière le principe du mouvement, la raison de sa détermination, la loi de sa vitesse, et ne voir dans l'attraction (si toutefois l'attraction est autre chose qu'une hypothèse), qu'une cause seconde, ou en d'autres termes un premier effet, qui indique l'existence d'une cause première douée d'intelligence, de puissance et de liberté.

Et cette conséquence à laquelle on arrive si facilement, en ne considérant l'attraction que sous le point de vue général d'une force qui pousse les corps à se mouvoir dans un certain sens, et avec un certain degré de vitesse, se présente plus naturellement encore lorsqu'en considérant l'attraction sous un point de vue plus rapproché, on y découvre une force qui imprime à chaque partie de la matière un mouvement particulier dont la direction et l'intensité peuvent varier sans cesse, en suivant certaines lois immuables. En effet l'attraction, d'après la définition qu'en donne la science, étant une force en vertu de laquelle les corps s'attirent mutuellement, en raison directe de leurs masses, en raison inverse du carré de leur distance, comment pourrait-on imaginer que ce soit une cause dépourvue d'intelligence qui a tracé ces lois admirables, et qui en maintient l'exécution? Qui a pu apprendre à la planète que nous habitons qu'il y a dans l'espace infini et à la distance de plusieurs millions de lieues, un corps lumineux d'un volume qui l'emporte de beaucoup sur le sien? Qui a pu donner des balances pour s'assurer du rapport qui existe entre leurs masses? D'où a pu naître ensuite en elle ce sentiment de déférence qui la porte à se rapprocher du soleil, au lieu de l'attendre? Qui lui a imprimé le mouvement, sans lequel, et nonobstant tout désir qu'elle aurait formé, elle serait restée éternellement en repos? Qui lui a tracé sa route à travers les espaces infinis, de manière à ce qu'elle ne s'égare pas? Qui l'a aidée à choisir le degré de vitesse qu'elle devait prendre, et à calculer pour chaque moment le degré d'accélération que doit recevoir cette vitesse? Personne, dit l'athée, c'est de son propre fonds qu'elle tire tout, c'est d'elle-même et par l'effet d'une énergie qui lui est propre, qu'elle agit et qu'elle se règle. Ainsi il ne s'agit plus seulement de se persuader que la matière est mue d'elle-même, dans une direction que rien n'a déterminée par avance, avec une vitesse dont le degré non plus n'a été réglé par rien; mais il faut encore, pour entrer dans les vues de l'athée par rapport à l'attraction, supposer que des corps qui n'ont ni vie, ni intelligence, ni sentiment, se sentent mutuellement, se cherchent et s'attirent réciproquement, jugent respectivement et avec une exactitude parfaite de leur densité; calculant les degrés variables de leur vitesse avec une précision que n'atteindrait pas le géomètre le plus exercé; en un mot sont capables d'opérations qui demanderaient un sentiment fin et délicat, et des facultés intellectuelles éminemment élevées. Il est donc bien certain que le système de l'athée, relativement au mouvement, ne paraîtra jamais plus absurde que lorsqu'il l'appliquera à l'attraction.

Il y a d'autres mouvements que ceux qui

sont déterminés par la force d'attraction. — Au surplus, il n'est pas inutile de faire observer, en finissant, que cette attraction qu'on veut faire considérer comme la cause de tous les mouvements en général, et comme contenant la raison de tous les phénomènes célestes en particulier, est insuffisante et laisse au contraire beaucoup à désirer sous l'un comme sous l'autre de ces deux rapports. Par exemple, cette boule que je tiens à la main, si elle était abandonnée à elle-même et soumise à la loi de l'attraction seulement, tomberait à mes pieds et suivrait en tombant une ligne verticale; mais, au lieu de la laisser tomber naturellement, je conçois l'idée de la lancer en la dirigeant suivant une ligne inclinée sur une autre boule placée à quelque distance de là. Emportée par le mouvement qu'elle vient de recevoir de moi, la boule que j'avais à la main traverse un espace assez long, va frapper la boule qui était en repos, la met en mouvement, et par l'effet du choc s'arrête; certes il serait difficile d'attribuer tous ces effets à la force de l'attraction, et il n'est pas possible de méconnaître ici l'intervention d'un agent dont le concours a modifié les lois de la pesanteur.

D'un autre côté, l'observation du cours des astres conduit également à reconnaître que la force de gravité n'est pas la seule qui agisse sur les corps célestes, et que le mouvement d'accélération n'est pas le seul qui leur soit imprimé; car le système du monde ne peut s'expliquer qu'à l'aide d'une supposition qui introduit différents mouvements qui se combinent. C'est ainsi qu'on découvre, par exemple, que notre planète est entraînée par un mouvement accéléré vers le soleil, auquel elle irait se réunir indubitablement, si un second mouvement dans une direction presque perpendiculaire à la première ne modifiait le précédent et ne faisait décrire une courbe à la planète, qui, d'un autre côté, par l'effet d'un troisième mouvement, tourne en vingt-quatre heures sur son axe. Or, quand on voudrait un moment, en fermant les yeux sur les contradictions nombreuses que présente un semblable système, accorder à l'athée que le premier de ces mouvements, qui est l'effet de la gravitation, est non-seulement *naturel* (50), mais *essentiel* à la matière: il ne serait point affranchi pour cela, de la nécessité de remonter à une cause étrangère pour expliquer les phénomènes que la terre offre dans ses positions diverses, puisque l'attraction ne pourrait servir à rendre raison ni du mouvement que reçoit la terre dans la direction de la tangente de son orbite, ni de celui que produit la révolution diurne de la terre sur elle-même.

Il faut donc tout à la fois s'élever contre l'expérience et contre la raison pour expliquer le mouvement, sa direction, son degré, sans vouloir admettre de premier moteur (51).

L'athée n'est pas plus heureux dans ses explications pour rendre raison de la formation du monde que dans celles qu'il donne sur l'origine du mouvement et ses modifications. — Quelque absurde que soit l'opinion de l'athée sur l'origine du mouvement et sur le principe de ses déterminations, il est cependant vrai de dire que ce n'est point encore dans les explications qu'il donne à ce sujet que se manifeste le plus clairement sa mauvaise foi, mais c'est lorsqu'il entreprend d'expliquer l'ordre et l'arrangement de l'univers, en rejetant l'idée d'un Ordonnateur suprême qui a disposé les choses, et qui veille à leur conservation. Car, s'il est permis quelquefois à celui qui s'égare en suivant les routes difficiles d'une métaphysique transcendante, de faire valoir sa bonne foi, cette ressource ne peut être donnée à celui qui se jette volontairement dans une voie d'erreurs et de mensonges, pour éviter de rencontrer la vérité. Or, à moins que d'être stupide autant que la brute, il n'est pas possible à l'homme, à la vue du spectacle magnifique de la nature, de se défendre d'un sentiment d'admiration qui le ramène à l'idée d'un Etre intelligent et puissant, dont la main habile autant que forte produit tous ces effets admirables. C'est ce que l'ignorant lui-même conçoit. Quant à l'homme instruit, qui pénètre plus avant que les autres dans les secrets de la nature, et qui, dans chaque découverte qu'il fait, trouve un nouvel argument à faire valoir en faveur de la haute sagesse de celui qui préside à ses lois; s'il le méconnaît, il est plus inexcusable que tout autre. Ce n'est donc pas ordinairement l'égarement de l'esprit, mais c'est le plus souvent la corruption du cœur qui fait les athées qui raisonnent. Aussi, quand ils cherchent à voiler sous le manteau de la philosophie les désordres d'une vie licencieuse, et à cacher sous l'apparence d'un langage hardi les inquiétudes d'une conscience bourrelée et d'un esprit agité, leur mauvaise foi perce, et leurs discours manquent de cette force que donne la conviction

(50) Ce qui est *naturel* dépend de la volonté de l'Ordonnateur suprême; il n'en est pas de même de ce qui est *essentiel*, c'est-à-dire de ce sans quoi la chose ne saurait être conçue. Ainsi Dieu ne peut faire un cercle carré, etc., etc.

(51) L'homme de génie qui a découvert la grande loi de l'attraction, Newton, en expliquant la vraie méthode qu'il convient de suivre dans la philosophie naturelle, dit en propres mots :

« L'essence de cette philosophie consiste à raisonner sur les phénomènes sans s'appuyer sur des hypothèses et à conclure les causes d'après les effets, *jusqu'à ce qu'on remonte ainsi à une* CAUSE PREMIÈRE, *à la première de toutes les causes*, QUI CERTAINEMENT N'EST POINT MÉCANIQUE... Ne paraît-il pas, d'après les phénomènes, qu'il existe un DIEU *immatériel, vivant, intelligent, partout présent?* etc., etc. (*Biog. Univ.*, article *Newton*, par M. BIOT, t. XXXI, p. 178.

Nous sommes de ceux qui ne se piquent point d'en savoir plus que Newton sur la loi d'attraction universelle.

personnelle à celui qui cherche à persuader.

Il y a un ordre qu'on ne peut méconnaître. — Par exemple, l'athée croit-il bien véritablement ce qu'il avance, quand il dit que les mots d'arrangement, d'ordre, d'harmonie, sont des mots vides de sens, et que, pour l'homme, il n'y a d'ordre quelque part que là où les choses se terminent à son propre avantage? Ignorerait-il donc que les Romains admiraient le génie d'Archimède, au moment même où ce génie s'exerçait le plus à leurs dépens? L'athée, d'ailleurs, ne serait-il pas le premier à s'étonner, s'il entendait quelque naturaliste soutenir que l'organisation du crocodile est moins parfaite que celle du chien, attendu que l'un dévore les hommes et que l'autre les défend?

Il n'y a pas besoin de connaître le tout pour s'assurer qu'il y a un Ordonnateur suprême. — Aussi l'athée, en d'autres circonstances, avoue-t-il que le mot d'*ordre* a dans la langue un sens particulier, qui est distinct de celui qu'on attache au mot d'*utilité;* mais il ajoute aussitôt qu'on ne peut bien juger si l'ordre existe, que lorsqu'on a une idée du tout. Or il s'en faut bien que l'homme, placé au milieu de l'univers, en atteigne les limites et puisse juger de l'ensemble : il lui est donc impossible (conclut hardiment l'athée) de décider si l'univers est ou n'est point ordonné. Mais quoi! pour juger que l'œil a été fait avec un art infini, et que l'oreille est un chef-d'œuvre admirable, sera-t-il donc indispensable d'aller chercher ce qui se passe au delà des astres, et faudra-t-il avant tout s'assurer s'il y a des habitants dans la lune? Il est très-vrai que l'esprit de l'homme est trop étroit pour embrasser le grand tout, et trop faible aussi pour pénétrer bien avant dans les choses qu'il connaît. Mais il y a des objets qui sont à sa portée et qu'il saisit. On objectera que ces objets ne sont que des parties dans le grand tout. Oui; mais il faudra convenir que chacune de ces parties, considérée en elle-même, représente à son tour un tout. L'homme, par exemple, qui n'est qu'une partie dans le grand tout, est lui-même un tout quand on le considère par rapport aux diverses parties dont il se compose; et ces parties à leur tour sont formées d'autres parties qui se combinent. Il est donc possible à l'homme, sans sortir du cercle dans lequel se renferme son intelligence, et en étudiant seulement les choses qui se rapprochent le plus de lui, de remarquer les divers rapports qui existent entre les parties et le tout, comme aussi les rapports qui existent entre les parties elles-mêmes; d'où se forme ensuite dans son esprit la conviction qu'une intelligence supérieure a présidé à l'arrangement de toutes ces choses. Ainsi, sans connaître le grand tout, sans pouvoir en dénombrer ni en distinguer les diverses parties, l'homme en sait assez pour juger de l'ordre admirable qui règne dans le monde et pour s'élever sans efforts jusqu'à l'idée d'un Ordonnateur suprême.

Grand argument de l'athée pour laisser planer le doute sur l'existence d'un Ordonnateur suprême. — L'athée le sent bien, et, honteux qu'il est de combattre l'évidence, il se retranche enfin dans l'argument que voici :

« Quand on admettrait, dit-il, que toutes les parties de l'univers présentent en masse l'apparence d'un ordre admirable, et chacune d'elles, en particulier, celle d'une perfection achevée, il n'y aurait encore en cela rien de décisif en faveur de la supposition d'un suprême Ordonnateur; *car il n'est pas plus difficile de concevoir que les différents éléments mis en action par une cause intérieure inconnue peuvent se combiner de manière à former l'ordre le plus admirable, que de concevoir que leurs idées, éclosées dans le sein d'un esprit universel, et déterminées également par une cause intérieure et inconnue, se sont combinées pour cet ordre. Il est certain que ces deux suppositions sont également possibles* (52).

« Il est vrai que, dans la première de ces hypothèses, il n'a pas fallu moins qu'une éternité pour que le système actuel se développât, car il y a eu bien des essais malheureux; bien des épreuves ont manqué. Mais enfin des progrès lents ont, après une infinité de siècles, amené ce que nous voyons : les mondes se sont formés, et les animaux eux-mêmes ont commencé.

« Il n'est pas plus difficile, en effet, d'admettre cette supposition par rapport aux animaux qui sont répandus sur la terre, que de l'admettre relativement à ces grandes masses qui décorent le firmament, ou qui roulent dans les cieux; puisqu'en dernière analyse tout se réduit à de la matière et à du mouvement. *Imaginez donc, si vous voulez, que l'ordre qui vous frappe a toujours existé; mais laissez-moi croire qu'il n'en est rien, et que si nous remontions à la naissance des choses et des temps, et que nous sentissions la matière se débrouiller, nous rencontrerions une multitude d'êtres informes pour quelques êtres bien organisés. Si je n'ai rien à vous objecter sur la condition présente des choses, je puis du moins vous interroger sur leur condition passée; je puis vous demander, par exemple, qui vous a dit que, dans les premiers instants des animaux, les uns n'étaient pas sans tête, les autres sans pieds? Je puis vous soutenir que ceux-ci n'avaient point d'estomac et ceux-là point d'intestins; que tels à qui un estomac, un palais et des dents semblaient promettre de la durée, ont cessé par quelque vice du cœur ou des poumons; que les monstres se sont anéantis successivement; que toutes ces combinaisons vicieuses de la matière ont disparu, et qu'il n'est resté que celles où le mécanisme n'impliquait aucune contradiction*

(52) Hume, *Dialogues posthumes sur la religion naturelle.* — David Hume, si vante naguère comme historien, né en 1711, mourut en 1776. C'est le plus habile sceptique du XVIIIe siècle.

importante, et qui pouvaient subsister par elles-mêmes, et se perpétuer (53).

« Et ne m'objectez pas, ajoute l'athée, que l'état actuel des choses ne présente plus de semblables combinaisons ; qu'on ne voit pas qu'il se forme des astres nouveaux, ni que ceux qui existent disparaissent ; qu'on ne voit plus de ces animaux sans têtes, de ces hommes sans pieds, produits par le seul mouvement de la matière ; que tout peut être assujetti à des règles qui ne changent pas ; que tout semble être dirigé vers un but fixe. Ces discours, en effet, ne sauraient faire impression que sur des esprits superficiels, étant vraisemblable que tout varie, puisque tout est en mouvement. Au surplus, cette durée dont on s'appuie pour en inférer un système d'uniformité, qu'est-elle? une durée de quelques années, une durée de quelques siècles. Mais ce n'est là qu'un point imperceptible dans l'éternité. Le monde n'est donc qu'une symétrie passagère, qu'un ordre momentané, dont les yeux de quelques enthousiastes sont étonnés, parce qu'ils jugent de l'existence fugitive du monde, comme la mouche éphémère de la leur.

« En deux mots, il est possible que le monde tel qu'il est se soit arrangé de lui-même avec le temps, comme il est possible qu'il ait été formé par un être intelligent. Entre ces deux suppositions qui ne sont pas plus absurdes l'une que l'autre, il est libre à chacun de choisir, suivant que son sentiment l'entraîne, suivant que sa raison le guide. Pourquoi donc s'étonner qu'il y ait des athées? »

Tel est le grand argument de ceux qui, tout en reconnaissant que le monde n'est point éternel, soutiennent qu'il a pu arriver de lui-même à la forme qu'il a.

Cet échafaudage ne porte que sur une absurdité reconnue. — Mais il est aisé de voir que tout cet échafaudage ne porte que sur un fondement ruineux, puisqu'il n'est basé que sur cette triple supposition, que la matière existe nécessairement, qu'elle est mue de toute éternité, en vertu d'une énergie qui lui est propre, et qu'à la suite d'une infinité de combinaisons elle a produit par hasard le monde et toutes les merveilles qu'il renferme. Or il est démontré que la matière n'a point par elle-même l'existence NÉCESSAIRE, que le mouvement ne lui est point ESSENTIEL ; et il serait facile en outre de faire voir que ce mouvement, s'il n'eût été déterminé par une cause intelligente, dans le dessein de former un monde, n'eût produit que des combinaisons informes, irrégulières, qui se seraient répétées sans fin, qui se seraient produites et reproduites éternellement, sans jamais arriver à cet état de régularité qu'elle présente, et qui ne peut être que le résultat de mouvements combinés avec une sagesse profonde. Il n'y aurait donc pas un bien grand effort à faire pour ruiner par la base même cette nouvelle hypothèse de l'athée. Néanmoins, et pour mettre de plus en plus en évidence la folie de l'athéisme, nous n'attaquerons point la supposition de l'athée sous ce rapport ; nous admettrons pour un moment qu'il n'est pas *impossible* que le monde se soit formé comme l'athée le dit ; seulement nous examinerons s'il serait encore raisonnable, en partant de cette possibilité prétendue, d'admettre l'hypothèse de l'athée de préférence à l'hypothèse du théiste.

En la considérant en elle-même, l'hypothèse de l'athée n'est pas soutenable. — Eclaircissons ce point de discussion en proposant d'abord quelques exemples.

1er *Exemple.* — Cent billets sont renfermés dans une urne ; sur les cent billets, il n'y en a qu'un de noir, les quatre-vingt-dix-neuf autres son blancs. Il est assurément dans l'ordre des choses possibles que, si l'un de ces billets est tiré, ce soit le billet noir qui sorte. Cependant, quoique la chose soit possible, comme il y a quatre-vingt-dix-neuf à parier contre un que ce sera un billet blanc, celui qui parierait 25 louis contre pareille somme, que ce sera le billet noir, se rendrait coupable d'une imprudence insigne.

2e *Exemple.* — Un jour en se promenant, un philosophe s'écarte des chemins et des sentiers battus pour s'enfoncer dans une forêt. Il marchait depuis longtemps, lorsqu'il entrevoit sur l'écorce d'un arbre quelque chose qui ressemble à des caractères. Il croit se tromper, il avance et il lit ces mots : *Retraite délicieuse, je te préfère aux villes !* Persistera-t-il alors dans sa première pensée? persistera-t-il à croire que ce qui le frappait n'était qu'un jeu de la nature? on ne saurait le présumer ; car il doit savoir mieux qu'un autre qu'il n'y a rien de commun entre les accidents irréguliers que peuvent offrir les sinuosités de l'écorce d'un arbre, et des caractères d'écriture nettement tracés. Ces caractères d'ailleurs ne s'offrent point à lui jetés au hasard ; mais les 38 lettres dont se composent les sept mots qui forment la phrase qu'on vient de souligner, sont, au contraire, placés dans un ordre qui indique une combinaison, un dessein, et qui marque l'œuvre de l'homme. Ce n'est pas toutefois qu'il soit absolument *impossible*, en prenant ce terme dans toute la rigueur de son acception, que des lettres prises au hasard puissent en certains cas offrir un sens ; ni qu'il soit positivement *absurde* de soutenir que les 38 lettres dont il vient d'être question pourraient, étant réunies et assemblées sans dessein, se ranger dans l'ordre qu'on les voit. Mais cette supposition serait, quoique possible, tellement éloignée de toute vraisemblance, que qui voudrait, sur le fondement de cette possibilité, risquer un seul louis contre mille, ferait par là très-clairement connaître qu'il n'entend rien à la règle des paris.

Règle des paris. — Suivant cette règle, en effet, il faut, pour jouer à jeu égal, que les

(53) DIDEROT, *Lettre sur les aveugles.*

chances de perte et de gain soient les mêmes ; ou que, s'il y a quelque inégalité entre ces chances, cette inégalité soit compensée par la proportion du gain et de la perte. Celui-là donc qui joue sans risque au jeu de *tête ou pile*, lequel offre des chances égales de gain ou de perte, doit recevoir, au cas qu'il gagne, la même somme qu'il donnera s'il perd. Celui-là de même a calculé son jeu qui, risquant un louis à un jeu où il y a mille à parier contre un qu'il perdra, doit recevoir mille louis dans le cas où la chance lui serait favorable. Il ne faut donc pas se laisser tenter par l'idée qu'on peut gagner mille louis en mettant seulement au jeu un louis ; car, s'il y a en même temps des milliards de milliards à parier contre un que l'on perdra, ce serait à grand tort qu'on risquerait quelque chose à ce jeu. Que penser, d'après cela, de celui qui mettrait un louis contre un louis à un jeu où il y aurait des milliards de milliards à parier contre un qu'il ne gagnera pas? Sa folie ne pourrait être surpassée que par la folie de celui qui, jouant à un jeu où les chances seraient encore moins favorables, conviendrait expressément que, dans le cas où il lui arriverait de gagner, il ne prendrait rien, et que, dans le cas bien autrement probable où il lui arriverait de perdre, il donnerait absolument tout. Mais, dira-t-on, serait-il possible qu'il y eût un seul exemple d'une frénésie pareille? Oui, il est démontré que la chose est possible, puisque ce jeu étrange, c'est l'athéisme.

L'athéisme est le pari d'un fou. — En effet, l'athée est forcé de convenir que le monde est un chef-d'œuvre admirable ; mais au lieu de remonter, comme il serait naturel qu'il le fît, de l'ouvrage à l'ouvrier, il aime mieux supposer que le monde s'est formé lui-même, à la suite d'une infinité de combinaisons plus ou moins défectueuses. Or on pourrait très-bien faire remarquer à l'athée que cette hypothèse repose sur l'absurde. Mais nous avons promis plus haut que nous n'insisterions pas sur ce point. Laissons donc de côté, par les motifs que nous avons déduits précédemment, tout ce que nous pourrions dire au sujet de cette absurdité, pour ne voir avec l'athée que les chances auxquelles son hypothèse pourrait être soumise, si elle ne renfermait pas en soi un vice de contradiction. Or, en examinant la chose uniquement sous ce point de vue, la supposition de l'athée se présente comme un pari dans lequel il y a contre l'athéisme une infinité de chances, tandis qu'il n'y en a pour lui qu'une seule. En effet, lorsqu'il est possible de voir sortir des mêmes éléments une infinité de combinaisons irrégulières d'une part, et d'autre part une seule combinaison régulière ; si celle-ci vient à s'offrir, sans que rien indique comment elle a été produite, il y a l'infini à parier contre un que cette combinaison n'est point l'œuvre du hasard, mais que c'est l'œuvre de l'intelligence et de l'art. Ainsi l'athée, comme on le voit, soutient une gageure bien étrange, lorsque, sur le fondement qu'il n'est pas impossible qu'il y ait une chance favorable sur une infinité de chances contraires, il se hasarde à nier qu'il y ait un Ordonnateur suprême. Il est très-vrai que personne ne pouvant se flatter d'avoir assisté à la formation du monde, on ne sait point par expérience s'il a été façonné par une main habile, ou s'il s'est dégagé de lui-même du chaos. Mais lors même qu'on admettrait que ces deux hypothèses sont possibles, on serait toujours forcé de convenir que du côté de la vraisemblance les choses ne sont point égales. Pour moi, lorsqu'en me promenant sur les bords de la Loire, je trouve tracés sur le sable ces quatre mots *Dieu et le Roi*, je m'écrie aussitôt qu'un Vendéen a passé là ; et lors même qu'on viendrait à me persuader que le vent mettant sans cesse le sable en mouvement a pu produire ce que j'ai vu, cela ne suffirait pas pour me faire changer d'opinion, puisqu'avec un peu de réflexion je viendrais bientôt à m'assurer que, calcul fait des chances, et le cas de possibilité admis, il n'y a pas moins de 2.633,408,800 à parier contre 1 que l'homme a tracé lui-même ces caractères, et que ce n'est pas le vent qui les a formés. De même, quand je considère le monde et que j'admire sa structure, pour me faire entrer dans l'idée que ce monde est le résultat d'un concours d'atomes mis en mouvement, il ne suffirait pas de me faire entendre que cette hypothèse a pour soi la possibilité ; mais il faudrait en outre qu'on pût me convaincre que là où il y a l'infini à parier contre un, il n'y a pas une folie insigne à parier contre l'infini. Osera-t-on dire que l'inégalité des chances se trouve ici compensée par l'inégalité qui existe entre la chose risquée et celle qu'on tente d'avoir, c'est-à-dire qu'y ayant une infinité de chances pour faire perdre, il y a en dédommagement une chose infinie à gagner, si l'on réussit? Mais c'est le contraire qui est vrai ; puisque si l'athée vient à gagner, il n'a que le néant à espérer : tandis que, s'il vient à perdre, c'est une éternité malheureuse qui l'attend. Ainsi l'athée se place volontairement dans la position d'un joueur qui n'aurait pour lui qu'une chance unique, tandis qu'il y en aurait contre lui une infinité, et qui se serait engagé à ne rien prendre dans le cas où le sort lui serait favorable et à donner tout dans le cas contraire.

Or, en faut-il davantage pour demeurer convaincu que l'athéisme serait la plus monstrueuse de toutes les folies, s'il n'était déjà la plus grande des absurdités.

ATOMES, leur rôle prétendu dans la formation de l'univers. *Voy.* EXISTENCE DE DIEU. — Contiennent-ils la pensée. *Voy. ibid.* — Ont-ils pu former le monde? *Voy. ibid.*

ATOMISME. *Voy* CREATION. — Atomisme combattu. *Voy.* DYNAMISME.

ATTRACTION, ce qu'elle est. *Voy.* ATHÉISME.

ATTRIBUTS DE DIEU. Toutes les scien-

ces prouvent Dieu, tous les progrès servent Dieu.

Je parle de Dieu, ai-je besoin de le dire? non pas du Dieu vague et nébuleux, du Dieu mathématique ou hypothétique, mais du Dieu véritablement existant et agissant, créateur et sauveur, du vrai Dieu des chrétiens.

Abordez toutes les sciences, ouvrez tout ce que publient les savants les plus étrangers ou les plus hostiles à notre foi; ne portez pas seulement vos lèvres au bord du vase, abreuvez-vous; ne faites pas qu'approcher timidement, traversez hardiment; n'en restez pas au début et aux prétentions de chaque science, allez au terme et aux conclusions dernières, à la philosophie, au résumé le plus élevé de chaque science, que trouvez-vous? Le voici :

Toutes les sciences qui établissent des lois et une harmonie au sein du monde créé, l'astronomie, les mathématiques, la physique prouvent un Dieu *sage*. Toutes les sciences qui démontrent la subordination et l'application des choses aux besoins divers de l'homme, la chimie, la botanique, la médecine, prouvent que ce Dieu sage est *bon*. Si je m'élève aux sciences de l'âme après les sciences du corps, la logique et ses raisonnements sont fondés sur la supposition qu'il y a une vérité absolue, ou un Dieu *sage;* sa morale et ses prescriptions supposent un Dieu *bon;* l'histoire ne se comprend pas et n'est qu'un jeu d'ombres mouvantes sans un Dieu *juste*. L'esthétique, science des arts, partagée entre la contemplation de l'ensemble des choses, l'admiration des détails et la poursuite de l'idéal, s'écrie : En Dieu résident l'exquise bonté et l'éternelle *beauté!* Et toutes ces sciences de tous les ordres, logique et chimie, médecine et morale, astronomie et histoire répètent à l'envi que ce Dieu sage, bon, juste, beau, est souverainement *libre* et qu'il est *tout-puissant;* puis, retrouvant les mêmes caractères dans les plus petits faits de l'âme ou du corps du dernier homme ou dans les plus petits détails de l'organisation du plus petit insecte ou de la moindre plante, ces sciences ajoutent encore que cet Être bon, sage, juste, beau, libre, tout-puissant, est *partout présent*. En sorte que le résumé de toutes les bibliothèques savantes est exactement contenu dans un petit article du catéchisme, et ces sciences, après beaucoup de travaux, de prétentions, de menaces, de recherches et de peines, sont comme autant de degrés, taillés à coup de marteau, qui viennent se ranger l'un sur l'autre pour conduire à l'autel du Dieu que nous adorons.

Les analogies de la science avec la foi ont reçu des découvertes contemporaines des confirmations de détail vraiment admirables. Que je voudrais être moins ignorant pour parler et de théologie et de sciences autrement qu'en homme du monde avide et amoureux de la vérité! Le peu que je rencontre, que je glane sur mon chemin, suffit à me remplir d'admiration? Chaque jour, en confirmant les immortelles découvertes de Galilée, de Kepler, de Newton, de Linnée, de Cuvier, de Lavoisier, ou démontre une harmonie de plus dans les œuvres du Créateur, et même dans celles qui semblent, en apparence, les moins disciplinées. L'astronomie montre des lois régulières dans le cours des comètes ou dans la chute des étoiles filantes; la physique découvre des équivalents entre la force et la chaleur, et de telles ressemblances dans les modes de transmission de la lumière, du son, de l'électricité, de la chaleur, des odeurs, que ces phénomènes seront peut-être bientôt réduits à des mouvements variés, imprimés aux diverses combinaisons d'une substance unique par le Moteur invisible. Un savant soumet à une théorie les vents, les courants et les tempêtes. Un autre aperçoit un rapport encore inaperçu entre les chiffres qui indiquent la densité des différents corps. Un troisième, en étudiant la fermentation et la putréfaction, retrouve la vie au sein de la mort, anéantit l'hypothèse des générations spontanées, et est sur la trace des phénomènes qui rendent les éléments des corps désorganisés par la mort au réservoir commun d'où l'invisible Maître tire la vie. Un quatrième établit, par des expériences hardies, que le cerveau n'est qu'un instrument; il prouve que, bien loin que tout soit matière, la forme, dans chaque objet, dure pendant que la substance passe et se renouvelle. Un cinquième invente une nouvelle analyse au moyen des couleurs variées de la flamme, et il montre ainsi le soleil écrivant dans ses rayons le nom des corps qui le composent. Chaque pas, chaque découverte révèle une harmonie de plus dans la nature, et par conséquent une vérité de plus dans la définition que nous donnons de son auteur (54).

Oui, encore une fois, les sciences prouvent Dieu, les savants s'éloignent quelquefois de Dieu, les sciences jamais! Elles ressemblent à ces flotilles de pêcheurs qui laissent chaque année nos rivages pour aller explorer les régions glacées du Nord. Quel triste moment! Le port semble vide, les navires sont partis, tout est perdu. Rassurez-vous, ils reviendront; peut-être pleurera-t-on quelques naufrages, mais le plus grand nombre des barques rentrera. Elles n'auront rien emporté qu'elles n'aient reçu du port; elles n'auront rien trouvé qu'elles ne lui destinent. Ainsi les sciences entraînées par ceux qui les dirigent, paraissent quitter l'Église dont elles ont tant reçu, et le port semble désert; mais ayez patience, elles ne s'éloignent que pour revenir. Pendant ce temps, nous, qui demeurons à terre, sachons travailler à rendre le port plus large, et la rive plus hospitalière! . . . . . .

. . . . . .

Une fois la vérité de l'existence de Dieu

(54) Travaux de MM. Leverrier, Dumas, Verdet, lieutenant Maury, Pasteur, Flourens, Bunsen, etc.

démontrée, il reste à savoir quels sont les attributs de Dieu. Cette question revient à celle de savoir, pour la matière, quelles sont ses propriétés ; pour l'homme, quelles sont ses facultés. Pour résoudre cette question méthodiquement et scientifiquement, nous devons donc procéder comme procèdent les physiciens dans la recherche des propriétés essentielles de la matière, comme procèdent les psychologues dans la recherche des facultés de l'esprit humain. Or les physiciens apprécient les propriétés essentielles de la matière par leurs phénomènes ou manifestations ; les psychologues apprécient les facultés de l'esprit humain encore par leurs produits ou manifestations. Nous devons donc apprécier les propriétés, les facultés, les attributs de Dieu par ses œuvres, c'est-à-dire ses manifestations. Or la nature est l'œuvre de Dieu, c'est donc par l'étude de la nature et de l'humanité que nous pouvons d'abord arriver à connaître les attributs divins.

La nature révèle la toute-puissance de Dieu, sa sagesse et sa bonté infinies. Sa toute-puissance, parce que l'idée de création emporte nécessairement l'idée de puissance sans bornes; son infinie sagesse, parce que dans la création tout est ordre, harmonie, concert; sa bonté, parce que tout est calculé pour le besoin des êtres et approprié à leur nature. Ces attributs supposent nécessairement une intelligence infinie, une indépendance absolue, une unité rigoureuse.

La nature humaine nous conduit aux mêmes conséquences et à d'autres encore, soit par des considérations semblables, soit par d'autres qui lui sont propres. Chaque faculté humaine nous donne lieu de concevoir en Dieu un attribut semblable, mais infini. Il y a donc en Dieu comme en l'homme activité ou puissance, intelligence et amour. Chaque élément rationnel nous fournit une conclusion sur la nature divine, comme il suit :

Idée de cause,	Toute-Puissance.
Idée de substance,	Etre absolu (*Ego sum qui sum*).
Idée d'espace,	Immensité et ubiquité.
Idée de temps,	Eternité.
Idée de loi,	Providence.
Idée d'immutabilité,	Immutabilité.
Idée d'unité et d'identité,	Unité et identité.
Idée de vrai,	Vérité et véracité infinies.
Idée de bien,	Bonté et justice infinies.
Idée de beau,	Beauté et perfection infinies.

Donc, en partant de la nature humaine, nous trouvons d'autres attributs que ceux qui nous sont donnés par la nature extérieure. Pour être différents, ils n'en sont pas moins réels et incontestables.

Les philosophes sensualistes, en appelant ainsi ceux qui ont expliqué la nature humaine par la nature extérieure, n'ont pas dû reconnaître d'autres attributs à la cause première que ceux révélés par la nature extérieure ; les rationalistes, ou ceux qui ont reconnu dans la nature humaine des éléments qui ne sont en aucune façon l'effet de la nature extérieure, ont dû reconnaître de plus les attributs divins révélés par la nature humaine. La diversité de leur point de départ explique la divergence des croyances religieuses naturelles, selon que l'on se renferme dans la contemplation du monde extérieur, ou que l'on étend cette contemplation à la nature humaine. Cette divergence n'est point une opposition.

Dieu ne s'est point seulement manifesté par la nature extérieure et par l'humanité ; il s'est manifesté aussi par sa parole, par son Verbe, c'est-à-dire par une révélation spéciale, par le christianisme. Le christianisme nous révèle des attributs divins auxquels nous n'arrivons ni par le spectacle de la nature, ni par le spectacle de l'humanité.

La négation du christianisme ou de la manifestation de Dieu par son Verbe s'appelle déisme. Le déisme est une erreur de même nature que l'idéalisme, le matérialisme, l'athéisme et le panthéisme, c'est-à-dire, qu'elle tient à la négation d'un ensemble de faits, de traditions générales, universelles, par des idées hypothétiques, tout comme l'idéalisme tient à la négation des faits de conscience qui conduisent à la connaissance des corps, comme le matérialisme à la négation des faits de conscience libres qui nous font affirmer l'activité volontaire, etc.

La question fondamentale entre le déisme et le christianisme roule tout entière sur les attributs de Dieu, et voici en quoi elle consiste. Le christianisme admet la vérité des faits traditionnels en s'appuyant sur le témoignage historique. Le déisme nie ces faits en partant de ce principe abstrait, *qu'on ne doit admettre un fait qu'autant qu'il est conforme à la raison.* Or ce principe a été à toutes les époques, non-seulement en fait de religion, mais en fait de physique même, le renversement de toute saine logique. Bacon a créé la physique *en subordonnant la pensée aux faits d'expérience externe*, et la physique scolastique faisait précisément le contraire; Descartes, Leibnitz et Kant ont mis sur la voie pour la création des sciences morales en faisant adopter ce principe semblable, *que la pensée doit être subordonnée aux faits d'expérience interne*, et la philosophie scolastique suivait une route précisément inverse. De même le christianisme subordonne la pensée aux révélations, aux manifestaions de Dieu, et le déisme, au contraire, prétend subordonner ces manifestations à la pensée humaine.

Il est évident que le christianisme ne peut pas s'accorder avec le rationalisme, ni le rationalisme avec le sensualisme sur le nombre et le caractère des attributs divins. Dieu, par la nature se révèle sous certains points de vue ; par l'humanité, sous d'autres points de vue ; par son Verbe, ou par la révélation proprement dite, sous d'autres points de vue encore. Il y a diversité, mais non pas opposition. Les déistes, par conséquent, raisonnent fort mal, lorsque, partant de la raison, ils démontrent

qu'on ne peut arriver par cette voie à la notion chrétienne des attributs divins. Il est bien évident que, puisque Dieu s'est révélé par le christianisme, cette révélation doit être différente de celle qui nous est donnée par la raison comme celle-ci est différente de celle qui nous est donnée par la nature. *La question n'est donc pas de savoir si le christianisme est identique avec la raison, mais la question est de savoir si les faits traditionnels sont réels ou non.* Une fois ces faits établis par le genre de preuves qui leur est propre, on doit en admettre les conséquences, tout comme une fois les faits de conscience établis, il serait absurde de les rejeter, sous prétexte qu'ils conduisent à des vérités tout à fait différentes des vérités physiques. Par conséquent les déistes font, par rapport au christianisme, la même erreur de logique que les sensualistes par rapport aux rationalistes. Le sensualisme conduit à l'athéisme; le rationalisme conduit au déisme. La vérité n'est ni dans l'un ni dans l'autre de ces systèmes; elle est dans le système qui, admettant l'expérience externe et les faits donnés par cette expérience, l'expérience interne et les faits donnés par cette expérience, et enfin l'expérience traditionnelle et les faits spéciaux qui appartiennent exclusivement à cette expérience, admettrait la nature, ou les forces fatales et brutes, l'humanité ou les êtres libres et intelligents, et Dieu, avec les attributs manifestés par la nature, par l'humanité, et par la révélation spéciale de Dieu ou le christianisme.

Article additionnel. — La philosophie n'a point à exposer les vérités révélées, c'est là l'œuvre d'une science spéciale, de la théologie; mais il est du domaine de la philosophie et de son devoir, 1° de signaler cette source nouvelle, ce puissant auxiliaire qui doit servir à compléter les notions qu'elle peut donner sur la Divinité; 2° d'indiquer les preuves de la révélation spéciale, c'est-à-dire les caractères de divinité du christianisme. Sur cette dernière question qui est très-vaste et comme inépuisable, nous ne pouvons que renvoyer aux traités spéciaux, en nous bornant à énumérer ici en peu de mots les preuves les plus générales et comme la table des matières contenues dans ces traités (55).

Ces preuves, fort considérables et surabondantes, se peuvent ramener aux chefs suivants :

1° La divinité du judaïsme prouvée elle-même, 1° par des miracles publics, matériels: 2° par des prophéties authentiques d'événements impossibles à prévoir et parfaitement réalisés; 3° par les traditions bibliques confirmées par les traditions universelles et souvent par la science même moderne, notamment en ce qui concerne la création en sept jours ou époques, la chute de l'homme, le déluge, la dispersion des peuples, et l'attente d'un Rédempteur; 4° par ses dogmes et sa morale, fondés sur le monothéisme primitif, exception inexplicable au milieu du paganisme et chez un peuple constamment enclin à l'idolâtrie;

2° L'accomplissement des prophéties sur le Messie, antérieures à l'événement, et exécutées avec précision;

3° Les miracles opérés par Jésus-Christ et ses disciples, miracles matériels, publics et notoires;

4° Les rapports du christianisme avec les autres religions qu'il surpasse par l'exactitude de ses traditions, l'élévation de ses dogmes, la pureté de sa morale, la grandeur de son culte;

5° Ses rapports avec l'intelligence humaine et la philosophie de toutes les époques, qui n'a proféré jamais aucune vérité importante que le christianisme ne renferme, tandis qu'au contraire en dehors du christianisme, il n'est sorte d'absurdités que n'aient enfantée les écoles. *Les vérités religieuses que nous établissons aujourd'hui même par des démonstrations philosophiques, ne reçoivent facilement ces démonstrations, que parce que nous connaissons ces vérités d'avance, les ayant reçues de l'enseignement traditionnel.* Il devient facile d'appuyer d'arguments philosophiques une vérité toute trouvée; mais la trouver nous-mêmes sans l'aide d'aucun enseignement, c'est tout une autre entreprise. Aussi les peuples idolâtres, jusqu'à ce que le christianisme y pénètre, restent dans l'impossibilité de rien changer à la grossièreté de leurs idées touchant l'âme et touchant Dieu, et d'arriver d'eux-mêmes à des notions qui nous paraissent à nous d'une grande simplicité;

6° L'établissement même du christianisme, en opposition avec la force brutale, avec les passions et avec les systèmes alors reçus dans les écoles;

7° Enfin les vertus surhumaines qu'il a engendrées et qu'il engendre encore dans les martyrs et dans les saints.

Les caractères philosophiques de la révélation ont été tracés par un philosophe moderne, avec une précision scientifique fort remarquable.

« Le titre d'enseignement divin, dit-il, a été maintes fois usurpé, ainsi que tout autre titre donnant autorité sur les hommes. Mais il est des signes auxquels on peut reconnaître quelles doctrines méritent cette appellation et quelles autres en sont indi-

(55) Cette admirable matière, si importante par les intérêts éternels de l'homme auxquels elle est étroitement unie, et si dédaignée, à la honte de l'esprit humain, même par des hommes d'une instruction remarquable sur d'autres points, est une des plus fécondes et des plus attrayantes pour l'intelligence aussi bien que pour le cœur. J'ai eu occasion de calculer que, pour parcourir d'une manière complète, tout en se tenant dans les généralités, ce vaste répertoire, il ne faudrait pas moins de sept années de conférences religieuses. On sait que le P. Lacordaire a esquissé en cinq stations la moitié seulement du plan sous lequel il a conçu les stennes.

gnes. — 1° L'enseignement est humain toutes les fois qu'il contient seulement la solution d'une difficulté locale, temporelle et actuelle. — 2° Il est humain encore lorsqu'il est reconnu par l'histoire qu'il est une conséquence logiquement déduite d'un enseignement antérieur, ou d'un problème politique, c'est-à-dire toutes les fois qu'il se présente comme un *a posteriori* : ainsi la doctrine mahométane est une invention humaine, parce qu'elle est la conséquence logique d'une hérésie qui eut lieu dans le christianisme, savoir l'hérésie arienne. — 3° L'enseignement est d'origine humaine lorsqu'il est, dans le point de départ, purement relatif au dogme ou à l'explication scientifique; tel est le caractère du gnosticisme, du bouddhisme, de l'arianisme, du protestantisme, etc... — 4° L'enseignement est d'origine humaine toutes les fois qu'il ne contient pas une immense et incommensurable prévoyance, toutes les fois, par conséquent, qu'il immobilise la société et qu'il n'engendre pas une progressivité, dont le terme n'est point visible pour les yeux de l'homme.

« C'est aux signes contraires que l'on reconnaît l'enseignement divin. Il est absolument *a priori*, ou tel que manifestement nul homme n'eût pu l'imaginer. Il est applicable à tous les temps comme à tous les lieux ; il est intégralement innovateur, et cependant il comprend le passé qu'il accomplit et explique, comme il contient l'avenir. Il donne simultanément la loi des rapports moraux entre les êtres, et, comme conséquence, le dogme des existences. Il est d'une fécondité sans limites et telle que l'on n'en aperçoit point la fin, quelque nombreux que soient les fruits que l'on en a déjà tirés. Il peut engendrer simultanément plusieurs buts sociaux ; il est riche de mille secrets scientifiques et pratiques. Enfin, il est propre à conduire sûrement la société; et seul il peut la conserver et la rendre indéfiniment progressive. »

Nous ajouterons une dernière réflexion.

Le mot de *religion* exprime ou l'ensemble des vérités que la raison nous peut fournir sur la nature de Dieu et sur les rapports de Dieu avec l'homme, ou l'ensemble des vérités révélées sur cette même nature et sur ces mêmes rapports. Pour distinguer la religion d'après ces deux sources, on l'appelle tantôt *religion naturelle*, et tantôt *religion révélée*. Nous avons déjà dit que l'une des deux n'est pas identique à l'autre, que l'une et l'autre ont leurs fondements certains, et qu'il y a également inconséquence et vue exclusive à rejeter la première pour n'admettre que la seconde, ou à rejeter la seconde pour n'admettre que la première. A cette question : *La religion naturelle et le catholicisme sont-ils une seule et même chose?* On peut répondre *oui* et *non*. *Oui* : car tout ce que la raison peut révéler de Dieu et de ses rapports avec l'homme, est *exprimé parfaitement* dans l'enseignement catholique, l'enseignement catholique contient toute la religion naturelle. *Non* : car, d'une part, l'enseignement catholique ajoute aux notions naturelles de la raison des notions nouvelles, qui ne sont pas *contraires* à la raison, mais qui sont *au-dessus* de la raison; et ainsi le catholicisme n'est pas contenu *a priori* dans la religion naturelle; d'autre part, les dogmes de la religion naturelle peuvent se trouver plus ou moins imparfaitement dans les autres religions positives, même dans le *fétichisme;* et ainsi, il peut y avoir de la religion naturelle, de la vraie religion, plus ou moins altérée ou mélangée d'erreur, dans toutes les religions positives, et *le catholicisme diffère de toutes les autres religions, non pas comme la vérité absolue diffère de l'erreur absolue, mais comme la vérité complète et sans mélange diffère de la vérité incomplète et altérée.* C'est donc une erreur de croire que toute religion autre que le catholicisme soit nécessairement fausse *en tous ses points;* elle peut n'être fausse que *partiellement* et *relativement*. C'en est une autre de croire qu'en dehors et au-dessus du catholicisme, soit la *religion pure*. Cette religion pure ne serait que la religion naturelle séparée de tout ce que la révélation y ajoute : or la religion naturelle n'est elle-même claire et complète que dans la révélation et par la révélation.

Unité du premier Etre.

J'ai commencé à découvrir l'être qui est par lui-même; mais il s'en faut bien que je le connaisse; et je n'espère pas même de le connaître tout entier, puisqu'il est infini, et que ma pensée a des bornes. Je conçois néanmoins que je puis en connaître beaucoup de choses en consultant l'idée que j'ai de la suprême perfection. Tout ce qui est clairement renfermé dans cette idée doit être attribué à cet être souverain, et je dois aussi exclure de lui tout ce qui est contraire à cette idée. Il ne me reste donc, pour connaître Dieu autant qu'il peut être connu par mon faible raisonnement, qu'à chercher dans cette idée tout ce que je dois concevoir de plus parfait. Je suis assuré que c'est Dieu. Tout ce qui paraît excellent, mais au-dessus de quoi on peut encore concevoir un autre degré d'excellence, ne peut lui appartenir, car il n'est pas seulement la perfection, mais il est la perfection suprême en tout genre. Ce principe est bientôt posé, mais il est très-fécond, les conséquences en sont infinies : et c'est à moi à prendre garde de les tirer toutes sans me relâcher jamais.

1° L'être qui est par lui-même est un, comme je l'ai déjà remarqué : s'il était composé, il ne serait plus parfaitement parfait; car je conçois qu'à choses égales d'ailleurs, ce qui est simple, indivisible et véritablement un, est plus parfait que ce qui est divisible et composé de parties. J'ai même déjà reconnu que nul composé divisible ne peut être véritablement infini.

2° Je conçois qu'il ne peut point y avoir deux êtres infiniment parfaits. Toutes les raisons qui me convainquent qu'il faut qu'il y en ait un, ne me permettent pas de croire

BIBLIOTHECA Gravlensis

qu'il y en ait deux. Il faut qu'il y ait un être par lui-même qui ait tiré du néant tous les autres êtres qui ne sont point par eux-mêmes; cela est clair. Mais un seul être par soi-même suffit pour tirer du néant tout ce qui en a été tiré. A cet égard deux ne feraient pas plus qu'un, par conséquent rien n'est plus inutile et plus téméraire que d'en croire plusieurs.

Deux également parfaits seraient semblables en tout et l'un ne serait qu'une répétition inutile de l'autre. Il n'y a pas plus de raison de croire qu'il y en a deux, que de croire qu'il y en a cinq cent mille. De plus je conçois qu'une infinité d'êtres infiniment parfaits ne mettrait dans la nature rien de réel au delà d'un seul être infiniment parfait. Rien ne peut aller au delà du véritable infini; et quand on s'imagine que plusieurs infinis font plus qu'un infini tout seul, c'est qu'on perd de vue ce que c'est qu'infini, et qu'on détruit par une supposition fausse et qui se contredit elle-même, ce qu'on avait supposé en consultant la pure idée de l'infini.

Il ne peut point y avoir plusieurs infinis. Qui dit plusieurs dit une augmentation de nombres. L'infini ne peut admettre ni nombre ni augmentation. Qu'on suppose cent mille êtres infiniment parfaits, ils ne pourraient faire tous ensemble dans leur collection qu'une perfection infinie, et rien au delà. Un seul être infiniment parfait fournit également cette infinie perfection, avec cette différence, qu'un seul être infiniment parfait est infiniment un et simple; au lieu que cette collection infinie d'êtres infiniment parfaits aurait le défaut de la composition ou de la collection, et, par conséquent, serait moins parfait qu'un seul être qui aurait dans son unité l'infinie et souveraine perfection; ce qui détruit la supposition et renferme une contradiction manifeste.

D'ailleurs, il faut remarquer que si nous supposons deux êtres dont chacun soit par soi-même, aucun des deux n'aura point véritablement une perfection infinie; en voici la preuve qui est claire. Une chose n'est point infiniment parfaite quand on peut en concevoir une autre d'une perfection supérieure. Or est-il que je conçois quelque chose de plus parfait que ces deux êtres par eux-mêmes que nous venons de supposer? donc ces deux êtres ne seraient point infiniment parfaits.

Il me reste à prouver que je conçois quelque chose de plus parfait que ces deux êtres, et je n'aurai aucune peine à le démontrer. Quelque concorde et quelque union qu'on se représente entre deux premiers êtres, il faut toujours se les représenter comme deux puissances mutuellement indépendantes, et dont l'une ne peut rien ni sur l'action ni sur les ouvrages de l'autre. Voilà ce qu'on peut penser de mieux pour ces deux êtres pour éviter l'opposition entre eux; mais ce système est bientôt renversé.

Il est plus parfait de pouvoir tout seul produire toutes les choses possibles, que de n'en pouvoir produire qu'une partie, quelque infinie qu'on veuille se l'imaginer, et d'en laisser à une autre cause une autre partie également infinie à produire de son côté. En un mot, il est plus parfait de réunir en soi la toute-puissance que de la partager avec un autre être égal à soi. Dans ce système, chacun de ces deux êtres n'aurait aucun pouvoir sur tout ce que l'autre aurait fait; ainsi, sa puissance serait bornée, et nous en concevons une autre bien plus grande, je veux dire celle d'un seul premier être qui réunirait en lui la puissance des deux êtres. Donc un seul être par soi-même est quelque chose de plus parfait que deux êtres qu'on supposerait avoir par eux-mêmes l'existence.

Cela posé, il s'ensuit clairement que pour remplir mon idée d'un être infiniment parfait, de laquelle je ne dois jamais rien relâcher, il faut que je lui attribue d'être souverainement un; ainsi, qui dit perfection souveraine et infinie réduit manifestement tout à l'unité. Je ne puis donc avoir aucune idée de deux êtres infiniment parfaits; car l'un partageant la puissance infinie avec l'autre, il partagerait aussi avec lui l'infinie perfection, et, par conséquent, chacun d'eux serait moins puissant et moins parfait que s'il était tout seul. D'où il faut conclure contre la supposition, que ni l'un ni l'autre ne serait véritablement cette souveraine et infinie perfection que je cherche et qu'il faut que je trouve quelque part, puisque j'en ai une idée claire et distincte.

On peut encore faire ici une remarque décisive; c'est que si ces deux êtres qu'on suppose égaux sont également et infiniment parfaits, ils se ressemblent en tout; car, si chacun contient toute perfection, il n'y en a aucune dans l'un qui ne soit de même dans l'autre; s'ils sont si exactement semblables en tout, il n'y a rien qui distingue l'idée de l'un d'avec l'idée de l'autre; et on ne peut les discerner que par l'indépendance mutuelle de leur existence, comme les individus d'une même espèce; s'ils n'ont aucune distinction ou dissemblance dans l'idée, il n'est donc pas vrai que j'aie des idées distinctes de deux êtres de cette nature, et, par conséquent, je ne dois pas croire qu'ils existent.

3° Il est évident qu'il ne peut point y avoir plusieurs êtres par eux-mêmes qui soient inégaux, en sorte qu'il y en ait un qui soit supérieur aux autres, et auquel les autres soient subordonnés. J'ai déjà remarqué que tout être qui existe par soi-même et nécessairement est au souverain degré de l'être, et, par conséquent, de la perfection. S'il est souverainement parfait, il ne peut être inférieur en perfection à aucun autre. Donc il ne peut y avoir plusieurs êtres par eux-mêmes qui soient subordonnés les uns aux autres; il ne peut y en avoir qu'un seul infiniment parfait et nécessairement existant par soi-même. Tout ce qui existe au-dessous de celui-là n'existe que par lui, et, par conséquent, tout ce qui lui est inférieur est infi-

niment au-dessous de lui, puisqu'il y a une distance infinie entre l'existence nécessaire par soi-même, qui est essentielle à l'infinie perfection, et l'existence empruntée d'autrui, qui emporte toujours une perfection bornée, et, par conséquent (s'il m'est permis de parler ainsi), une distance infinie de la suprême perfection.

4° L'être par lui-même ne peut être qu'un. Il est l'être sans rien ajouter. S'il était deux, ce serait un ajouté à un, et chacun des deux ne serait plus l'être sans rien ajouter. Chacun des deux serait borné et restreint par l'autre. Les deux ensemble feraient la totalité de l'être par soi, et cette totalité serait une composition. Qui dit composition dit parties et bornes, parce que l'une n'est point l'autre. Qui dit composition de parties dit nombre et exclut l'infini, qui ne peut être qu'un. L'Etre suprême doit être la suprême unité. Puisque être et unité sont synonymes, nombre et bornes sont synonymes.

J'en conclus que plusieurs dieux non-seulement ne seraient pas plus qu'un seul Dieu, mais encore seraient infiniment moins qu'un seul. Ils ne seraient pas plus qu'un seul; car cent millions d'infinis ne peuvent jamais surpasser un seul infini; l'idée véritable de cet infini exclut tout nombre d'infinis, et l'infinité même d'infinis. Qui dit infinité d'infinis ne fait qu'imaginer une multitude confuse d'êtres indéfinis, c'est-à-dire, sans bornes précises, mais néanmoins véritablement bornés.

Dire une infinité d'infinis, c'est un pléonasme et une vaine et puérile répétition du même terme, sans pouvoir rien ajouter à la force de sa simplicité; c'est comme si l'on parlait de l'anéantissement du néant. Le néant anéanti est ridicule, et il n'est pas plus néant que le néant simple; de même l'infinité des infinis n'est que le simple infini unique et indivisible. Qui dit simplement infini dit un être auquel on ne peut rien ajouter; ce qui pourrait être ajouté étant distingué de cet infini ne serait point lui, et serait quelque chose qui en serait la borne. Donc l'infini auquel on pourrait ajouter ne serait pas un vrai infini.

L'infini étant l'être auquel on ne peut rien ajouter, une infinité d'infinis ne serait pas plus que l'infini simple. Ils sont clairement impossibles; car, les nombres ne sont que des répétitions de l'unité et toute répétition est une addition. Puisqu'on ne peut ajouter à l'infini, il est évident qu'il est impossible de le répéter. Le tout est plus que les parties : les infinis simples dans cette supposition feraient les parties; l'infinité d'infinis serait le tout, et le tout ne serait point plus que chaque partie. Donc il est absurde et extravagant de vouloir imaginer, ni une infinité d'infinis, ni même aucun nombre d'infinis.

J'ajoute que plusieurs infinis seraient infiniment moins qu'un; un infini véritablement un est véritablement infini. Ce qui est parfaitement et souverainement un est parfait, est l'être souverain, est l'Etre infini, parce que l'unité, comme nous l'avons vu, et l'être sont synonymes. Un nombre pluriel ou une infinité d'infinis seraient infiniment moins qu'un seul infini. Ce qui est composé consiste en des parties dont l'une réellement n'est point l'autre, dont l'une est la borne de l'autre. Tout ce qui est composé de parties bornées est un nombre borné, et ne peut jamais faire la suprême unité, qui est l'Etre suprême et le vrai infini. Ce qui n'est pas véritablement infini est infiniment moindre que l'infini. Donc plusieurs infinis ou une infinité d'infinis seraient infiniment moins qu'un seul véritable infini. Dieu est l'infini. Donc il est évident qu'il est un, et que plusieurs dieux ne seraient pas dieux. Cette supposition se détruit elle-même. En multipliant l'unité infinie on la diminue, parce qu'on lui ôte son unité dans laquelle seule peut se trouver le vrai infini.

5° Le vrai infini est l'être le plus être que nous puissions concevoir. Il faut remplir entièrement cette idée de l'infini pour trouver l'être infiniment parfait. Cette idée épuise d'abord tout l'être, et ne laisse rien pour la multiplication. Un seul être, qui est par lui seul, qui a en soi la totalité de l'être avec une fécondité unique et universelle, en sorte qu'il fait être tout ce qu'il lui plaît, et que rien ne peut être hors de lui que par lui seul, est sans doute infiniment supérieur à un être qu'on suppose par soi, indépendant et fécond, mais qui a un égal indépendant et fécond comme lui. Outre que ces deux prétendus infinis seraient la borne l'un de l'autre, et, par conséquent, ne seraient ni l'un ni l'autre infinis, de plus, chacun d'eux serait moins qu'un seul infini qui n'aurait point d'égal. La simple égalité est une dégradation par comparaison à l'être unique et supérieur à tout ce qui n'est pas lui.

6° Enfin chacun de ces deux dieux connaîtrait ou ignorerait son égal. S'il l'ignorait, il aurait une intelligence défectueuse; il serait ignorant d'une vérité infinie. S'il connaissait parfaitement son égal, son intelligence surpasserait infiniment son intelligibilité; son intelligibilité serait la vérité au delà de laquelle son intelligence apercevrait une autre intelligibilité infinie, je veux dire celle de son égal. Son intelligibilité et son intelligence seraient pourtant sa propre essence : donc il serait plus parfait et moins parfait que lui-même, ce qui est impossible.

De plus, voici une autre contradiction. Ou chacun de ces deux infinis pourrait produire des êtres à l'infini, ou il ne le pourrait pas. S'il ne le pouvait pas, il ne serait pas infini, contre la supposition. Si, au contraire, il le pouvait, indépendamment l'un de l'autre, le premier qui commencerait à produire des êtres détruirait son égal; car, cet égal ne pourrait pas produire ce que le premier aurait produit; donc sa puissance serait bornée par sa restriction. Borner sa puissance, ce serait borner sa perfection, et, par conséquent, sa substance même. Donc il est clair que le premier des deux qui agirait

librement sans l'autre détruirait l'infini de son égal.

Que si on suppose qu'ils ne peuvent agir l'un sans l'autre, je conclus que ces deux puissances réciproquement dépendantes l'une de l'autre, sont imparfaites et bornées l'une par l'autre, et qu'elles font un composé fini. Il faut donc revenir à une puissance véritablement une et indivisible pour trouver le véritable infini. Il n'y aurait pas plus de raison à admettre deux êtres infinis qu'à en admettre cent mille, et qu'à en admettre un nombre infini. On ne doit admettre l'infini, qu'à cause de l'idée que nous en avons. Il n'est donc question que de trouver ce qui remplit cette idée. Or est-il qu'un seul infini la remplit tout entière; qu'une infinité d'infinis n'y ajoute rien; qu'au contraire ils se détruiraient les uns les autres, et que leur collection ne serait plus qu'un tout fini, par une contradiction manifeste. Donc il est évident qu'il ne peut y avoir qu'un seul infini.

Quelle folie donc d'adorer plusieurs dieux! pourquoi en croirais-je plus d'un? L'idée de la souveraine perfection ne souffre que l'unité. O vous, Etre infini, qui vous montrez à moi, vous êtes l'être par excellence, et il ne faut plus rien chercher après vous. Vous remplissez toutes choses, et il ne reste plus de place, ni dans l'univers, ni dans mon esprit même, pour une autre perfection égale à la vôtre. Vous épuisez toute ma pensée. Tout ce qui n'est pas vous est infiniment moins que vous. Tout ce qui n'est pas vous-même n'est qu'une ombre de l'être, un être à demi tiré du néant, un rien dont il vous plaît de faire quelque chose.

O Etre, seul digne de ce nom! qui est semblable à vous? Où sont donc ces vains fantômes de divinité que l'on a osé comparer à vous? Vous êtes, et tout le reste n'est point devant vous. Vous êtes, et tout le reste, qui n'est que par vous, est comme s'il n'était pas. C'est vous qui avez fait ma pensée; c'est vous seul qu'elle cherche et qu'elle admire. Si je suis quelque chose, ce quelque chose sort de vos mains. Il n'était point, et par vous il a commencé à être. Il sort de vous, et il veut retourner à vous. Recevez donc ce que vous avez fait : reconnaissez votre ouvrage. Périssent tous les faux dieux qui sont les vaines images de votre grandeur! Périsse tout être qui veut être pour soi-même, ou qui veut que quelque autre chose soit pour lui! Périsse, périsse tout ce qui n'est point à celui qui a tout fait pour lui-même! Périsse toute volonté monstrueuse et égarée qui n'aime point l'unique bien pour l'amour duquel tout ce qui est a reçu l'être!

Simplicité. — Je conçois clairement, par toutes les réflexions que j'ai déjà faites, que le premier être est souverainement un et simple; d'où il faut conclure que toutes ses perfections n'en font qu'une, et que si je les multiplie, c'est la faiblesse de mon esprit, qui, ne pouvant d'une seule vue embrasser le tout qui est infini et parfaitement un, le multiplie pour se soulager, et le divise en autant de parties qu'il a de rapports à diverses choses hors de lui. Ainsi, je me représente en lui autant de degrés qu'il en a communiqué aux créatures qu'il a produites, et une infinité d'autres qui correspondent aux créatures plus parfaites, en remontant jusqu'à l'infini, qu'il pourrait tirer du néant.

Tout de même je me représente cet être unique par diverses faces, pour ainsi dire, suivant les divers rapports qu'il a à ses ouvrages; c'est ce qu'on nomme perfection ou attribut. Je donne à la même chose divers noms, suivant les divers rapports extérieurs; mais je ne prétends point par ces divers noms exprimer des choses réellement diverses.

Dieu est infiniment intelligent, infiniment puissant, infiniment bon; son intelligence, sa volonté, sa puissance, ne sont qu'une même chose réellement; ce qui pense en lui est le même qui veut; ce qui agit, ce qui peut et qui fait tout est précisément le même qui pense et qui veut; ce qui prépare, ce qui arrange et qui conserve tout est le même qui détruit; ce qui punit est le même qui pardonne et qui redresse : en un mot, en lui tout est d'une suprême unité.

Il est vrai que, malgré cette unité suprême, j'ai un fondement de distinguer ses perfections, de les considérer l'une sans l'autre, quoique l'une soit l'autre réellement. C'est qu'en lui, comme je l'ai remarqué, l'unité est équivalente et infiniment supérieure à la multitude. Ainsi je distingue ses perfections, non pour me représenter qu'elles ont quelque ombre de distinction entre elles, mais pour les considérer par rapport à cette multitude de choses créées que l'unité souveraine surpasse infiniment. Cette distinction des perfections divines que j'admets en considérant Dieu, n'est donc rien de réel en lui; et je n'aurais aucune idée de lui, dès que je cesserais de le croire souverainement un. Mais c'est un ordre et une méthode que je mets par nécessité dans les opérations bornées et successives de mon esprit, pour me faire des espèces d'entrepôts dans ce travail, et pour contempler l'infini à diverses reprises, en le regardant par rapport aux diverses choses qu'il fait hors de lui.

Il ne faut point s'étonner que, quand je contemple la Divinité, mon opération ne puisse point être aussi une que mon objet. Mon objet est infini et infiniment un; mon esprit et mon opération ne sont ni infinis ni infiniment un; au contraire, ils sont infiniment bornés et multipliés.

O unité infinie! je vous entrevois, mais c'est toujours en me multipliant. Universelle et indivisible vérité! ce n'est pas vous que je divise, car vous demeurez toujours une et tout entière; et je crois faire un blasphème, que de croire en vous quelque composition. Mais c'est moi, ombre de l'unité, qui ne suis pas entièrement un. Non, je ne suis qu'un amas et un tissu de pen-

sées successives et imparfaites. La distinction qui ne peut se trouver dans vos perfections se trouve réellement dans mes pensées, qui tendent vers vous, et dont aucune ne peut atteindre jusqu'à la suprême unité. Il faudrait être un autant que vous, pour voir d'un seul regard indivisible dans votre unité infinie.

O multiplicité créée, que tu es pauvre dans ton abondance apparente! tout nombre est bientôt épuisé ; toute composition a des bornes étroites; tout ce qui est plus d'un est infiniment moins qu'un. Il n'y a proprement que l'unité : après elle il n'y a plus rien ; elle seule est tout, tout le reste paraît exister, et on ne sait précisément où il existe, ni quand il existe.

En divisant toujours, on cherche toujours l'être qui est l'unité, et on le cherche sans le trouver jamais. La composition n'est qu'une représentation et une image trompeuse de l'être. Ce qui est réel n'est point plusieurs ; il est singulier, et n'est qu'une seule chose. Ce qui est vrai et réel en soi doit sans doute être précisément soi-même, et rien au delà. Mais où trouverons-nous cet être réel et précis de chaque chose qui la distingue de toute autre? Pour y parvenir il faut arriver jusqu'à la réelle et véritable unité : cette unité, où est-elle? Par conséquent, où sera donc l'être et la réalité des choses?

O Dieu! il n'y a que vous. Moi-même, je ne suis presque point; je ne puis me trouver dans cette multitude de pensées successives, qui sont tout ce que je puis trouver de moi. L'unité, qui est la vérité même, se trouve si peu en moi, que je ne puis concevoir l'unité suprême qu'en la divisant et en la multipliant, comme je suis moi-même multiplié. A force d'être plusieurs pensées, dont l'une n'est point l'autre, je ne suis plus rien, et je ne puis pas même voir d'une seule vue celui qui est un, parce qu'il est un, et que je ne le suis pas. Oh! qui me tirera des nombres, des compositions et des successions qui sentent si fort le néant! Plus on multiplie les nombres, plus on s'éloigne de l'être précis et réel qui n'est que dans l'unité.

Les compositions ne sont que des assemblages de bornes; tout y porte le caractère du néant; c'est un je ne sais quoi qui n'a aucune consistance, qui échappe de plus en plus à mesure que l'on s'y enfonce et qu'on y veut regarder de plus près. Ce sont des nombres magnifiques, et qui semblent promettre les unités qui les composent; mais les unités ne se trouvent point. Plus on presse pour les saisir, plus elles s'évanouissent. La multitude augmente toujours, et les unités, seuls véritables fondements de la multitude, semblent fuir et se jouer de notre recherche. Les nombres successifs s'enfuient aussi toujours : celui dont nous parlons, pendant que nous en parlons n'est déjà plus : celui qui le touche à peine est-il, et il finit; trouvez-le si vous pouvez : le chercher, c'est l'avoir déjà perdu. L'autre qui vient n'est pas encore; il sera, mais il n'est rien, et il sera néanmoins un tout avec les autres qui ne sont plus rien. Quel assemblage de ce qui n'est plus, de ce qui cesse actuellement d'être, et de ce qui n'est pas encore! C'est pourtant cette multitude de néants qui est ce que j'appelle moi : elle contemple l'être, elle le divise pour le contempler; et en le divisant elle confesse que la multitude ne peut atteindre l'unité indivisible.

Éternité. — Quoique je ne puisse voir d'une vue assez simple la souveraine simplicité de Dieu, je conçois néanmoins comment toute la variété des perfections que je lui attribue se réunit dans un seul point essentiel. Je conçois en lui une première chose, qui est lui-même tout entier, si j'ose le dire, et dont toutes les autres résultent. Posé ce premier point, tout le reste s'ensuit clairement et immédiatement. Mais quel est-il, ce point? C'est celui-là même par lequel nous avons commencé, et qui m'a découvert la nécessité d'un premier être.

Être par soi-même, c'est la source de tout ce que je trouve en Dieu : c'est par là que j'ai reconnu qu'il est infiniment parfait. Ce qui a l'être par soi existe au suprême degré, et, par conséquent, possède la plénitude de l'être. On ne peut atteindre au suprême degré et à la plénitude de l'être que par l'infini ; car, aucun fini n'est jamais ni plein ni suprême, puisqu'il y a toujours quelque chose de possible au-dessus. Donc il faut que l'être par soi-même soit un être infini.

S'il est un être infini, il est infiniment parfait; car l'être, la bonté et la perfection sont la même chose : d'ailleurs on ne peut rien concevoir de plus parfait que d'être par soi; et toute perfection d'un être qui n'est point par soi, quelque haute qu'on se la représente, est infiniment au-dessous de celle d'un être qui est par lui-même : donc l'être qui est par lui-même et par qui tout ce qui n'est pas lui existe, est infiniment parfait.

Il faut même, pour faciliter cette discussion, en réglant les termes dont je suis obligé de me servir, arrêter, une fois pour toutes, qu'à l'avenir ces manières de m'exprimer, « être par soi-même, être nécessaire, être infiniment parfait, premier être, première cause, et Dieu, » sont termes absolument synonymes.

De cette idée de l'être nécessaire j'ai tiré la simplicité et l'unité de Dieu : la simplicité, parce que rien de composé ne peut être ni infiniment parfait ni même infini ; son unité, puisque s'il y avait deux êtres nécessaires et indépendants l'un de l'autre, chacun d'eux serait moins parfait dans cette puissance partagée qu'un seul qui la réunit tout entière. Maintenant examinons les autres perfections que je dois lui attribuer.

Il est immuable. Ce qui est par soi ne peut jamais être conçu autrement ; il a toujours la même raison d'exister, et la même cause de son existence, qui est son essence

même ; il est donc immuable dans son existence. Il n'est pas moins incapable de changement pour les manières d'être que pour le fond de l'être. Dès qu'on le conçoit infini et infiniment simple, on ne peut plus lui attribuer aucune modification; car les modifications sont les bornes de l'être. Etre modifié d'une telle façon, c'est être de cette façon à l'exclusion de toutes les autres.

L'infini parfait ne peut donc avoir aucune modification, et par conséquent n'en saurait changer : il n'en peut avoir non plus pour ses parties que pour son tout, puisqu'il n'a aucune partie : donc il est simplement et absolument immuable. Ce qu'il produit hors de lui est toujours fini. La créature ayant des bornes dans son être, elle a par conséquent des modifications : n'étant pas infinie, il faut qu'elle soit un être fini et particulier; il faut qu'elle soit resserrée dans les bornes étroites de quelque manière précise d'être. Il n'y a que celui qui possède éminemment tout, et qui est infini, qui n'est jamais rien de singulier, et qui efface toutes les distinctions : il est l'être simple et sans restriction.

Quoique chaque modification prise en particulier ne soit pas essentielle à la créature, parce qu'elle n'a rien à soi de nécessaire, rien qui ne soit contingent et variable au gré de celui qui l'a produite, il lui est néanmoins essentiel d'être bornée dans ses modifications. Ce qui n'est point par soi ne peut jamais renfermer toutes les perfections; ce qui ne les renferme point ne peut exister qu'avec une borne : vous pouvez changer sa borne, mais il lui en faut toujours une nécessairement.

Aussitôt que j'ai reconnu que la créature est essentiellement bornée et changeante par la mutabilité de ses bornes, je trouve ce que c'est que le temps. Le temps, sans en chercher une définition plus exacte, est le changement de la créature : qui dit changement dit succession; car, ce qui change passe nécessairement d'un état à un autre : l'état d'où l'on sort précède, et celui où l'on entre suit; le temps est le changement de l'être créé, le temps est la négation d'une chose très-réelle et souverainement positive qui est la permanence de l'être : ce qui est permanent d'une absolue permanence n'a en soi ni avant ni après, ni plus tôt ni plus tard. La non-permanence est le changement; c'est la défaillance de l'être, ou la mutation d'une manière en une autre ; mais enfin toute mutation renferme une succession, et toute existence bornée emporte une durée divisible et plus ou moins longue.

Il y a des changements incertains que l'on mesure par d'autres qui sont certains et réglés : comme on peut mesurer une promenade ou un travail qu'on fait, ou une conversation dont on s'occupe, par le cours des astres, par une pendule ou par une horloge de sable. C'est un changement ou un mouvement plus précis et plus uniforme. Quand même les êtres créés ne changeraient point de modification, il ne laisserait point d'y avoir, quant au fond de la substance, une mutation continuelle. Voici comment :

C'est que la création de l'être qui n'est point par lui-même n'est pas absolue et permanente : l'être qui est par lui-même ne tire point du néant des êtres qui ensuite subsistent par eux-mêmes hors du néant d'une manière fixe; ils ne peuvent continuer à exister qu'autant que l'être nécessaire les soutient hors du néant; ils n'en sont jamais dehors par eux-mêmes : donc ils n'en sont dehors que par un don actuel de l'être. Le don actuel est libre, et, par conséquent, révocable; s'il est libre et révocable, il peut être plus ou moins long; dès qu'il peut être plus ou moins long, il est divisible; dès qu'il est divisible, il renferme une succession; dès qu'on y met succession, voilà un tissu de création successive : ainsi ce n'est pas une existence fixe et permanente; ce sont des existences bornées et divisibles qui se renouvellent sans cesse par une création continuée.

Il est donc certain que tout est successif dans la créature, non-seulement la variété de modifications, mais encore le renouvellement continuel d'une existence bornée. Cette non-permanence de l'être créé est ce que j'appelle le temps. Ainsi, loin de vouloir connaître l'éternité par le temps, comme je suis tenté de le faire, il faut, au contraire, connaître le temps par l'éternité : car, on peut connaître le fini par l'infini, en y mettant une borne ou négation; mais on ne peut jamais connaître l'infini par le fini; car, une borne ou négation ne donne aucune idée de ce qui est souverainement positif.

Cette non-permanence de la créature est donc ce que je nomme le temps; par conséquent, la parfaite et absolue permanence de l'être nécessaire et immuable est ce que je dois nommer l'éternité. Dieu ne peut changer de modifications, puisqu'il n'en peut jamais avoir aucune. Le vrai infini ne souffrant point de bornes dans son être, ne peut avoir aucune borne dans son existence : par conséquent, il ne peut avoir aucun temps ni durée; car ce que j'appelle durée, c'est une existence divisible et bornée, c'est ce qui est précisément opposé à la permanence. Il est donc permanent et fixe dans son existence.

J'ai déjà remarqué que, comme tout être divisible est borné, aussi tout véritable infini est indivisible. L'existence divine qui est infinie, est donc indivisible. Si elle n'est point divisible comme l'existence bornée des créatures dans lesquelles il y a ce que l'on appelle la partie antérieure et la partie postérieure, il s'ensuit donc que cette existence infinie est toujours tout entière; celle des créatures n'est jamais tout à la fois; ses parties ne peuvent se réunir; l'une exclut l'autre, et il faut que l'une finisse afin que l'autre commence.

La raison de cette incompatibilité entre ces parties d'existence est que le Créateur ne donne qu'avec mesure l'existence à sa créature; dès qu'il la lui donne bornée, il la lui donne divisible en parties dont l'une

n'est pas l'autre. Mais pour l'être nécessaire, infini et immuable, c'est tout le contraire ; son existence est infinie et indivisible. Ainsi non-seulement il n'y a point d'incompatibilité dans les parties de son existence comme dans celles de l'existence de la créature ; mais, pour parler correctement, il faut dire que son existence n'a aucune partie ; elle est essentiellement toujours tout entière.

C'est donc retomber dans l'idée du temps, et confondre tout, que de vouloir encore imaginer en Dieu rien qui ait rapport à aucune succession : en lui rien ne dure, parce que rien ne passe; tout est fixe, tout est à la fois, tout est immobile : en Dieu rien n'a été, rien ne sera; mais tout est. Supprimons donc pour lui toutes les questions que l'habitude et la faiblesse de l'esprit fini, qui veut embrasser l'infini à sa mode étroite et raccourcie, me tenteraient de faire.

Dirai-je, ô mon Dieu! que vous aviez déjà une éternité d'existence en vous-même avant que vous m'eussiez créé, et qu'il vous reste encore une autre éternité après ma création, où vous existez toujours? Ces mots de *déjà* et d'*après* sont indignes de celui qui est. Vous ne pouvez souffrir aucun passé et aucun avenir en vous. C'est une folie que de vouloir diviser votre éternité qui est une permanence indivisible : c'est vouloir que le rivage s'enfuie, parce qu'en descendant le long d'un fleuve je m'éloigne toujours de ce rivage qui est immobile.

Insensé que je suis! je veux, ô immobile vérité! vous attribuer l'être borné, changeant et successif de votre créature! vous n'avez en vous aucune mesure dont on puisse mesurer votre existence, car elle n'a ni bornes, ni parties : vous n'avez rien de mesurable; les mesures mêmes qu'on peut tirer des êtres bornés, changeants, divisibles et successifs, ne peuvent servir à vous mesurer, vous qui êtes infini, indivisible, immuable et permanent.

Comment dirai-je donc que la courte durée de la créature est par rapport à votre éternité? N'étiez-vous pas avant moi? ne serez-vous pas après moi? Ces paroles tendent à signifier quelque vérité; mais elles sont à la rigueur indignes et impropres : ce qu'elles ont de vrai, c'est que l'infini surpasse infiniment le fini : qu'ainsi, votre existence infinie surpasse infiniment en tout sens mon existence qui, étant bornée, a un commencement, un présent, et un futur.

Mais il est faux que la création de votre ouvrage partage votre éternité en deux éternités. Deux éternités ne feraient pas plus qu'une seule : une éternité partagée qui aurait une partie antérieure et une partie postérieure ne serait plus une véritable éternité; en voulant la multiplier on la détruirait, parce qu'une partie serait nécessairement la borne de l'autre par le bout où elles se toucheraient. Qui dit éternité, s'il entend ce qu'il dit, ne dit que ce qui est, et rien au delà; car, tout ce qu'on ajoute à cette infinie simplicité l'anéantit : qui dit éternité ne souffre plus le langage du temps. Le temps et l'éternité sont incommensurables, ils ne peuvent être comparés; et on est séduit par sa propre faiblesse toutes les fois qu'on imagine quelque rapport entre des choses si disproportionnées.

Vous avez néanmoins, ô mon Dieu! fait quelque chose hors de vous; car, je ne suis pas vous, et il s'en faut infiniment. Quand est-ce donc que vous m'avez fait? est-ce que vous n'étiez pas avant que de me faire? Mais que dis-je? me voilà déjà retombé dans mon illusion et dans les questions du temps : je parle de vous comme de moi, ou comme de quelque autre être passager que je pourrais mesurer avec moi.

Ce qui passe peut être mesuré avec ce qui passe; mais ce qui ne passe point est hors de toute mesure et de toute comparaison avec ce qui passe : il n'est pas permis de demander ni quand il a été, ni s'il était avant ce qui n'est pas ou qui n'est qu'en passant. Vous êtes, et c'est tout. Oh! que j'aime cette parole, et qu'elle me remplit pour tout ce que j'ai à reconnaître de vous! Vous êtes celui qui est. Tout ce qui n'est point cette parole vous dégrade : il n'y a qu'elle qui vous ressemble : en n'ajoutant rien au mot d'être, elle ne diminue rien de votre grandeur. Elle est, je l'ose dire, cette parole, infiniment parfaite comme vous : il n'y a que vous qui puissiez parler ainsi, et renfermer votre infini dans trois mots si simples.

Je ne suis pas, ô mon Dieu, ce qui est : hélas! je suis presque ce qui n'est pas. Je me vois comme un milieu incompréhensible entre le néant et l'être : je suis celui qui a été; je suis celui qui sera; je suis celui qui n'est plus ce qu'il a été; je suis celui qui n'est pas encore ce qu'il sera : et dans cet entre-deux, que suis-je? un je ne sais quoi qui ne peut s'arrêter en soi, qui n'a aucune consistance, qui s'écoule rapidement comme l'eau; un je ne sais quoi que je ne puis saisir, qui s'enfuit de mes propres mains, qui n'est plus dès que je veux le saisir ou l'apercevoir; un je ne sais quoi qui finit dans l'instant même où il commence; en sorte que je ne puis jamais un seul moment me trouver moi-même fixe et présent à moi-même pour dire simplement *je suis*.

Ainsi ma durée n'est qu'une défaillance perpétuelle. Oh! que je suis loin de votre éternité, qui est indivisible, infinie et toujours présente tout entière? que je suis même bien éloigné de la comprendre! elle m'échappe à force d'être vraie, simple et immense, comme mon être m'échappe à force d'être composé de parties, mêlé de vérité et de mensonge, d'être et de néant. C'est trop peu que de dire que vous étiez des siècles infinis avant que je fusse. J'aurais honte de parler ainsi; car c'est mesurer l'infini avec le fini, qui est un demi-néant.

Quand je crains de dire que vous étiez avant que je fusse, ce n'est pas pour douter que, vous existant, vous ne m'ayez créé,

moi qui n'existais pas; mais c'est pour éloigner de moi toutes les idées imparfaites qui sont au-dessous de vous. Dirai-je que vous étiez avant moi? non; car voilà deux termes que je ne puis souffrir. Il ne faut pas dire *vous étiez*; car *vous étiez* marque un temps passé et une succession. Vous êtes: et il n'y a qu'un présent immobile, indivisible et infini que l'on puisse vous attribuer, pour parler dans la rigueur des termes.

Il ne faut point dire que vous avez toujours été, il faut dire que vous êtes; et ce terme de *toujours*, qui est si fort pour la créature, est trop faible pour vous; car il marque une continuité et non une permanence: il vaut mieux dire simplement et sans restriction que vous êtes.

O Etre! O Etre! votre éternité, qui n'est que votre être même, m'étonne; mais elle me console. Je me trouve devant vous comme si je n'étais pas; je m'abîme dans votre infini: loin de mesurer votre permanence par rapport à ma fluidité continuelle, je commence à me perdre de vue, à ne me trouver plus, et à ne voir en tout que ce qui est, je veux dire vous-même.

Ce que j'ai dit du passé, je le dis de même de l'avenir. On ne peut point dire que vous serez après ce qui passe, car vous ne passez point: ainsi vous ne serez pas, mais vous êtes, et je me trompe toutes les fois que je sors du présent en parlant de vous. On ne dit point d'un rivage immobile qu'il devance ou qu'il suit les flots d'une rivière: il ne devance ni ne suit, car il ne marche point. Ce que je remarque de ce rivage, par rapport à l'immobilité locale, je le dois dire de l'être infini par rapport à l'immobilité d'existence.

Ce qui passe a été et sera, et passe du prétérit au futur par un présent imperceptible qu'on ne peut jamais assigner. Mais ce qui ne passe point existe absolument et n'a qu'un présent infini; il est, et c'est tout ce qu'il est permis d'en dire: il est sans temps dans tous les temps de la création. Quiconque sort de cette simplicité tombe de l'éternité dans le temps.

Il n'y a donc en vous, ô vérité infinie! qu'une existence indivisible et permanente. Ce qu'on appelle éternité *a parte post*, éternité *a parte ante*, n'est qu'une expression impropre: il n'y a en vous non plus de milieu que de commencement et de fin. Ce n'est donc point au milieu de votre éternité que vous avez produit quelque chose hors de vous.

Je le dirai trois fois; mais ces trois fois ne font qu'un. Les voici: O permanente et infinie vérité! *vous êtes*, et rien n'est hors de vous; *vous êtes*, et qui n'était pas commence à être hors de vous; *vous êtes*, et ce qui était hors de vous cesse d'être. Mais ces trois répétitions de ces termes *vous êtes* ne font qu'un seul infini qui est indivisible. C'est cette éternité même qui reste encore tout entière: il n'en est point écoulé une moitié, car elle n'a aucune partie: ce qui est essentiellement toujours tout présent ne peut jamais être passé.

O éternité! je ne puis vous comprendre, car vous êtes infinie; mais je conçois tout ce que je dois exclure de vous pour ne vous méconnaître jamais. Cependant, ô mon Dieu, quelque effort que je fasse pour ne point multiplier votre éternité par la multitude de mes pensées bornées, il m'échappe toujours de vous faire semblable à moi, et de diviser votre existence indivisible. Souffrez donc que j'entre encore une fois dans votre lumière inaccessible dont je suis ébloui.

N'est-il pas vrai que vous avez pu créer une chose avant que d'en créer une autre? Puisque cela est possible, je suis en droit de le supposer. Ce que vous n'avez pas fait encore ne viendra sans doute qu'après ce que vous avez déjà fait. La création n'est pas seulement la créature produite hors de vous, elle renferme aussi l'action par laquelle vous produisez cette créature. Si vos créations sont les unes plus tôt que les autres, elles sont successives: si vos actions sont successives, voilà une succession en vous; et, par conséquent, voilà le temps dans l'éternité même.

Pour démêler cette difficulté, je remarque qu'il y a entre vous et vos ouvrages toute la différence qui doit être entre l'infini et le fini, entre le permanent et le fluide ou successif. Ce qui est fini et divisible peut être comparé et mesuré avec ce qui est fini et divisible: ainsi, vous avez mis un ordre et un arrangement dans vos créatures par le rapport de leurs bornes; mais cet ordre, cet arrangement, ce rapport qui résulte des bornes de vos créatures, ne peut jamais être en vous qui n'êtes ni divisible ni borné. Une créature peut donc être plus tôt que l'autre, parce que chacune d'elles n'a qu'une existence bornée; mais il est faux et absurde de penser que cette succession de création se trouve en vous. Votre action par laquelle vous créez est vous-même; autrement vous ne pourriez agir sans cesser d'être simple et indivisible. Il faut donc concevoir que vous êtes éternellement créant tout ce qu'il vous plaît de créer.

De votre part, vous créez éternellement par une action simple, infinie et permanente, qui est vous-même: de la part de la créature, elle n'est pas créée éternellement; la borne est en elle, et point dans votre action.

Ce que vous créez éternellement n'est que dans un temps; c'est que l'existence infinie et indivisible ne communique au dehors qu'une existence divisible et bornée. Vous ne créez donc point une chose plus tôt qu'une autre par une succession qui soit en vous, quoique cette chose doive exister deux mille ans plus tôt qu'une autre; ces rapports sont entre vos ouvrages; mais les rapports de bornes ne peuvent aller jusqu'à vous.

Vous connaissez les rapports que vous avez faits; mais la connaissance des bornes de votre ouvrage ne met aucune borne en vous. Vous voyez dans ce cours d'existence

divisible et bornée ce que j'appelle le présent, le passé, l'avenir : mais vous voyez ces choses hors de vous ; il n'y en a aucune qui vous soit plus présente qu'une autre. Vous embrassez tout également par votre infini indivisible : ce qui n'est plus n'est plus, et sa cessation est réelle ; mais la même existence permanente, à laquelle ce qui n'est plus était présent pendant qu'il était, est encore la même, lorsqu'une autre chose passagère a pris la place de celle qui est anéantie.

Comme votre existence n'a aucune partie, une chose qui passe ne peut dans son passage répondre à une partie plutôt qu'à une autre de votre existence indivisible : ou, pour mieux dire, elle ne peut répondre à rien ; car, il n'y a nulle proportion concevable entre l'infini indivisible et ce qui est divisible et passager. Il faut néanmoins qu'il y ait quelque rapport entre l'ouvrier et l'ouvrage ; mais il faut bien se garder d'imaginer de rapport de succession et de bornes : l'unique rapport qu'il faut y concevoir est que ce qui est et qui ne peut cesser d'être, fait que ce qui n'est point reçoit de lui une existence bornée qui commence pour finir.

Tout autre rapport, ô mon Dieu ! détruit votre permanence et votre simplicité infinie. Vous êtes si grand et si pur dans votre perfection, que tout ce que je mêle du mien dans l'idée que j'ai de vous fait qu'aussitôt ce n'est plus vous-même. Je passe ma vie à contempler votre infini ; je le vois, et je ne saurais en douter ; mais dès que je veux le comprendre il m'échappe ; ce n'est plus lui, je retombe dans le fini. J'en vois assez pour me contredire et pour me reprendre toutes les fois que j'ai conçu ce qui est moins que vous-même ; mais à peine me suis-je relevé, que je retombe de mon propre poids.

Ainsi, c'est un mélange perpétuel de ce que vous êtes et de ce que je suis. Je ne puis ni me tromper entièrement, ni posséder d'une manière fixe votre vérité : c'est que je vous vois de la manière que j'existe : en moi tout est fini et passager : je vois par des pensées courtes et fluides l'infini qui ne s'écoule jamais. Bien loin de vous méconnaître dans cet embarras, je vous reconnais à ce caractère nécessaire de l'infini, qui ne serait plus infini si le fini pouvait y atteindre. Ce n'est pas un nuage qui couvre votre vérité, c'est la lumière de cette vérité même qui me surpasse : c'est parce que vous êtes trop clair et trop lumineux que mon regard ne peut se fixer sur vous. Je ne m'étonne point que je ne puisse vous comprendre, mais je ne saurais assez m'étonner de ce que je puis même vous entrevoir, et de ce que je m'aperçois de mon erreur lorsque je prends quelque autre chose pour vous, ou que je vous attribue ce qui ne vous convient pas.

Immensité. Après avoir considéré l'éternité et l'immutabilité de Dieu, qui sont la même chose, je dois examiner son immensité. Puisqu'il est par lui-même, il est souverainement, il a éminemment et de la manière la plus parfaite tout l'être en lui. Puisqu'il a tout l'être en lui, il a sans doute le positif et le parfait de l'étendue : l'étendue est une manière d'être dont j'ai l'idée. J'ai déjà vu que mes idées sur l'essence des choses sont des degrés réels de l'être qui sont formellement ou éminemment en Dieu, et qui sont possibles hors de lui, parce qu'il peut les produire. Le positif et le parfait de l'étendue est donc en lui : et il ne peut la produire au dehors qu'à cause qu'elle est éminemment renfermée dans la plénitude de son être.

D'où vient donc que je ne le nomme point étendu et corporel ? C'est qu'il y a une extrême différence, comme je l'ai déjà remarqué, entre attribuer à Dieu tout le positif ou le parfait de l'étendue, ou lui attribuer l'étendue avec une borne ou négation. Qui met l'étendue sans bornes change l'étendue en immensité : qui met l'étendue avec une borne fait la nature corporelle. Dès que vous ne mettez aucune borne à l'étendue, vous lui ôtez la figure, la divisibilité le mouvement, l'impénétrabilité : la figure, parce qu'elle n'est que la manière d'être bornée par une superficie ; la divisibilité, parce que ce qui est infini, comme nous l'avons vu, ne peut être diminué, ni par conséquent divisé, ni par conséquent composé et divisible ; le mouvement, parce que si vous supposez un tout qui n'a ni parties ni bornes, il ne peut ni se mouvoir au delà de sa place, puisqu'il ne peut y avoir de place au delà du vrai infini, ni changer l'arrangement et la situation de ses parties, puisqu'il n'a aucune partie dont il soit composé : enfin l'impénétrabilité, puisqu'on ne peut concevoir l'impénétrabilité qu'en concevant deux corps bornés, dont l'un n'est point l'autre, et dont l'un ne peut occuper le même espace que l'autre. Il ne peut y avoir rien de semblable dans l'immensité infinie et indivisible : donc il n'y a point en elle d'impénétrabilité.

Ces principes posés, il s'ensuit que tout le positif de l'étendue se trouve en Dieu, sans que Dieu soit ni figuré, ni capable de mouvement, ni divisible, ni pénétrable, ni par conséquent palpable, ni par conséquent mesurable. Il n'est pas plus dans un certain lieu précis, qu'il n'est dans un certain temps : car il n'a, par son être absolu et infini, aucun rapport aux lieux et aux temps, qui ne sont que des bornes et des restrictions de l'être. Demander s'il est au delà de l'univers, s'il en surpasse les extrémités en longueur, largeur, profondeur, c'est, dans un sens, faire une question aussi absurde que de demander s'il était avant que le monde fût, et s'il sera encore après que le monde ne sera plus.

Comme il ne peut y avoir en Dieu ni passé ni futur, il ne peut y avoir aussi en lui au delà ni au deçà. Comme la permanence absolue exclut toute mesure de succession, l'immensité n'exclut pas moins toute mesure d'étendue. Il n'a point été, et il ne sera point ; mais il est. Tout de même, à proprement parler, il n'est point ici, il n'est point là, il n'est point au delà

d'une telle borne; mais il est absolument. Toutes ces expressions qui le rapportent à quelque terme, qui le fixent à un certain lieu, sont impropres et indécentes. Où est-il donc? Il est; et il est tellement, qu'il faut bien se garder de demander où.

Ce qui n'est qu'à demi, ce qui n'est qu'avec des bornes, est tellement une certaine chose qu'il n'est que cette chose précisément. Pour lui, il n'est précisément aucune chose singulière et restreinte: il est l'être; on, pour dire encore mieux en disant plus simplement, il est; car, moins en dit de paroles de lui, et plus on dit de choses. Il est: gardez-vous bien d'y rien ajouter. Les autres êtres, qui ne sont que des demi-êtres, des êtres estropiés, et des portions imperceptibles de l'être, ne sont point simplement: on est réduit à demander quand et où est-ce qu'ils sont. S'ils sont, il n'ont pas été et ne seront pas; s'ils sont ici, ils ne sont pas là.

Ces deux questions, *quand* et *où*, épuisent leur être: mais pour celui qui est, tout est dit, quand on a dit qu'il est. Celui qui demande encore quelque chose n'a rien compris dans l'unique chose qu'il faut concevoir: l'infini indivisible ne peut répondre à aucun être divisible et fini que l'on nomme un corps. Mais refuserai-je de dire qu'il est partout? non, je ne refuserai point de le dire, s'il le faut, pour m'accommoder aux notions imparfaites. Je me donnerai bien de garde de lui attribuer une présence corporelle en chaque lieu: car, il n'est point corps, il n'a point de superficie contiguë à la superficie des autres corps: mais je lui attribuerai, pour me faire entendre, une présence d'immensité, c'est-à-dire que, comme en chaque temps on doit toujours dire de Dieu, il est, sans le restreindre en disant, il est aujourd'hui, de même de chaque lieu on doit dire, il est, sans le restreindre en disant il est ici.

Mais, encore une fois, n'est-ce pas lui ôter une perfection et à moi une consolation merveilleuse, que de n'oser pas dire qu'il est ici? Eh bien! je le dirai tant qu'on voudra, pourvu que je l'entende comme je le dois. Quand je crains de dire qu'il est présent ici, ce n'est pas pour lui attribuer quelque chose de moins réel et de moins grand que la présence, c'est, au contraire, pour m'élever à une manière plus pure de le concevoir dans la simplicité universelle, c'est pour reconnaître qu'il est infiniment plus que présent.

Je soutiens que dire qu'il est simplement et absolument, est infiniment plus que de dire qu'il est partout; car, qui dit partout dit des lieux, et, par conséquent, une chose bornée: les lieux sont des superficies de corps, et par conséquent des corps véritables qui sont divisibles et ont nécessairement des bornes. Il est vrai que je ne puis concevoir aucun lieu où Dieu n'agisse, c'est-à-dire aucun être que Dieu ne produise sans cesse. Tout lieu est corps: il n'y a aucun corps sur lequel Dieu n'agisse, et qui ne subsiste par l'actuelle opération de Dieu.

Il est donc clair qu'il n'y a aucun lieu où Dieu n'opère; mais il y a une grande différence entre opérer sur un corps, ou correspondre à un corps. Je ne puis concevoir la présence locale que par un rapport local de substance à substance: il n'y a aucun rapport local entre une substance qui n'a ni borne ni lieu, et une substance bornée et figurée: il est donc manifeste que lorsque nous disons de Dieu qu'il est dans un corps, il faut entendre cela de son action sur ce corps; car il ne peut avoir aucun rapport local par sa substance avec un corps.

Mais où est-il donc? n'est-il nulle part? Je réponds qu'il n'y a point de lieu particulier pour lui: il existe trop pour exister avec quelque borne, et, par conséquent, pour être présent par sa substance dans un certain lieu plutôt que dans un autre. Ces sortes de questions qui paraissent si embarrassantes, ne le sont qu'à cause qu'on s'engage mal à propos à y répondre; au lieu d'y répondre il faut les supprimer: c'est comme qui demanderait de quel bois est une statue de marbre; de quelle couleur est l'eau pure, qui n'en a aucune; de quel âge est l'enfant qui n'est pas encore né.

Que deviennent donc toutes ces idées d'immensité qui représentent Dieu comme remplissant tous les espaces de l'univers, et débordant infiniment au delà? Ce ne sont point des idées de mon esprit attentif sur lui-même, ce sont, au contraire, des imaginations par lesquelles je cherche à me représenter ce qui est au dessus de toute image. A parler dignement de Dieu, il n'est ni dedans ni dehors le monde; car il n'y a pour l'être infini ni dedans ni dehors, qui sont des termes de mesure.

Toute cette erreur vient de ce que les idées d'éternité et d'immensité nous surpassent par leur caractère d'infini, et nous échappent par leur simplicité: on veut toujours rentrer dans le composé, dans le fini, dans le nombre et dans la mesure. Ainsi, on imagine contre ses propres idées une fausse éternité qui n'est qu'une suite ou succession confuse de siècles à l'infini, et une fausse immensité qui n'est qu'une composition confuse d'espace et de substance à l'infini; mais tout cela n'a aucun rapport à l'éternité et à l'immensité véritable.

Ces successions de siècles, ces assemblages d'espaces remplis par des substances, sont divisibles, et, par conséquent, ont essentiellement des bornes, quoique je ne me représente pas actuellement et distinctement ces bornes en considérant ces objets. Ainsi, quand je leur attribue l'infini, je me contredis moi-même par distraction, et je dis une chose qui ne peut avoir aucun sens.

La seule véritable manière de contempler l'éternité et l'immensité de Dieu, c'est de bien croire qu'il ne peut avoir en lui ni temps ni lieu; que toutes les questions du temps et du lieu sont impertinentes à son égard; qu'il y faut répondre, non par une réponse catégorique et sérieuse, mais en se rappelant leur absurdité, et en leur impo-

sant silence pour toujours. Ces deux choses, savoir, l'éternité et l'immensité, ont entre elles un merveilleux rapport : aussi ne sont-elles réellement que la même chose, c'est-à-dire l'être simple et sans bornes. Écartez scrupuleusement toute idée de bornes, et vous n'hésiterez plus par de vaines questions.

Dieu est : tout ce que vous ajoutez à ces deux mots, sous les plus beaux prétextes, obscurcit au lieu d'éclaircir. Dire qu'il est *toujours*, c'est tomber dans un équivoque, et se préparer une illusion : *toujours* peut vouloir dire une succession qui ne finit point; et Dieu n'a point une succession de siècles, quelque durée infinie qu'on leur suppose. Ainsi, dire qu'il est, dit plus que dire qu'il est *toujours* : tout de même, dire qu'il est *partout*, dit moins que dire qu'il est; car dire qu'il est *partout* pourrait signifier que la substance de Dieu s'étend et se rapporte localement à tous les espaces divisibles : or l'infini indivisible ne peut avoir ce rapport local de substance avec ces corps divisibles et mesurables.

Il est donc vrai, qu'à parler en rigueur, il vaut bien mieux dire que Dieu est, que de dire qu'il est toujours et partout. Si Dieu agit sur un corps, il ne s'ensuit pas pour cela qu'il soit par une présence locale dans ce corps; l'infini indivisible sans rapport de sa part au fini divisible ne laisse pas d'agir sur lui. Tout de même, quoique Dieu agisse sur les temps ou successions de créatures, il ne s'ensuit point qu'il soit dans aucun temps ou mutations de créatures : l'immense borne et arrange tout ; l'immobile meut tout. Celui qui est, fait que chaque chose est avec mesure pour l'étendue et pour la durée.

Les choses bornées peuvent se comparer et se rapporter par leurs bornes les unes aux autres. L'infini indivisible ne peut être ni comparé, ni rapporté, ni mesuré; en lui tout est absolu, nul terme relatif ne peut lui convenir : il n'est pas plus dans le monde qu'il a créé, que hors du monde dans les espaces qu'il n'a point créés ; car son immensité n'est fixée à aucun lieu ; elle ne serait plus immensité.

Il n'a point été en un certain temps créant certaines choses plutôt que d'autres, quoiqu'il ait mis une succession à l'existence bornée de ses créatures ; car, il est éternellement créant tout ce qui doit être créé et exister successivement : tout de même il n'a point en lui des rapports différents aux parties les plus éloignées entre elles, qui composent l'univers. La borne étant dans la créature, et point en lui, il s'ensuit que les rapports, les successions et les mesures sont uniquement dans les créatures, sans qu'il soit permis de lui en rien donner.

Il est éternellement créant ce qui est créé aujourd'hui, comme il est éternellement créant ce qui fut créé au premier jour de l'univers : de même, il est immense dans les plus petites créatures comme dans les plus grandes; l'ordre et les relations sont dans les créatures entre elles. Comparez-les entre elles, il est vrai de dire qu'une créature est plus ancienne que l'autre, que l'une est plus étendue et plus éloignée que l'autre. La borne fait cet ordre et ce rapport. Il est vrai aussi que Dieu voit cet ordre et ce rapport qu'il a faits dans ses ouvrages ; mais cette division qu'il voit dans le fini divisible n'est pas en lui, puisqu'il est indivisible et infini ; car il ne se divise ni ne se borne en faisant hors de soi des êtres divisibles et bornés. Loin donc, loin de moi toutes ces questions importunes où je trouve que mon Dieu est méconnu : il est plus que toujours, car il est : il est plus que partout, car il est. En lui, il n'y a ni présence ni absence finie et locale, puisqu'il n'y a point de lieu ni de borne, il n'y a ni au delà ni au deçà, ni dedans, ni dehors : il est, et toutes choses sont par lui. On peut dire même qu'elles sont en lui, non pour signifier qu'il est leur lieu et leur superficie, mais pour représenter plus sensiblement qu'il agit sur tout ce qui est, et qu'il peut, outre les êtres bornés, en produire d'autres plus étendus sur lesquels il agirait avec la puissance.

O mon Dieu, que vous êtes grand ! Peu de pensées atteignent jusqu'à vous : et quand on commence à vous concevoir, on ne peut vous exprimer : les termes manquent : les plus simples sont les meilleurs, les plus figurés et les plus multipliés sont les plus impropres. Si l'on a la sobriété de la sagesse, après avoir dit que vous êtes, on n'ose plus rien ajouter; plus on vous contemple, plus on aime à se taire, en considérant ce que c'est que cet être qui n'est qu'être, et qui est le plus être de tous les êtres, et qui est si souverainement être, qu'il fait lui seul, comme il lui plaît, être tout ce qui est. En vous voyant, ô simple et infinie vérité ! je deviens muet : mais je deviens, si j'ose le dire, semblable à vous ; ma vue devient simple et indivisible comme vous. Ce n'est point en parcourant la multitude de vos perfections que je vous conçois bien; au contraire, en les multipliant pour les considérer par divers rapports et diverses faces, j'affaiblis, je diminue l'idée que j'ai de vous ; je me diminue, je m'affaiblis, je me confonds : cet amas de paroles diverses n'est plus mon Dieu ; ces infinis partagés et distingués ne sont plus ce simple infini qui est le seul infini véritable.

Oh ! que j'aime bien mieux vous voir tout réuni en vous-même ! D'un seul regard je vois l'être, et j'ai tout vu ; j'ai puisé dans la source ; je vous ai presque vu face à face. C'est vous-même, car qui êtes-vous sinon l'être? et qu'y pourrait-on ajouter qui fût au delà de cette expression ?

Hélas ! comment cela se peut-il faire? Moi qui suis celui qui n'est point, ou, tout au plus, qui est un je ne sais quoi qu'on ne peut trouver ni nommer, et qui dans le moment n'est déjà plus ; moi, néant; moi, ombre de l'être, je vois celui qui est, et en le nommant celui qui est par excellence j'ai tout dit : je ne crains point d'en dire trop peu : dès lors il n'est plus resserré ni dans le temps ni dans les espaces. Des mondes

infinis tels que je puis me les figurer, des siècles infinis imaginés de même, ne sont rien en présence de celui qui est. Il m'étonne, et j'en suis ravi : je succombe en le voyant, et c'est ma joie ; je bégaie, et c'est tant mieux, de ce qu'il ne me reste plus aucune parole pour dire ni ce qu'il est, ni ce que je ne suis pas, ni ce qu'il fait en moi, ni ce que je conçois de lui.

Mais, ô mon Dieu ! craindrai-je que vous ne m'entendiez pas ou que vous soyez absent de moi, parce que j'ai reconnu qu'il est indigne de vous attribuer une présence locale et bornée en chaque partie de l'univers? Non, non, mon Dieu, je ne le crains point ; je vous entends, et vous m'entendez mieux que toutes vos créatures ne m'entendront : vous êtes plus que présent en moi, vous êtes au dedans de moi plus que moi-même : je ne suis dans le lieu même où je suis que d'une manière finie : vous êtes infiniment, et votre action infinie est sur moi : vous n'êtes borné nulle part, je vous trouve partout : vous y êtes autant que j'y suis, et infiniment plus ; et je n'y vais qu'à cause que vous m'y portez : je vous laisse au lieu que je quitte, et je vous trouve partout où je passe : vous m'attendez au lieu où j'arrive. Voilà, ô mon Dieu ! ce que ma faible connaissance me fait dire, ou plutôt bégayer.

Ces paroles impropres et imparfaites sont le langage d'un amour faible et grossier : je les dis pour moi, et non pas pour vous : pour contenter mon cœur, non pour m'instruire ni pour vous louer dignement. Quand je parle pour vous je trouve toutes mes expressions basses et impures ; je reviens à l'être, je m'envole jusqu'à celui qui est, je ne suis plus en moi ni moi-même ; je passe en celui qui voit, en celui qui est ; je le vois, je me perds ; je m'entends, mais je ne saurais me faire entendre : ce que je vois éteint toute curiosité ; sans raisonner je vois la vérité universelle : je vois, et c'est ma vie ; je vois ce qui est, et ne veux plus voir ce qui n'est pas. Quand sera-ce que je verrai ce qui est, pour n'avoir plus d'autre vue que cette vue fixe? Quand serai-je, par ce regard simple et permanent, uni à lui? Quand est-ce que tout moi-même sera réduit à cette seule parole immuable : IL EST, IL EST, IL EST? Si j'ajoute, IL SERA AU SIÈCLE DES SIÈCLES, c'est pour parler selon ma faiblesse, et non pour mieux exprimer sa perfection.

Science de Dieu. Je ne puis concevoir Dieu comme étant par lui-même, sans le concevoir comme ayant en lui-même la plénitude de l'être, et, par conséquent, toutes les manières d'être à l'infini. Ce fondement posé, il s'ensuit que l'intelligence ou pensée, qui est une manière d'être, est en lui. Moi qui pense, je ne suis point par moi-même, il faut que je sois par un autre. Cet autre que je cherche est Dieu. Ce Dieu qui m'a fait et qui m'a donné l'être pensant, n'aurait pu me le donner s'il ne l'avait pas. Il pense donc, et il pense infiniment : puisqu'il a la plénitude de l'être, il faut qu'il ait la plénitude de l'intelligence qui est une sorte d'être.

La première chose qui se présente à examiner est de savoir ce que c'est que pensée et intelligence ; mais c'est une question à laquelle je ne puis répondre. Penser, concevoir, connaître, apercevoir, sont les termes les plus simples et les plus clairs dont je puisse me servir ; je ne puis donc expliquer ni définir ces termes : d'autres les obscurciront, loin de les éclaircir. Si je ne conçois pas clairement ce que c'est que concevoir et connaître, je ne conçois rien. Il y a certaines premières notions qui développent toutes les autres, et qui ne peuvent être développées à leur tour ; et il n'y en a aucune qui soit plus dans ce premier rang que la notion de la pensée.

La seconde question à faire est de savoir quelle est la science ou intelligence que Dieu a en lui-même. Je ne puis douter qu'il ne se connaisse. Puisqu'il est infiniment intelligent, il faut qu'il connaisse l'universelle et infinie intelligibilité, qui est lui-même. S'il ne connaissait pas sa propre essence, il ne connaîtrait rien. On ne peut connaître les êtres participés et créés que par l'être nécessaire et créateur, dans la puissance duquel on trouve leur possibilité ou essence, et dans la volonté duquel on voit leur existence actuelle ; car, cette existence actuelle n'étant point par soi-même, et ne portant point sa cause dans son propre fonds, ne peut être découverte que médiatement dans ce qui est précisément sa raison d'être, dans la cause qui la tire actuellement de l'indifférence à être ou à n'être pas.

Si donc Dieu ne se connaissait pas lui-même, il ne pourrait rien connaître hors de lui, et, par conséquent, il ne connaîtrait rien du tout. S'il ne connaissait rien, il serait un néant d'intelligence. Comme, au contraire, je dois lui attribuer l'intelligence la plus parfaite, qui est l'infinie : il faut conclure qu'il connaît actuellement une intelligibilité infinie : il n'y en a qu'une seule qui soit véritablement infinie, je veux dire la sienne ; car l'intelligibilité et l'être sont la même chose.

La créature ne peut jamais être infinie, car elle ne peut jamais avoir un être infini, qui serait une infinie perfection. Dieu ne peut donc trouver qu'en lui seul l'infinie intelligibilité, qui doit être l'objet de son intelligence infinie.

D'ailleurs, il est aisé de voir tout d'un coup que l'idée d'une intelligence qui se connaît tout entière parfaitement, est plus parfaite que l'idée d'une intelligence qui ne se connaîtrait point, ou qui se connaîtrait imparfaitement. Il faut toujours remplir cette idée de la plus haute perfection pour juger de Dieu. Il est donc manifeste qu'il se connaît lui-même, et qu'il se connaît parfaitement, c'est-à-dire, qu'en se voyant il égale par son intelligence son intelligibilité ; en un mot, il se comprend.

J'aperçois une extrême différence entre concevoir et comprendre. Concevoir un objet, c'est en avoir une connaissance qui suffit pour le distinguer de tout autre objet avec

lequel on pourait le confondre, et ne connaître pourtant pas tellement tout ce qui est en lui, qu'on puisse s'assurer de connaître distinctement toutes ses perfections autant qu'elles sont en elles-mêmes intelligibles.

Comprendre, signifie connaître distinctement et avec évidence toutes les perfections de l'objet, autant qu'elles sont intelligibles. Il n'y a que Dieu qui connaisse infiniment l'infini; nous ne connaissons l'infini que d'une manière finie. Il doit donc voir en lui-même une infinité de choses que nous ne pouvons y voir; et celles mêmes que nous y voyons, il les voit avec une évidence et une précision, pour les démêler et les accorder ensemble, qui surpasse infiniment la nôtre.

Dieu, qui se connaît de cette connaissance parfaite que je nomme compréhension, ne se contemple point successivement et par une suite de pensées réfléchies. Comme Dieu est souverainement un, sa pensée, qui est lui-même, est aussi souverainement une; comme il est infini, sa pensée est infinie: une pensée simple, indivisible et infinie ne peut avoir aucune succession; il n'y a donc dans cette pensée aucune des propriétés du temps, qui est une existence bornée divisible et changeante.

On ne peut point dire que Dieu commence à connaître ce qu'il n'a pas connu, ni qu'il cesse de connaître et de penser ce qu'il pensait. On ne peut mettre aucun ordre ni arrangement dans ses pensées, en sorte que l'une précède et que l'autre suive; car cet ordre, cette méthode et cet arrangement ne peuvent se trouver que dans les pensées bornées et divisibles qui font une succession.

L'infinie intelligence connaît l'infinie et universelle intelligibilité ou vérité par un seul regard qui est lui-même, et qui, par conséquent, n'a ni variété, ni progrès, ni succession, ni distinction, ni divisibilité. Ce regard unique épuise toute vérité, et il ne s'épuise jamais lui-même; car il est toujours tout entier, ou, pour mieux dire, il faut parler de lui comme de Dieu, puisqu'il n'est avec lui qu'une même chose. Il n'a point été, et il ne sera point; mais il est, et il est toujours toute pensée réduite à une.

Si l'intelligence divine n'a point de succession et de progrès, ce n'est pas que Dieu ne voie la liaison et l'enchaînement des vérités entre elles. Mais il y a une extrême différence entre voir toutes ces liaisons des vérités, ou ne les voir que successivement, en tirant peu à peu l'une de l'autre par la liaison qu'elles ont entre elles. Il voit sans doute toutes ces liaisons des vérités; il voit tous les différents ordres que les intelligences bornées peuvent suivre pour démontrer ces vérités: mais il voit les vérités et leurs liaisons, et l'ordre pour les tirer les unes des autres, par une vue simple, unique, permanente, infinie et incapable de toute division. Telle est l'intelligence par laquelle Dieu connaît toute vérité en lui-même.

Il faut maintenant examiner comment il connaît ce qui est hors de lui.

Il ne faut point regarder ce qui est purement possible comme étant hors de lui. Nous avons déjà reconnu, en parlant des idées et des divers degrés de l'être en remontant à l'infini, que Dieu voit en lui-même tous les différents degrés auxquels il peut communiquer l'être à ce qui n'est pas, et que ces divers degrés de possibilité constituent toutes les essences de natures possibles. Elles n'ont de différence entre elles que par le plus ou moins d'être: Dieu les voit donc dans sa puissance, qui est lui-même; et, comme ce qui est purement possible n'est rien de réel hors de sa puissance et des degrés infinis d'être qui sont communicables à son choix, cette possibilité n'est rien qui soit hors de lui, ni qu'on en puisse distinguer.

Pour les êtres futurs, ils ne sont jamais futurs à son égard, et ils ne seront jamais passés pour lui; car il n'y a, comme je l'ai remarqué, pas même l'ombre de passé ou d'avenir pour lui. Il voit bien que dans l'ordre qu'il met entre les existences bornées, qui par leurs bornes sont successives, les unes sont devant et les autres viennent après; il voit que l'une est future, l'autre présente, et l'autre passée, par le rapport qu'elles ont entre elles. Mais cet ordre qu'il voit entre elles n'est point pour lui: tout lui est donc également présent. Ce mot de *présent* même n'exprime qu'imparfaitement ce que je conçois: car le mot de présence signifie une chose contemporaine à l'autre; et en ce sens il n'y a non plus de présent que de passé et de futur en Dieu. A parler dans l'exactitude rigoureuse, il n'y a aucun rapport d'existence entre l'existence fluide, divisible et successive, et la permanence absolue de l'existence infinie et indivisible de Dieu. Mais enfin, quoiqu'on exprime imparfaitement la permanence absolue par le mot de présence continuelle, on peut dire avec le correctif que je viens de marquer, que tout est toujours présent à Dieu.

Le futur qu'il voit dans cette sorte de présence est un objet qu'il trouve encore en lui-même. En voici deux raisons. 1° Il voit les choses selon qu'il convient à sa perfection de les voir. 2° Il les voit telles qu'elles sont en elles-mêmes. Il voit les choses suivant qu'il convient à sa perfection de les voir. Quand je vois une chose, je la vois parce qu'elle est: c'est la vérité de l'objet qui me donne la connaissance de l'objet même. Comme cette vérité de l'objet n'est point par elle-même, ce n'est point par elle, mais par celui qui la fait, que je suis rendu intelligent. Ainsi c'est la vérité par elle-même qui reluit dans cette vérité particulière et communiquée: c'est cette vérité universelle, dis-je, qui m'éclaire. Mais enfin la vérité qui est mon objet est hors de moi, et c'est elle qui me donne la connaissance que je n'avais pas; et il est certain que ce que j'appelle moi, qui est un être pensant, reçoit une lumière ou connaissance de l'objet.

Il n'en est pas de même de Dieu. Comme il est par lui-même, il est aussi intelligent par lui-même. Être par soi, c'est être infiniment, sans rien recevoir d'autrui. Être in-

telligent par soi, c'est être infiniment intelligent sans rien recevoir d'autrui. Dieu a donc l'intelligence infinie, sans pouvoir rien recevoir même de son objet. Son objet ne peut donc lui rien donner. Conclurons-nous de là que Dieu ne voit point les choses parce qu'elles sont, mais qu'au contraire elles ne sont qu'à cause qu'il les voit? Non, je ne puis entrer dans cette pensée.

Dieu ne pense une chose qu'autant qu'elle est vraie ou existante. Il la voit donc parce qu'elle est réelle. Il est vrai qu'elle n'est réelle que par lui. Si l'on prend sa pensée et sa conscience pour lui-même, parce qu'en effet sa science n'est rien de distingué de lui, il faudrait avouer en ce sens que sa science est la cause des êtres qui en sont les objets. Mais si on considère sa conscience sous cette idée précise de science, et en tant qu'elle n'est qu'une simple vue des objets intelligibles, il faut conclure qu'elle ne fait point les choses en les voyant, mais qu'elle les voit parce qu'elles sont faites.

La raison qui me le persuade, est que l'idée de penser, de concevoir, de connaître, prise dans une entière précision, ne renferme que la simple perception d'un objet déjà existant, sans aucune action ni efficacité sur lui. Qui dit simplement connaissance, dit une action qui suppose son objet, et qui ne le fait pas. C'est donc par autre chose que par la simple pensée prise dans cette précision de l'idée de pensée, que Dieu agit sur les objets pour les rendre vrais et réels; et sa science ou pensée ne les fait point, mais elle les suppose.

Comment dirons-nous donc que Dieu ne reçoit rien de l'objet qu'il conçoit? Le voici: c'est que l'objet n'est vrai ou intelligible que par la puissance et par la volonté de Dieu. Cet objet, n'ayant point l'être par lui-même, est par lui-même indifférent à exister ou à n'exister pas: ce qui le détermine à l'existence est la volonté de Dieu, et c'est son unique raison d'être. Dieu voit donc la vérité de cet être sans sortir de lui-même, et sans rien emprunter de dehors; il en voit la possibilité ou essence dans ses propres degrés infinis d'être, comme nous l'avons expliqué plusieurs fois; il en voit l'existence ou vérité actuelle dans sa propre volonté, qui est l'unique raison ou cause de cette existence.

Il est inutile de demander si Dieu ne connaît pas les objets en eux-mêmes; il les connaît tels qu'ils sont. Ils ne sont point par eux-mêmes, ils ne sont que par lui; et par conséquent ce n'est que par lui qu'ils sont intelligibles. Il ne peut donc les connaître que par soi-même et par sa volonté. S'il considère leur essence, il n'y trouvera par elle-même nulle détermination à exister, ni même aucune possibilité hors de sa puissance; il trouvera seulement qu'elles ne sont pas impossibles à cette puissance: ainsi c'est dans sa seule puissance qu'il trouve leur possibilité, qui n'est rien par elle-même. C'est aussi dans sa volonté positive qu'il trouve leur existence; car pour leur essence, elle ne renferme en soi aucune raison ou cause d'exister par elle-même: au contraire, elle renferme par soi nécessairement la non-existence. Il n'y voit donc que le néant, et il ne peut jamais trouver l'existence de sa créature que dans sa pure volonté, hors de laquelle l'objet lui-même n'est plus que néant.

Ainsi Dieu n'est point éclairé comme moi par des objets extérieurs, il ne peut voir que les objets qu'il fait; car tous ceux qu'il ne fait point actuellement ne sont pas. L'intelligibilité de mon objet est indépendante de mon intelligence, et mon intelligence reçoit de cet objet intelligible une nouvelle perception. Il n'en est pas de même de Dieu; l'objet n'est objet, n'est vrai et intelligible que par Dieu: ainsi c'est l'objet qui reçoit l'intelligibilité, et l'intelligence infinie de Dieu ne peut en recevoir aucune nouvelle perception. Comme tout n'est vrai et intelligible que par lui, pour voir toutes les créatures comme elles sont, il faut qu'il les connaisse purement par lui-même et dans sa seule volonté, qui est l'unique raison de leur existence; car, hors de cette volonté qui les fait exister, et par elle-même, elles n'ont rien de réel, ni par conséquent de véritable et d'intelligible.

Je ne saurais trop me remplir de cette vérité, parce que je prévois que, pourvu qu'elle me soit toujours bien présente dans toute sa force et son évidence, elle servira dans la suite à en démêler beaucoup d'autres.

Je viens de considérer comment Dieu voit les êtres purement possibles, et ceux qui doivent exister dans quelque partie du temps. Il me reste à examiner comment il connaît les êtres que je nomme futurs conditionnels, c'est-à-dire qui doivent être, si certaines conditions arrivent, et non autrement. Les futurs conditionnels qui seront absolument, parce que la condition à laquelle ils sont attachés doit certainement arriver, retombent manifestement dans le rang des futurs absolus. Ainsi je comprends sans peine que, comme ils arriveront absolument, Dieu voit leur futurition absolue, si je puis parler ainsi, dans la certitude de l'arrivée de la condition à laquelle ils sont attachés.

Pour les futurs conditionnels dont la condition ne doit point arriver, et qui par conséquent ne sont point absolument futurs, Dieu ne les voit que dans la volonté qu'il avait de les faire exister, supposé que la condition à laquelle il les attachait fût arrivée. Ainsi, à leur égard, on peut dire qu'il a seulement voulu lier cette condition avec cet effet, en sorte que l'un devait arriver de l'autre; et c'est dans sa propre volonté, laquelle liait ces deux événements possibles, qu'il voit la futurition possible du second. Mais enfin c'est sa propre volonté qui fait l'être, l'existence, et par conséquent l'intelligibilité de tout ce qui existe hors de lui. S'il ne voit les êtres réels et actuellement existants que dans sa pure volonté en laquelle ils existent, à plus forte raison ne

voit-il que dans cette même volonté les êtres conditionnellement futurs, qui, par le défaut de la condition, ne sont point absolument futurs. Que faut-il conclure de tout ceci? que Dieu ne se détermine point à certaines choses plutôt qu'à d'autres, parce qu'il voit ce qui doit résulter de la combinaison des futurs conditionnels. Ce serait attribuer à l'être parfait deux grandes imperfections : l'une, d'être éclairé par son propre ouvrage qui est son objet, au lieu qu'il ne peut rien voir qu'en lui, seule lumière et vérité universelle : l'autre, de dépendre de son ouvrage, et de s'accommoder à ce qu'il en peut tirer, après l'avoir tourné de toutes les façons pour voir celle qui lui donne plus de facilité. Je comprends donc que, loin de chercher bassement la cause de ses volontés dans la prévision qu'il a eue des futurs conditionnels, dans les divers plans qu'il a formés de son ouvrage, tout au contraire il n'est permis de chercher la cause de toutes ces futuritions conditionnelles, et de la prévision qu'il en a eue, que dans sa seule volonté, qui est l'unique raison de tout.

Non, mon Dieu, vous n'avez point consulté plusieurs plans auxquels vous fussiez contraint de vous assujettir. Qu'est-ce qui vous pouvait gêner ? Vous ne préférez point une chose à une autre à cause que vous prévoyez ce qu'elle doit être; mais elle ne doit être ce qu'elle sera qu'à cause que vous voulez qu'elle le soit. Votre choix ne suit point servilement ce qui doit arriver; c'est au contraire ce choix souverain, fécond et tout-puissant, qui fait que chaque chose sera ce que vous lui ordonnez d'être. Oh ! que vous êtes grand et éloigné d'avoir besoin de rien! votre volonté ne se mesure sur rien, parce qu'elle fait elle seule la mesure de toutes choses.

Il n'y a rien qui puisse exister ni conditionnellement ni absolument, si votre volonté ne l'appelle et ne le tire de l'absolu néant. Tout ce que vous voulez qui soit vient aussitôt à l'être, mais au degré précis d'être que vous lui marquez. Vous ne pouvez trouver aucune convenance dans les choses, puisque c'est vous qui les faites toutes : les objets que vous connaissez n'impriment rien en vous, au lieu que ceux que je commence à connaître impriment en moi et y font la perception de quelque vérité particulière qui augmente mon intelligence.

Pour vous, ô infinie vérité, vous trouvez toute vérité en vous-même. Les objets créés, loin de vous donner quelque intelligence, reçoivent de vous toute leur intelligibilité, et comme cette intelligibilité n'est qu'en vous, ce n'est aussi qu'en vous que vous la pouvez voir. Vous ne pouvez les voir en eux-mêmes, puisqu'en eux-mêmes ils ne sont rien, et que le néant n'est point intelligible : ainsi vous ne pouvez les voir qu'en vous, qui êtes leur unique raison d'existence.

A force d'être grand, vous êtes d'une simplicité qui échappe à mes regards successifs et bornés. Quand je supposerais que vous auriez créé cent mille mondes durables pour une suite innombrable de siècles, il faudrait conclure que vous verriez le tout d'une seule vue dans votre volonté, comme vous voyez de la même vue toutes les créatures possibles dans votre puissance qui est vous-même.

C'est un étonnement de mon esprit que l'habitude de vous contempler ne diminue point. Je ne puis m'accoutumer à vous voir, ô infini simple, au-dessus de toutes les mesures par lesquelles mon faible esprit est toujours tenté de vous mesurer. J'oublie toujours le point essentiel de votre grandeur, et par là je retombe à contre-temps dans l'étroite enceinte des choses finies. Pardonnez ces erreurs, ô bonté qui n'êtes pas moins infinie que toutes les autres perfections de mon Dieu; pardonnez les bégaiements d'une langue qui ne peut s'abstenir de vous louer, et les défaillances d'un esprit que vous n'avez fait que pour admirer votre perfection.

AUGUSTIN (Saint), ontologiste. *Voy.* Ontologisme.

AUTORITÉ HUMAINE. *Voy.* Sens commun et Lamennais.

AXE DE LA TERRE, ses inconvénients suivant certains auteurs. *Voy.* Terre.

C

CRÉATION (La). — Qu'est-ce que la matière ? C'est, répondent les physiciens, tout ce qui affecte directement nos sens. Quant à sa nature intime, ils confessent qu'elle nous est entièrement cachée. Mais si on ne la connaît point dans sa nature intime, peut-on du moins la connaître dans ses éléments ? C'est là, précisément, la question que la science, depuis trois mille ans, s'efforce de résoudre. Or on compte aujourd'hui cinquante-quatre substances qui ont résisté jusqu'à présent aux épreuves les plus puissantes. Du reste, les savants admettent comme possible l'augmentation ou la diminution ultérieure du nombre de ces substances; car on peut en découvrir de nouvelles, comme il peut se faire aussi qu'on parvienne par la suite à en décomposer plusieurs. Les physiciens appellent *corps* une réunion de *molécules*, et molécule une réunion d'*atomes*. C'est là qu'ils s'arrêtent; l'atome, suivant eux, étant la partie de la matière qui n'est plus divisible. Du reste, ni *l'atome*, ni la *molécule* ne tombent directement sous nos sens; il n'y a de perceptible que les *particules*, c'est-à-dire, ces petits fragments des corps, que l'on obtient par une division mécanique.

L'opinion des savants se partage entre deux systèmes : le *système atomistique* et le *système dynamique*. Dans le premier de ces systèmes, qui est le plus généralement

adopté, la divisibilité infinie, l'impénétrabilité et la porosité deviennent des propriétés essentielles des corps ; les atomes sont maintenus à distance par de certaines forces attractives et répulsives, de sorte que, dans le volume de chaque corps, il y a beaucoup plus de vide que de matière ; et l'on peut expliquer les variétés matérielles des corps, soit par une différence matérielle des atomes, soit par une différence dans leur forme, leur grandeur, leur position et leur distance.

Dans le système dynamique, on regarde, au contraire, chaque corps comme un espace rempli d'une matière continue. La porosité devient alors une propriété accidentelle, tandis que la ductilité, la compressibilité et la pénétrabilité sont des qualités essentielles de la matière. Les états des corps dépendent uniquement de certaines forces attractives et répulsives, et leurs volumes doivent changer aussitôt que les rapports de ces forces ne sont plus les mêmes. Dans ce système on explique les variétés de la matière en admettant l'existence de quelques substances primitives simples, dont les combinaisons différentes produisent tous les corps de la nature.

Si nous ajoutons qu'on distingue trois états des corps : la *solidité*, la *liquidité*, la *gazéité ;* qu'on nomme corps *solide*, celui qui a une forme qu'on ne peut changer que par un effort plus ou moins grand ; corps *liquide*, celui dont les parties sont à peu près dans un état d'indifférence, soit pour se rapprocher, soit pour s'éloigner ; enfin, corps *gazeux*, celui dont les parties tendent sans cesse à s'éloigner les unes des autres, nous aurons dit tout ce que la physique enseigne de plus positif pour la formation des corps.

Mais revenons à l'atome, que la science nous dit être indivisible. Il y a d'abord contradiction à dire que la divisibilité est le caractère essentiel de la matière, et de soutenir ensuite, au moins selon les principes du système atomistique, que la division des corps s'arrête nécessairement à une dernière limite, à l'atome, par la raison que les propriétés chimiques des particules, entre lesquelles les combinaisons s'effectuent, seraient nécessairement altérées par les changements survenus dans leur forme et leur grosseur.

Mais alors qu'est-ce que l'atome, s'il est indivisible ? Et si les bornes de la division s'arrêtent à lui, comment nous parle-t-on cependant de sa forme, de sa grandeur et de son poids ? Car, si les chimistes reconnaissent qu'on ne peut déterminer le nombre absolu d'atomes qui entre dans le volume d'un corps, pas plus que leur poids absolu, ils prétendent être parvenus du moins à déterminer le nombre et le poids relatif des atomes qui entrent dans des corps différents. En effet, disent-ils, lorsqu'on reconnut en physique que tous les gaz sont soumis aux mêmes lois de dilatation et de compression, on pensa que ces propriétés étaient dues à ce que tous les gaz contenaient, sous des volumes égaux, le même nombre d'atomes ; qu'ainsi, dans un litre d'hydrogène, par exemple, il y avait le même nombre d'atomes que dans un litre d'oxygène. Cette hypothèse admise, on en tira facilement le poids relatif de chaque atome, du moins dans les corps gazeux ; car ce poids est alors proportionnel à la densité du gaz.

Ainsi, les atomes ont une certaine forme, une certaine étendue, une certaine pesanteur ; et, en effet, il serait étrange que les corps composés d'atomes fussent doués de ces trois propriétés, sans que leur composants eussent rien de semblable. Mais comment concilier l'hypothèse de leur indivisibilité avec les qualités qu'on leur attribue ? Ce qui a figure, grandeur et poids, est nécessairement divisible : et nous ne voyons pas d'ailleurs comment la division indéfinie de l'atome pourrait détruire dans les parties dont il se compose les qualités chimiques ou physiques qui lui sont inhérentes. La configuration, le volume et le poids diminueraient dans ces parties, en raison de la division ; mais la logique ne démontre pas qu'ils périraient entièrement. Disons donc que les perceptions et les expériences des savants ont des limites ; mais cela ne prouve pas que la matière ne soit divisible que jusqu'à l'atome. Et, en effet, prenons tel atome que l'on voudra, et demandons à la science de nous prouver que la puisssance divine ne pourrait pas tirer de cet atome un monde aussi merveilleux par sa petitesse que l'est par sa grandeur celui qui est accessible à nos sens. Elle ne le pourra certainement pas. Mais devra-t-on conclure de la divisibilité illimitée de la matière, que la matière est infinie ? nullement. Car, cette divisibilité infinie de la matière est une preuve sans réplique de son imperfection, de sa mutabilité, de sa contingence, puisque c'est par là qu'elle est indéfiniment assujettie à l'action de la puissance infinie, puisque c'est par là qu'il est invinciblement démontré qu'elle n'a aucune forme, aucune étendue, aucun mode enfin qui lui appartienne en propre.

Bernardin de Saint-Pierre, dans un passage charmant de ses Etudes de la nature, donne, à propos d'un fraisier qui était venu par hasard sur sa fenêtre, et qui fut pendant plusieurs jours l'objet de ses observations, une idée fort juste, quoique bien imparfaite encore, de la prodigieuse divisibilité de la matière. « En examinant, dit-il, les feuilles de ce végétal au moyen d'une lentille de verre qui grossissait médiocrement, je les ai trouvées divisées par compartiments hérissés de poils, séparés par des canaux, et parsemés de glandes. Ces compartiments m'ont paru semblables à de grands tapis de verdure ; leurs poils, à des végétaux d'un ordre particulier, parmi lesquels il y en avait de droits, d'inclinés, de fourchus, de creusés en tuyaux, de l'extrémité desquels sortaient des gouttes de liqueur ; et leurs canaux, ainsi que leurs glandes, me paraissaient remplis d'un fluide

brillant. Sur d'autres espèces de plantes, ces poils et ces canaux se présentent avec des formes, des couleurs et des fluides différents. Il y a même des glandes qui ressemblent à des bassins ronds, carrés ou rayonnants. Or la nature n'a rien fait en vain : quand elle dispose un lieu propre à être habité, elle y met des animaux ; elle n'est pas bornée par la petitesse de l'espace. Elle en a mis avec des nageoires dans de simples gouttes d'eau, et en si grand nombre, que le physicien Leuwenhoek y en a compté des milliers. Plusieurs autres après lui, entre autres Robert Hook, en ont vu dans une goutte d'eau de la petitesse d'un grain de millet, les uns dix, les autres trente, quelques-uns jusqu'à quarante-cinq mille. Ceux qui ignorent jusqu'où peuvent aller la patience et la sagacité d'un observateur, pourraient douter de la justesse de ces observations, si Lyonnet, qui les rapporte dans la Théologie des insectes de Lesser, n'en faisait voir la possibilité par un mécanisme assez simple. Au moins on est certain de l'existence de ces êtres, dont on a dessiné les différentes figures. On en trouve d'autres, avec des pieds armés de crochets, sur le corps de la mouche, et même sur celui de la puce. On peut donc croire, par analogie, qu'il y a des animaux qui paissent sur les feuilles des plantes, comme les bestiaux de nos prairies ; qui se couchent à l'ombre de leurs poils imperceptibles, et qui boivent dans leurs glandes, façonnées en soleil, des liqueurs d'or et d'argent. Chaque partie des fleurs doit leur offrir des spectacles dont nous n'avons point d'idée. Les anthères jaunes des fleurs, suspendues sur des filets blancs, leur présentent de doubles solives d'or en équilibre sur des colonnes plus belles que l'ivoire ; les corolles, des voûtes de rubis et de topaze d'une grandeur incommensurable ; les nectaires, des fleuves de sucre ; les autres parties de la floraison, des coupes, des urnes, des pavillons, des dômes, que l'architecture et l'orfèvrerie des hommes n'ont pas encore imités. »

En mettant à part ce que la riche imagination du poëte ajoute d'embellissements à ce tableau, sans pourtant égaler la fécondité de la nature, il en reste assez pour faire concevoir la nécessité absolue d'une main divine pour faire sortir d'une molécule, que le microscope n'aperçoit plus, la variété infinie de formes et d'organisations dont elle est susceptible. Car il en est du monde invisible comme de celui que nous voyons. Dans ces créations qui échappent à tous nos moyens de connaître, règnent indubitablement le même ordre, la même harmonie, les mêmes rapports de convenance que nous voyons régner dans l'ensemble des sphères. Là, sans doute, les existences ont leurs conditions fixes, leurs lois régulières et constantes, leur but déterminé. Or, si tout cela n'était que le résultat d'une des combinaisons possibles de la matière, il faudrait expliquer pourquoi, parmi ces milliers de combinaisons possibles, c'est toujours la même qui se réalise depuis six mille ans, c'est toujours la même que ramènent ou plutôt que maintiennent invariablement les révolutions des siècles. Comment se fait-il que rien ne change sur la terre et dans les cieux, et que chaque année la nature reproduit exactement dans la succession des générations les mêmes formes, les mêmes genres, les mêmes espèces, les mêmes phénomènes de naissance, de vie et de mort ? N'est-il pas évident, comme disait ingénieusement un philosophe, que les dés sont pipés ?

Veut-on, comme l'ont imaginé quelques naturalistes, que les germes qui se sont développés, aussi bien que ceux qui sont destinés à se développer d'ici à la fin du monde, aient été produits tous à la fois dès le commencement, et que par conséquent tous ces germes existent actuellement quelque part à l'état enveloppé, attendant un accident favorable propre à les faire sortir du sommeil où ils sont plongés ; soit qu'on suppose qu'ils ont été disséminés partout et en tous lieux, soit qu'on prétende que les germes de chaque espèce ont tous été d'abord contenus dans l'ovaire de la mère commune et primitive de l'espèce entière, existant dès le commencement du monde : de sorte que rien ne serait engendré, mais que tout aurait été originairement préformé, et que ce que nous nommons génération ne serait que le développement de ce qui préexistait sous une forme invisible plus ou moins différente de celle qui tombe sous nos sens ?

Mais qu'on adopte l'hypothèse de la dissémination primordiale des germes dans toutes les parties de l'univers, ou que l'on préfère celle de l'emboîtement des êtres les uns dans les autres, il n'y aurait pas à conclure de là que le monde est éternel ; il en résulterait seulement que la force primitive de formation ayant agi dès l'origine une fois pour toutes, ne serait plus agissante, et laisserait maintenant la nature achever son œuvre par un travail de simple développement, qui s'opérerait sans l'intervention du Créateur. Car, cette dissémination des germes ou cet emboîtement des êtres implique nécessairement l'idée d'un acte primitif, qui ait produit et dispersé ces germes dans l'espace, ou qui ait renfermé tous ces embryons les uns dans les autres ; et cet acte primitif ne pouvant provenir de la matière, suppose nécessairement l'existence de Dieu.

Au reste, il est vrai de dire qu'un système qui exclut toute formation nouvelle, et qui pose en principe que les évolutions du tout organique, et les modifications plus ou moins marquées qui lui surviennent, ne sont que les effets immédiats ou médiats d'un organisme préétabli, annule de fait la Providence et ne vaut guère mieux que l'athéisme. Mais ce système s'évanouit devant l'objection suivante que lui oppose M. Buchez. Si nous possédions aujourd'hui les résultats d'une création opérée en une seule fois, il s'ensuivrait que nous ne pourrions plus observer de résultats nouveaux, ou plutôt de résul-

tats accidentels propres à nous indiquer la présence incessante de cette force de formation que les auteurs du système condamnent à l'inaction à partir du premier acte créateur. Or il arrive tous les jours que, certaines circonstances organiques accidentelles étant données, il se produit des monstruosités de diverses natures, des tissus sans analogues, et même des êtres. La pathologie offre de nombreuses observations des deux premières espèces de produits; et l'on peut, en quelque sorte à volonté, donner lieu aux autres. Par exemple, il y a des combinaisons liquides que la chimie sait former, mais qui n'existent jamais naturellement. Or, s'il était vrai que tout animal et tout végétal vinssent d'un germe préformé, ces créations de l'art devraient être privées d'êtres vivants. Cependant, il n'en est point ainsi. Dans ces liqueurs artificielles on reconnaît, à l'aide du microscope, la présence d'animalcules, d'infusoires, de végétaux infiniment petits, qui n'ont été observés nulle part ailleurs. Il semble qu'ayant donné à la force de formation une occasion de manifester sa puissance, elle se hâte d'être féconde, et d'annoncer qu'elle est incessamment et partout présente.

Il est remarquable que toutes les philosophies matérialistes qui ont essayé d'expliquer l'origine du monde, ont supposé *a priori* l'éternité de la matière, sans apporter aucun argument à l'appui de cette assertion. Cependant, il ne suffit pas de construire des théories cosmologiques, et de mettre en jeu les éléments materiels, pour faire de leurs combinaisons tous les corps qui sont dans la nature. Avant tout, il fallait prouver que la matière subsiste par elle-même, qu'elle n'est point le résultat d'une production antérieure aux diverses transformations qu'elle a pu subir ensuite, en un mot, qu'elle n'a point été créée. La question du moins valait bien la peine d'être examinée. Car, qu'on prenne pour principe des choses, ou l'eau avec Thalès, ou l'air avec Anaximene, ou le feu avec Empédocle, ou l'atome avec Démocrite et la science moderne, encore est-il nécessaire de savoir comment ces éléments primitifs existent, et d'où ils viennent, si l'on ne parvient pas à démontrer qu'ils sont improduits.

La matière est une *réceptivité* de nature à se prêter à toutes les modifications que peuvent lui faire subir les forces qui sont en jeu dans la nature, quelles qu'elles soient, mais incapable de s'en donner aucune à elle-même. La matière est seulement susceptible de mouvement et de forme : son essence est la passivité parfaite ou l'inertie absolue, et sa destination évidente est d'être le sujet et le moyen des fonctions actives que la Providence remplit dans l'univers, ou qu'elle a confiées, selon quelques philosophes, aux divers agents chargés du gouvernement du monde. L'idée de la passivité de la matière est si naturelle et si universelle, qu'on la retrouve dans les systèmes les plus opposés, d'ailleurs, de principes et de tendance. Ainsi Aristote et Platon la conçoivent comme quelque chose de passif qui reçoit ses modes d'une activité. Ils ne lui attribuent que l'aptitude à être modifiée par l'action d'un autre être. Et c'est par l'idée de cette action ou plutôt de la puissance dont elle émane, que le premier est conduit à la notion de Dieu. Le chaos primitif des Grecs, et la matière indéterminée des philosophes indiens, sont deux conceptions qui ne diffèrent que par les mots qui les expriment; car toutes deux supposent un acte primordial qui ait ordonné le chaos, et déterminé la matière à prendre les formes et les apparences qu'elle nous présente. Même dans ceux des systèmes gnostiques où le Démiurge n'est que l'organisateur du monde inférieur, la matière conçue comme éternelle, et par conséquent soustraite à l'intervention directe de Dieu, n'en suppose pas moins l'action d'une puissance ordonnatrice, et, par conséquent, une création. C'est aussi comme *sujet* indéterminé, dépourvu par lui-même de qualités, et capable seulement de les recevoir, que les Alexandrins nous présentent la matière. Ainsi pour eux, le monde n'est que la grande âme informant la matière par les idées ou par les âmes qu'elle produit.

Mais si la matière est passive, comment peut-elle exister éternellement ou par elle-même? Comment comprendre que ce qui ne peut se donner à soi-même ni la forme, ni le mouvement, possède l'existence en soi? Comment concilier *l'inertie pure* avec *l'activité infinie* que suppose une existence *éternelle, primordiale*, souverainement *indépendante* de toute cause antérieure, ayant par conséquent en soi sa raison d'être? Conçoit-on que la matière puisse en même temps avoir en soi sa raison d'exister, et n'avoir pas en elle sa raison d'exister de telle ou telle manière? Comment concevoir que la matière n'ait eu besoin d'aucune cause pour arriver à l'existence, et qu'elle en ait incessamment besoin pour prendre telle ou telle figure, pour être mue dans tel ou tel sens? Si elle reçoit tous les jours la forme et le mouvement des forces qui agissent sur elle, il y a nécessité de conclure par cela même qu'elle a reçu aussi l'existence. Ce qui prouve invinciblement qu'elle n'a qu'une existence d'emprunt, c'est que cette existence est indéfiniment modifiable, c'est qu'elle est subordonnée à toutes les forces libres auxquelles il peut plaire de la plier à leurs caprices, c'est qu'elle obéit aveuglément à toute impulsion qui lui est imprimée, parfaitement indifférente à la direction qu'on lui donne, quelle qu'elle soit. En effet, si la matière existait par sa nature, son existence serait nécessaire, et cette nécessité d'être, et d'être avec tel et tel mode, opposerait une résistance insurmontable aux efforts de toute force étrangère pour la modifier : l'existence nécessaire étant inséparable de l'immutabilité.

Ce que nous disons de la matière prise dans sa généralité, nous le disons également de chacun des atomes dont elle se compose.

Quand même il serait vrai que cet atome est inétendu et indivisible; quand même nous le concevrions comme simple et sans dimension, à l'instar des points zénoniques, ou comme actif et représentatif de l'univers, ainsi que les monades de Leibnitz, encore faudrait-il expliquer comment il existe. Existe-t-il par sa nature? Alors, il serait nécessaire. Et nul atome n'est conçu par nous comme nécessaire. Car il pourrait ne pas exister, et l'idée de sa contingence est tellement liée dans notre esprit avec celle de son existence, que nous pouvons l'anéantir par la pensée, sans que cet anéantissement nous paraisse en aucune manière impossible ou contradictoire. Existe-t-il par sa propre volonté? Cette hypothèse est absurde; car, pour vouloir, il faut exister; on ne peut pas supposer, sans choquer le bon sens, qu'un être soit à lui-même cause de sa propre existence. Ainsi, que l'atome soit étendu ou inétendu, passif ou actif, nous ne comprenons son existence qu'autant que nous la mettons en rapport avec une cause qui l'ait fait être ce qu'il est, qui l'ait doué des qualités qu'il possède, et qui lui ait assigné sa place et sa fonction dans le plan de l'univers.

Voyons d'ailleurs où nous conduirait la supposition contraire : « Si la matière existe par elle-même, dit M. Frayssinous, elle a été de toute éternité, et sa nature est d'exister nécessairement; ainsi elle est ce que les métaphysiciens appellent l'être nécessaire. Or cette assertion n'est pas seulement gratuite, mais contraire à la raison. Je fais observer d'abord que la matière n'est pas une fiction de notre esprit, mais une chose réelle, un composé d'une multitude de parties unies entre elles : dès lors, si la matière existe nécessairement, chacune de ses particules a aussi une existence nécessaire, si bien qu'il serait impossible, sans se contredire, de la supposer non existante. Ainsi, il n'y aura pas un grain de sable, une molécule d'air, un atome de matière, dont l'existence ne soit aussi essentielle que la rondeur est essentielle à un cercle. L'idée du cercle et celle de la rondeur sont tellement inséparables, qu'il est bien impossible de les séparer sans se contredire soi-même. Or, je demande s'il en est de même de l'idée d'un atome et de l'idée de son existence, et en quoi l'essence des choses serait blessée, parce que je supposerais que cet atome n'existe pas. Donc cet atome n'existe pas nécessairement, et ce que je dis de l'un, je le dirai de tous. Donc la matière n'existe pas par elle-même; donc elle a été créée, donc il y a un Dieu. Je fais observer encore que la suprême perfection est d'exister par soi-même, d'avoir ainsi tout de son propre fonds. L'être qui existe par lui-même est indépendant. Il possède tout; et qui pourrait le limiter? Aussi, s'il est une chose démontrée en métaphysique, c'est que l'être nécessaire a toutes les perfections, l'intelligence, la sagesse, la bonté, la liberté, la justice; donc si l'être nécessaire était la matière, c'est à elle qu'il faudrait accorder toutes ces perfections, et en cela quelle étrange violence ne faudrait-il pas faire à la raison? Et ce n'est pas tout; comme chacune des particules de matière existerait nécessairement, chacune d'elles serait souverainement parfaite, elle serait Dieu; et voilà comme, en rejetant le Dieu véritable, l'athée peuplerait de dieux l'univers entier. Je fais observer encore que la matière n'existe qu'avec les attributs qui lui sont naturels, qu'avec une certaine disposition de parties, une certaine manière d'être, une figure quelconque. Donc la matière n'a pu exister de toute éternité, sans avoir une forme déterminée, éternelle comme elle, dès lors indestructible, immuable. Et, cependant, cette immutabilité est démentie tous les jours par la variation perpétuelle de ses formes. »

L'incrédule ne peut donc nier la contingence de la matière, sans diviniser l'atome, sans lui attribuer la perfection infinie, c'est-à-dire sans tomber dans la plus absurde de toutes les contradictions; car cet atome-Dieu occupe un lieu dans l'espace. Mais cet espace, comment existe-t-il? et d'abord, l'espace est indépendant de la matière; en effet, je puis bien concevoir l'espace sans corps, mais non les corps sans espace. En un mot, sans espace, nul mouvement, nulle impulsion, nulle forme, nulle dimension matérielle possibles; et non-seulement l'espace est indépendant de la matière, mais il lui est nécessairement antérieur; car l'imagination a beau s'enfoncer dans la profondeur des temps, j'aperçois toujours l'espace existant nécessairement avant la matière, et le contenant avant la chose contenue. Dira-t-on que l'atome ayant en soi sa raison d'être, contient par cela même la raison du lieu qu'il occupe? Mais le lieu qu'occupe chaque atome, n'est qu'une minime portion de l'espace pur ou du vide. Et quand même on prétendrait que chaque particule de matière s'est fait à elle-même le lieu qu'elle doit remplir, il resterait encore à expliquer l'existence de cette immense portion de l'espace où il n'y a point encore de matière; car il faut du vide pour concevoir le mouvement; et comme le mouvement n'est qu'un changement de lieu, non-seulement il prouve l'espace, mais un espace sans corps, mais un espace sans bornes à parcourir. Ainsi, la matière est subordonnée à l'espace, et dans son existence et dans ses modes; donc elle est contingente et relative. La matière est postérieure à l'espace; avant d'être, il lui fallait nécessairement un lieu qui pût la recevoir, et un espace hors de ce lieu où elle pût se mouvoir; donc elle n'est pas éternelle. La matière n'est et ne peut être égale à l'espace; l'espace est immense; la matière est limitée dans sa substance comme dans ses modes, dans ses parties élémentaires comme dans sa totalité; donc elle n'est pas infinie. La matière est variable, sujette à changement, inerte, passive, aveugle, inintelligente; donc elle

n'est point parfaite ; donc elle n'existe point par elle-même ; donc elle a eu un commencement ; donc elle a été créée.

Et chose remarquable : sans l'idée de création, l'espace ne serait pas plus démontré que la matière, ou au moins on n'en aurait qu'une idée très-confuse. On pourrait, dit M. Buchez, attribuer cette notion à une illusion rationnelle, comme on rapportait cette corporéité à une illusion sensuelle. Ainsi, c'est par l'idée de l'acte créateur que s'éclaircissent pour nous toutes les idées relatives à l'existence du monde physique, et à ses conditions. Ainsi, par la notion de Dieu, tout est prouvé, tout est expliqué. Voici comment M. Buchez exprime sa pensée. « Créer, dit-il, est une affirmation dont la signification ne diffère des appellations *mettre*, *placer*, *poser*, etc., que dans ce sens, que créer veut dire faire quelque chose sans rien, ce qui est le propre de la puissance divine ; tandis que *mettre*, *placer*, etc., ne s'entendent que des actes propres à la puissance humaine. Hormis cela, le sens actif des affirmations est le même. Or, quand il s'agit de ces modes d'action, il nous est logiquement impossible de ne pas admettre qu'il existe quelque chose d'antérieur à la chose placée, c'est la chose même où l'on place. Ainsi, lorsque l'on dit qu'une création a été faite, l'homme conclut toujours de cette création faite à quelque chose d'existant antérieurement, à savoir, la place qu'est venue occuper la création. Par exemple, s'agit-il d'une force produite, on ne peut manquer de supposer l'existence d'une matière propre à la recevoir. Il n'y a que le *lieu*, ou l'espace pur, auquel notre intelligence ne conçoit rien d'antérieur.

. . . . « Une action, par cela seul qu'elle est une action, a nécessairement pour produit ou pour acte une chose finie. Or la matière est un acte du Créateur ; elle est donc finie, bornée, limitée.

« L'étendue, au contraire, se comprend comme n'étant point finie de sa nature : car elle ne résulte pas nécessairement de l'action ; seulement elle la rend possible : elle s'y rapporte ; et l'activité de Dieu étant infinie en étendue, comme en durée et en puissance, le lieu qui s'y rapporte se conçoit comme étant susceptible d'être sans fin. »

Rejetez, au contraire, l'idée de création, et vous ne comprenez plus rien ni à l'espace, ni à la matière ; car, si vous lui donnez un commencement, vous admettez un effet sans cause. Si vous la faites éternelle, vous en faites l'être nécessaire, immuable, parfait, indépendant, toutes suppositions contraires à l'évidence. Si vous la déclarez infinie en étendue, vous effacez la distinction de l'espace et de la matière, et vous rendez tout mouvement impossible, et toute forme inexplicable, puisqu'il n'y a plus ni forme, ni mouvement, si la matière est illimitée. Enfin, si vous supposez une pluralité de forces actives, réciproquement indépendantes, destinées à engendrer par elles-mêmes des résultats, et dotées de la puissance de modifier la matière et d'y produire tous les phénomènes que nous voyons, vous ne pouvez plus expliquer la constance et la généralité des lois de la nature, l'ordre et l'harmonie qui y règnent, à moins d'admettre le concours parfait de toutes ces forces isolées, sous la direction d'une force unique, d'une volonté supérieure et toute-puissante, qui régularise toutes ces actions et les fasse converger vers un seul et même but. Et voilà comme tout nous ramène en définitive à la notion de Dieu.

Cependant cette idée de création, si simple, si naturelle, si bien d'accord avec la logique de l'esprit humain, a été déclarée par quelques philosophes incompréhensible, absurde, incertaine.

1° Elle est, disent-ils, incompréhensible, parce qu'elle suppose des notions que nous n'avons et que nous ne pouvons avoir. Si l'on veut dire par là que la création de la matière implique l'idée d'une puissance dont nous n'avons pas la mesure en nous-mêmes, et dont rien ne nous offre le modèle et l'équivalent dans la nature, on dit une chose que personne ne conteste, mais qui ne prouve absolument rien. Sans doute la puissance humaine ne peut s'exercer que sur une matière déjà existante. Mais si nous ne comprenons pas l'acte créateur, en tant qu'il dépasse infiniment la portée de nos forces, nous le concevons très-clairement comme nécessaire, attendu que le rapport qui existe entre l'énergie créatrice et le passage de la simple possibilité d'être à l'existence réalisée, n'est pas autre que celui qui existe entre la cause et l'effet. L'idée du Créateur n'est donc que l'idée de cause appliquée à la substance matérielle, au lieu de l'être à ses modes. Or il serait étrange que le principe de causalité applicable à tout changement de modes, ne pût l'être légitimement à l'existence substantielle. Si donc la substance matérielle est conçue par nous comme contingente, c'est-à-dire comme pouvant être ou n'être pas, il est prouvé par cela même qu'elle a nécessairement une cause.

2° En second lieu, l'idée de la création renferme deux absurdités : la première qu'on puisse faire quelque chose avec rien, ou rien de quelque chose, contre l'axiome : *Ex nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti* ; la seconde, qu'un esprit puisse faire un corps, ou un corps un esprit. Mais cette objection, ainsi que le principe sur lequel on s'appuie, ne repose que sur une ambiguïté de mots ; ambiguïté que l'ancienne définition des écoles était, pour le dire en passant, peu propre à faire disparaître ; car, en définissant la création, l'action de produire quelque chose de rien, *Creatio est productio, exsistit ex nihilo*, en ouvrait, sans le vouloir, la voie à toutes les fausses interprétations. « Mais, dit M. Fraysinous, on ne dit pas que le néant soit une cause productrice qui ait fait le monde, on ne dit pas que le néant ait fourni la matière dont il est composé ; que la matière ait été ex-

traite des abîmes du néant, comme on extrait les métaux des mines qui les recèlent; il y aurait alors contradiction dans les termes, absurdité manifeste. Mais on dit que Dieu, par sa puissance infinie, a donné l'existence à ce qui ne l'avait pas : ce qui était possible dans les idées de son entendement divin, il l'a rendu réel par la force de sa volonté. L'homme peut bien donner aux objets préexistants de nouvelles formes; il peut modifier la matière et non la créer; mais, au contraire, infini dans sa puissance, Dieu donne l'existence actuelle à ce qui n'avait qu'une existence possible, et c'est ce qu'on appelle créer, tirer du néant. Ne faut-il pas qu'il y ait une différence infinie entre le pouvoir de l'homme et le pouvoir de Dieu? Et si la puissance bornée peut créer des modifications, pourquoi la puissance sans bornes ne pourrait-elle pas créer des êtres? Nous avons en nous-mêmes une image imparfaite de cette puissance créatrice. Voilà, je suppose, mon bras immobile; cet état de repos est l'absence, le néant du mouvement; je veux, et mon bras se remue, son mouvement possible s'est réalisé. Son mouvement qui était dans une sorte de néant, en a été tiré par un acte de ma volonté. Espèce de création imparfaite, qui est une figure de la création parfaite, dont Dieu seul est capable. »

Créer, n'est donc autre chose que produire des êtres par le seul vouloir : *Produductio rei per imperium*. Lors donc qu'on affirme que Dieu ne peut rien tirer du néant, sous prétexte que *quelque chose* ne peut sortir de *rien*, on ne fait, suivant la remarque de M. Buchez, qu'un pitoyable jeu de mots, en donnant au néant, c'est-à-dire à un terme de logique, une valeur d'existence qu'il ne peut avoir. « Le néant, ajoute le même auteur, ne commence, ou pour nous servir d'un langage plus rigoureux, il n'y a possibilité de se servir du mot néant, que lorsqu'il y a possibilité de parler des êtres créés et finis, auxquels on peut opposer le non-être. Il n'y a point de néant avant la création; et après la création, néant signifie seulement que les êtres créés ont commencé d'exister, qu'ils cesseront d'exister, qu'ils pourraient ne pas avoir été créés, que d'autres auraient pu être créés à leur place, etc. En un mot, *rien* ne représente point une substance, il n'est qu'une négation.

C'est cette négation de l'existence, c'est ce non-être qui représentait la matière avant l'acte créateur. Et bien loin que cet acte créateur répugne à la raison, il est, au contraire, le seul moyen de concilier l'existence de Dieu avec celle de la matière. Car il y a une objection insoluble à opposer à ceux qui pensent avec Platon que la matière est coéternelle à Dieu. S'il en était ainsi, il s'ensuivrait que la matière existerait par elle-même; si elle existait par elle-même, elle serait infinie; si elle était infinie, il s'ensuivrait que Dieu n'est pas infini, et qu'elle-même ne le serait pas davantage : conséquence absurde, dit M. Buchez, et d'où ressort la jaussété même de l'affirmation d'où nous l'avons tirée.

Ajoutons encore que si la matière est coéternelle à Dieu, elle est indépendante de Dieu dans son existence; si elle est indépendante de Dieu dans son existence, il s'ensuit qu'elle est indépendante de Dieu dans ses modes d'existence; car l'être qui existe par soi-même, a, par conséquent, en soi sa raison d'être de telle ou telle manière, c'est-à-dire avec tout ce qui est essentiel à cette existence; et Dieu n'aurait pas plus d'action sur la matière pour la modifier, qu'il n'en aurait eu dans le principe pour la faire exister. Mais alors Dieu est une superfluité dans la nature, car Dieu ne nous étant démontré que par le principe de causalité, du moment qu'il n'est plus cause de rien, ni de la substance matérielle, ni de ses modes, il devient inutile, et si Dieu est inutile, c'est qu'il n'existe pas, puisqu'il n'existe qu'à titre d'être nécessaire. Ainsi l'athéisme est au fond de tous les systèmes qui attribuent l'éternité à la matière.

3° Enfin, selon les mêmes philosophes auxquels nous venons de répondre, la création est incertaine, et nul ne peut l'affirmer d'une manière absolue. Mais l'idée de création n'est pas autre chose que l'idée du rapport qui existe entre l'effet et la cause; et ce rapport est une vérité nécessaire. Or, pour s'assurer d'une manière certaine si la matière est l'effet ou le produit d'une cause, il suffit de la concevoir comme contingente; car, si elle était improduite et éternelle, elle se présenterait comme Dieu lui-même, avec un tel caractère de nécessité, qu'il nous serait impossible de la concevoir comme pouvant être ou n'être pas. Mais si l'idée d'éternité est inséparable de l'idée de Dieu, l'idée de commencement et de fin est inséparable de l'idée du monde matériel. Donc, nier la certitude de la création, c'est nier, ou la certitude du principe de causalité, ou la légitimité de son application à ce que la croyance universelle, la science, la raison déclarent contingent, passif, inerte, incapable de se donner à soi-même le mouvement et la forme, bien loin de pouvoir se donner l'être.

Dieu est donc créateur, comme il est ordonnateur, comme il est organisateur. Il a donc produit la matière comme il a produit les formes, les mouvements, toutes les propriétés.

Mais comment l'action divine a-t-elle engendré le monde? Comment l'activité intime a-t-elle créé des êtres de nature finis? Comment concilier avec l'immensité de la puissance suprême, et avec la volonté éternelle et absolue, une création bornée dans ses résultats et dans sa durée, successive, existant en quelque sorte par elle-même, en vertu de l'acte créateur, séparé de l'activité qui l'a produite, et indépendante de son principe, au moins jusqu'à un certain point? Ce sont là toutes questions devant lesquelles une sage philosophie reconnaît la nécessité de recourir à quelque chose de supérieur à la raison humaine. Toutefois l'es-

prit de l'homme conçoit que si la raison et la volonté créatrice sont éternelles, la liberté divine est infinie. Or, Dieu ne serait pas libre, s'il était éternellement nécessité à créer, et à déployer sans interruption toute l'immensité de sa puissance, dans la production des êtres auxquels il donne l'existence. Son activité est sans bornes, mais sa liberté aussi est illimitée. Par conséquent il peut en suspendre l'exercice, l'appliquer à des créations diverses, détruire des mondes déjà produits, pour en faire éclore de nouveaux ; enfin user, comme il lui plaît, et dans les temps réglés par sa Providence, de son pouvoir souverain. La création suppose quatre choses, qui se présentent à notre pensée comme parfaitement distinctes : l'activité, principe de l'action divine; le plan ou le dessein, règle de cette même action, l'action elle-même, qui au point de vue de Dieu, est, comme le dit M. Buchez, une juste détermination de l'activité infinie: enfin l'acte, ou le résultat de l'action. En Dieu, le plan ou le dessein de la création est éternel comme Dieu lui-même, comme sa puissance, comme son activité sans bornes, Le monde et tout ce qu'il renferme a été conçu de toute éternité dans la pensée divine, et la possibilité de sa réalisation future a été éternellement égale à l'immensité du pouvoir suprême. Mais si l'activité est infinie en durée et en étendue, l'action qui la détermine et qui en est l'application à un objet spécial, non-seulement est postérieure à l'activité, mais lui est nécessairement inférieure, attendu que l'action divine n'épuise jamais la toute-puissance. Par conséquent, l'acte ou le produit de l'action est nécessairement contenu dans les limites que l'action a reçues elle-même de la volonté divine. Il s'ensuit que toute existence créée est bornée en étendue comme en durée, moindre, par conséquent, que la puissance dont elle émane. Voilà ce que l'homme peut concevoir avec sa faible raison. Il n'en reste pas moins vrai que l'acte de la création renferme un inévitable mystère, attendu que le rapport du fini à l'infini implique de toute nécessité, pour l'homme, une question radicalement insoluble ; car, pour concevoir clairement ce rapport, il faudrait embrasser les deux termes, c'est-à-dire qu'il faudrait que l'intelligence finie se transformât en intelligence infinie ; qu'un des deux termes se confondît avec l'autre. (Rattier. *Cours complet de philosophie*, t. IV.

CRÉATIONS INNOMBRABLES. *Voy.* Panthéisme.

CRITÉRIUM du sens commun. *Voy.* Sens commun.

CULTE RELIGIEUX. *Voy.* Devoirs religieux.

CULTE PUBLIC. *Voy.* Devoirs religieux.

D

DESCARTES (René), n'est pas seulement un grand philosophe; c'est un mathématicien, un astronome, un physicien, c'est un savant du premier ordre, et sa vie tout entière est consacrée à la recherche de la vérité. Né le 30 mars 1596, à La Haye, en Touraine, d'une famille noble, il se fit remarquer au collége de La Flèche par ses succès, et surtout par un penchant à la méditation qui, dès lors, lui valut le surnom de philosophe. Au sortir de ses études, il sentait le vide des doctrines de ce temps et le défaut des méthodes, et ne voyant guère que des opinions dans ce qui lui avait été enseigné, il renonce à la culture des sciences. Bientôt son goût l'y ramène, et il s'applique surtout aux mathématiques, où du moins il trouvait l'évidence. A vingt et un ans, il prend le parti des armes, sert en Hollande, en Allemagne, parcourt l'Italie et la Suisse, demandant la vérité à tout ce qu'il rencontre, aux hommes, aux livres, et jusqu'aux sociétés secrètes. Mais déçu dans ses espérances, et ne voulant plus consulter que le grand livre du monde, il continue à voyager, et visite une grande partie de l'Europe. A trente-deux ans, il pense sérieusement à se faire pour lui-même une philosophie, et c'est dans la vue d'exécuter ce projet qu'il se retire en Hollande, où, dans une solitude profonde, il s'occupe des grands travaux qui ont immortalisé son nom. Il perfectionne l'algèbre, essaye de l'appliquer à la géométrie, et résout ainsi, par l'analyse, des problèmes restés jusqu'alors sans solution ; puis il applique ces deux sciences à la mécanique, et les trois ensemble à l'astronomie et à la physique, montrant par là comment les diverses études se tiennent et se prêtent un mutuel secours; il donne une théorie de l'arc-en-ciel et des météores, et crée le dioptrique en découvrant la réfraction de la lumière. De tels résultats déposaient en faveur de la méthode qui les lui avait fait obtenir. Aussi l'exposé qu'il en fait dans le fameux *Discours de la méthode*, produisit-il un effet immense sur les esprits, lorsqu'il parut, en 1637, à la tête des *Essais de philosophie*. Cet effet s'accrut encore quatre ans après, en 1641, par la publication des *Méditations métaphysiques*, où il faisait l'application de cette méthode aux questions les plus élevées de la philosophie. La nouveauté et la hardiesse de ses doctrines, qui les faisaient accueillir presque partout avec admiration et enthousiasme, lui attirèrent aussi, même en Hollande, des attaques et des persécutions. Pour s'y soustraire, il fit plusieurs voyages en France. Il résista aux sollicitations de Richelieu et de Louis XIII, qui voulaient l'attirer à la cour ; mais il céda à celles de Christine, reine de Suède, qui lui demanda pour elle-même des leçons de philosophie. Il se rendit à Stockholm, en 1649,

et y mourut en 1650, âgé seulement de cinquante-quatre ans.

Celui des ouvrages de Descartes qui a le plus influé sur les destinées de la philosophie, est l'écrit intitulé : *Discours de la méthode, pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences ;* ce discours présente une profondeur de vue et une simplicité de style que l'on aime à trouver réunies. L'auteur y fait, avec une naïve candeur, l'histoire de ses réflexions, de son doute, de ses essais et de leurs résultats ; il montre comment il est arrivé à sentir le besoin d'une méthode qui lui soit propre, puis à en poser les règles, enfin à trouver par son aide le point fixe et incontestable sur lequel il voulait établir la philosophie. En analysant ce discours, nous laisserons parler l'auteur lui-même.

D'abord il en indique le plan dans un avertissement ainsi conçu :

« Si ce discours semble trop long pour être lu en une fois, on le pourra distinguer en six parties :

« Et en la première, on trouvera diverses considérations concernant les sciences ;

« En la seconde, les principales règles de la méthode que l'auteur a cherchée ;

« En la troisième, quelques-unes de celles de la morale qu'il a tirée de cette méthode ;

« En la quatrième, les raisons par lesquelles il prouve l'existence de Dieu et de l'âme humaine, qui sont les fondements de sa métaphysique ;

« En la cinquième, l'ordre des questions de physique qu'il a cherchées, et particulièrement l'explication du mouvement du cœur, et de quelques autres difficultés qui appartiennent à la médecine, puis aussi la différence qui est entre notre âme et celle des bêtes ;

« Et en la dernière, quelles choses il croit être requises pour aller plus avant en la recherche de la nature qu'il n'a été, et quelles raisons l'ont fait écrire. »

Les considérations touchant les sciences annoncées pour la première partie, se résument dans ce qu'il dit de la philosophie : « Voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles, et que néanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et, par conséquent, qui ne soit douteuse, je n'avais point assez de présomption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres, et que, considérant combien il peut y avoir de diverses opinions touchant une même matière, qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu'il y en puisse avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie, je réputais presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable. Puis pour les autres sciences, d'autant qu'elles empruntent leurs principes de la philosophie, je jugeai qu'on ne pouvait avoir rien bâti qui fût solide sur des fondements si peu fermes. »

Il raconte ensuite comment, pressé par un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai du faux, il résolut de ne chercher d'autre science que celle qui pourrait se trouver en lui-même, ou dans le grand livre du monde, et employa le reste de sa jeunesse à voyager, à voir des cours et des armées, à fréquenter des gens de diverses humeurs et conditions, à recueillir diverses expériences et à réfléchir sur tout ce qu'il voyait, et enfin comment il prit un jour la résolution d'étudier en lui-même et d'employer toutes les forces de son esprit à choisir les chemins qu'il devait suivre.

Dans la 4e partie, il présente ses essais, ses recherches, et la méthode qui en a été le résultat. Arrêté pendant un quartier d'hiver dans une ville d'Allemagne, et enfermé tout le jour dans un poêle, où il avait tout le loisir de s'entretenir avec ses pensées, il remarque d'abord que l'œuvre d'un seul l'emporte en régularité sur un travail dû à plusieurs, et veut essayer de se faire une méthode entièrement neuve. Ce qui l'y engage encore, c'est que les procédés logiques qu'il connaît, le syllogisme et l'analyse des géomètres ou l'algèbre, ne peuvent s'appliquer à tout, et sont assujettis à des règles si nombreuses qu'elles en font un art confus et obscur qui embarrasse l'esprit, et non une science qui le cultive. « Ainsi, conclut-il, au lieu de ce grand nombre de préceptes dont la logique est composée, je crus que j'aurais assez des quatre suivants, pourvu que je prisse une ferme et constante résolution de ne manquer pas une seule fois à les observer :

« I. Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle, c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien du plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute.

« II. Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre.

« III. Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres.

« IV. Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre. »

Telles sont les quattre règles dans lesquelles Descartes résume une méthode qui, bien considérée, n'est encore qu'une application du procédé de la méthode naturelle (306—308, *q.* Logiq., pag. 34). Et ce qui le satisfait en cette méthode, c'est que par elle, il est assuré d'user de sa raison, sinon parfaitement, au moins le mieux qu'il soit en son pouvoir. Cependant, il pense qu'en faisant usage de ce moyen pour refaire ses obi-

nions, il ne peut espérer d'en venir à bout avant d'avoir atteint un âge bien plus mûr que celui de vingt-trois ans, qu'il avait quand il a fait ces réflexions.

La troisième partie renferme les règles de conduite que se fait Descartes, pour ne point demeurer irrésolu en ses actions, pendant que la raison l'obligerait de l'être en ses jugements : ces règles pratiques consistent en trois maximes qu'il exprime ainsi :

« La première était d'obéir aux lois et aux coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance, et me gouvernant en toute autre chose suivant les opinions les plus modérées et les plus éloignées de l'excès, qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec qui j'aurais à vivre.

« La seconde, d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très-assurées.

« La troisième, de tâcher toujours à me vaincre plutôt que la fortune, et à changer mes désirs plutôt que l'ordre du monde, et généralement de m'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées. »

Enfin, il juge qu'il ne peut mieux faire que d'employer toute sa vie à cultiver sa raison et à s'avancer dans la connaissance de la vérité, en suivant la méthode qu'il s'est prescrite. Neuf ans s'écoulèrent dans la pratique de ces maximes, avant qu'il entreprît de toucher aux difficultés de la science et de la philosophie, et neuf autres encore avant qu'il composât et publiât ce discours.

La quatrième partie nous offre les résultats des applications lentes et réfléchies de sa méthode aux principales vérités de la métaphysique. « Désirant vaquer uniquement à la recherche de la vérité, je pensai, dit-il, qu'il fallait que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point après cela, en ma croyance, quelque chose qui fût entièrement indubitable. Ainsi, à cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer; et parce qu'il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant, même touchant les plus simples matières de géométrie, et y font des paralogismes, jugeant que j'étais sujet à faillir autant qu'aucun autre, je rejetai comme fausses toutes les raisons que j'avais prises auparavant pour démonstrations; et enfin, considérant que toutes les mêmes pensées que nous avons, éveillés, nous peuvent aussi venir quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune pour lors qui soit vraie, je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit, n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. Mais aussitôt je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais, je fusse quelque chose; et remarquant que cette vérité : *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais (56). »

Voyant ensuite qu'il pouvait feindre qu'il n'avait pas de corps et que le monde n'existait pas, il n'est donc encore entièrement assuré que de l'existence de son moi, de son âme, bien distincte du corps, plus aisée à connaître que lui, et qui sans lui ne laisserait pas d'être ce qu'elle est. Mais, dans sa pensée, il trouve l'idée de l'infini, du parfait qu'il ne peut tenir ni de lui-même, vu qu'il se conçoit comme fini, ni encore bien moins du néant, et il en conclut l'existence nécessaire d'un Être parfait de qui seul elle peut lui venir. Le voilà donc encore tout aussi assuré de l'existence de Dieu que de la sienne propre. De plus, puisque Dieu est parfait, il ne saurait être trompeur, et puisque tout ce qui en nous vient de lui, les facultés par lesquelles nous percevons les corps sont véridiques, et les notions claires que nous en avons ne peuvent être que vraies. C'est ainsi qu'allant du moi à

(56) Descartes reproduit l'histoire de son doute dans le premier livre de ses *Principes de Philosophie*, et, avec plus de développement encore, dans la première de ses *Méditations métaphysiques*. C'est là, qu'après avoir infirmé les connaissances contingentes intuitives en montrant la faillibilité des facultés qui nous les donnent, et les connaissances déduites en considérant les erreurs possibles du raisonnement, il attaque les croyances absolues par une hypothèse des plus hardies : « Ne puis-je, dit-il, supposer, à la place de Dieu, un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui aurait employé toute son industrie à nous tromper, en nous les imposant? » Il arrive donc ainsi à considérer comme autant de fictions, les faits, les corps, la figure, le mouvement, le temps et l'espace, et il s'écrie : « Qu'est-ce donc qui pourra être assuré véritable? Peut-être rien autre chose, sinon qu'il n'y a rien au monde de certain! » Mais à l'instant même il reprend : « Je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout au monde, mais me suis-je aussi persuadé que je n'étais point? Tant s'en faut; j'étais, parce que je me suis persuadé quelque chose. Mais il y là un je ne sais quel trompeur, très-puissant et très-rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper; il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe, et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saura jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose... Je pense, donc je suis : *Cogito, ergo sum!* Mais que suis-je! Une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent. »

Certain de son existence et de sa pensée, de ce point fixe et incontestable, il s'élève encore à Dieu pour redescendre au monde, signale la simplicité et l'identité parfaite de l'âme, et en conclut son immortalité.

Dieu, et de Dieu au monde, il rétablit sur une base inébranlable l'édifice de la connaissance qu'il semblait d'abord avoir anéanti par son doute (57).

La cinquième partie contient des applications de la méthode à des questions de physique, de physiologie végétale et animale, et surtout à la circulation du sang, qui, récemment constatée par Hervey (1628), préoccupait les esprits; enfin à la différence que Descartes met entre l'âme de l'homme et celle des animaux, dont il fait de pures machines.

Dans la sixième enfin, il expose les motifs de sa publication, revient sur la marche de ses études physiques, et annonce l'intention de se livrer à l'étude de la médecine. Cette partie est très-inférieure au reste du discours.

Tel est en résumé de livre qui a fait révolution dans la philosophie, et imprimé à la réflexion humaine la direction qu'elle suit depuis deux siècles. L'effet ne se fit pas attendre, et tandis que les écrits de Bacon, bien qu'antérieurs de plusieurs années à ceux de Descartes, étaient à peine connus, la méthode de celui-ci agitait partout et fécondait les esprits.

Des applications qu'on en fit plus tard aux faits qui constituent la pensée, sortira la psychologie, et cependant, cette méthode, il faut l'avouer, n'est encore qu'imparfaitement psychologique. Descartes s'est borné à indiquer le point de départ de cette science, puis s'élevant aussitôt jusqu'à Dieu, il s'élance dans l'ontologie. Il ne fait qu'un pas sur la route qu'il trace, et il l'abandonne à l'instant, pour revenir à la méthode rationnelle. Il semble qu'il n'ait voulu que chercher une base à son raisonnement : à peine a-t-il trouvé dans la pensée ce point fixe et inébranlable, qu'il retourne à l'emploi des anciens procédés. Aussi n'existe-t-il de lui dans la philosophie que ce point de départ, et l'impulsion qu'il a donnée à l'esprit humain. La démonstration de l'existence de Dieu par l'idée de l'infini, remonte à saint Anselme, et peut-être plus haut; la théorie des idées qui régnait encore, laisse penser à Descartes que plusieurs sont innées. De plus, en faisant de la conscience la seule faculté légitime et la plus puissante des fonctions intellectuelles, il étend sur toutes le caractère subjectif qui lui appartient, et prépare ainsi le scepticisme de Berkeley et l'idéalisme subjectif de Kant. D'un autre côté, tout préoccupé du fait de la connaissance, il ne voit que lui dans la pensée, et sans nier l'activité volontaire, il ne la dégage pas. De là, l'oubli de la personnalité individuelle et la tendance à un idéalisme panthéiste, que réalisera Spinosa. Telles sont, en effet, les deux principales directions que suit le cartésianisme.

DESTINÉE DE L'HOMME. *Voy.* MAL.

DÉVELOPPEMENT INTELLECTUEL de l'homme. *Voy.* RATIONALISTES ET TRADITIONALISTES.

DEVOIR. — Il est aussi clair et aussi incontestable qu'il y a dans les choses des différences, c'est-à-dire diversité de relations, de rapports et de proportions, qu'il est clair et incontestable qu'une grandeur est plus grande ou plus petite qu'une autre grandeur, ou qu'elle lui est égale, et qu'un nombre est aussi ou plus grand ou moindre qu'un autre nombre, ou qu'il lui est égal. Or que de ces différents rapports que différentes choses ont entre elles, il résulte nécessairement un accord de certaines choses avec d'autres, et une convenance de l'application de certaines choses à d'autres, *et vice versa*, c'est encore une vérité aussi constante qu'il est clair en géométrie et en arithmétique qu'il y a des grandeurs qui sont ou ne sont pas en proportion avec d'autres, ou, qu'en comparant les diverses figures des corps, on trouve qu'ils se ressemblent, ou qu'ils ne se ressemblent pas. De plus, il est certain qu'il y a une convenance de l'application de certaines circonstances à certaines personnes, et que cette convenance est fondée sur la nature des choses et sur les qualifications des personnes antécédemment à aucun règlement positif. Il n'est pas moins vrai que des relations différentes que diverses personnes ont entre elles, il en résulte nécessairement de certains devoirs et de certaines manières d'agir les unes à l'égard des autres. C'est ce qui me paraît aussi évident qu'il est évident qu'il y a entre les propriétés de différentes figures de mathématique des rapports et des différences, ou que dans la mécanique les poids ou les puissances ont plus ou moins de force, et font plus ou moins d'effet, à proportion de leurs distances différentes ou des positions différentes qu'ils ont les uns à l'égard des autres. Par exemple, il est aussi clair que Dieu est infiniment supérieur à l'homme, qu'il est clair que l'infini est plus grand qu'un point, et que l'éternité a plus de durée qu'un moment. Il est donc certain qu'il est plus convenable que les hommes l'honorent, le servent, lui obéissent et l'imitent, que non pas qu'ils manquent à l'honneur et à l'obéissance qu'ils lui doivent. Cette dernière vérité est aussi évidente qu'il est évident que les hommes dépendent entièrement de Dieu,

(57) Par son audacieuse hypothèse d'un génie trompeur et méchant qui nous imposerait les croyances absolues, Descartes avait cru les comprendre toutes dans son doute; mais pour faire cette supposition, n'obéit-il pas à la loi de causalité, puisqu'il assigne une cause extérieure à ces croyances, et à la loi de la substance, puisqu'il voit un être dans cette cause? Tous ses autres raisonnements ne portent-ils pas sur ces deux principes, et, sans voir un enthymème dans son *Cogito, ergo sum*, ne faut-il pas reconnaître que toutes les réflexions qui l'y amènent comme tous les raisonnements par lesquels il s'élève ensuite de l'idée de l'infini, qui est en lui, à Dieu qui seul a pu l'y mettre, reposent sur ces deux vérités primordiales? Descartes les reconnaît lui-même, sans examen, quand il dit : *La lumière naturelle nous fait voir que rien n'a pas d'attributs.*

et que Dieu de son côté ne peut retirer aucun avantage de la part des hommes. Ce n'est pas tout, il est encore tout aussi certain que la volonté de Dieu, quand il commande, est nécessairement juste et équitable, qu'il est certain que sa puissance est irrésistible en tout ce qu'il entreprend de mettre en exécution. Je poursuis, et je dis qu'il est infiniment plus convenable que toutes les choses du monde soient gouvernées et dirigées à de certaines fins constantes et régulières par le Créateur souverain de l'univers, que de les voir abandonnées aux caprices du hasard, agir à l'aventure sans règle ni dessein. Il est plus à propos et plus convenable que le souverain Maître de l'univers prenne toujours soin de procurer le bien universel de toutes les créatures, que s'il les rendait continuellement misérables en renversant l'ordre de l'univers pour satisfaire aux désirs déréglés de quelques êtres particuliers tombés dans la dépravation. Enfin, il est infiniment plus convenable que le souverain maître de l'univers procure le bonheur d'une créature pure et innocente, que s'il la rendait malheureuse sans fin et sans espérance de retour. Je dis la même chose du commerce que les hommes ont les uns avec les autres : n'est-il pas infiniment plus convenable que chacun travaille de tout son pouvoir à procurer le bien commun de la société, que s'il ne s'étudiait qu'à le traverser et à le détruire? N'est-il pas beaucoup plus convenable que tous les hommes, considérés même antécédemment à tout contrat positif, observent entre eux les règles connues de la justice, que si chacun foulait aux pieds sans scrupule les devoirs auxquels il est engagé envers le prochain pour ne consulter que son intérêt propre? Ne vaut-il pas mieux rendre à chacun ce qui lui appartient, que de le tromper, ou de lui ravir ce qui est à lui à juste titre? N'est-il pas enfin beaucoup plus séant et plus raisonnable que je conserve la vie d'une personne innocente que j'ai en mon pouvoir, ou que je la tire d'un danger imminent, encore que je ne sois engagé à le faire par aucune promesse, que si je la laissais périr, ou mettre à mort sans qu'elle m'eût donné aucun sujet de la traiter si cruellement?

Toutes ces choses sont si claires et si évidentes par elles-mêmes, qu'il faudrait avoir une stupidité d'esprit surprenante, et le cœur horriblement gâté, pour pouvoir en douter le moins du monde. Je pose en fait qu'il est aussi peu possible qu'un homme qui pense et qui raisonne nie ces vérités, qu'il est possible qu'un homme dont les yeux sont en bon état soutienne qu'il n'y a point de lumière dans le monde au même moment qu'il contemple le soleil. C'est tout comme si un homme savant en géométrie et en arithmétique s'avisait de nier les proportions les plus claires et les plus connues des lignes ou des nombres, et s'opiniâtrait à soutenir que le tout n'est pas égal à toutes ses parties, ou qu'un carré n'est pas le double du triangle de même base et de même hauteur. Qu'on prenne, si l'on veut, un homme de médiocre capacité, pourvu seulement qu'il ait le jugement droit : si cet homme n'a jamais ni lu ni ouï dire qu'il s'est trouvé des philosophes qui ont dit et soutenu sérieusement qu'il n'y a point de distinction nécessaire et naturelle entre le bien et le mal moral, je suis persuadé que du premier abord il aura tout autant de peine à croire que des gens d'esprit aient pu avancer des choses si absurdes et si extravagantes, qu'il en aurait à croire les gens qui lui diraient qu'un géomètre a osé affirmer sérieusement qu'une ligne courbe a ses parties posées aussi également entre ses extrémités que la ligne droite. Or, cela étant ainsi, on pourrait fort bien se passer de prouver la distinction éternelle du bien et du mal moral, sans un ordre de gens tels que sont Hobbes et ses semblables, qui nous mettent dans la nécessité de le faire. Ils ont osé soutenir qu'il n'y a originairement et nécessairement aucune différence réelle entre le bien et le mal moral, mais que tous nos devoirs envers Dieu ne viennent que de son pouvoir absolu et irrésistible, et que tout ce à quoi nous sommes obligés envers nos semblables n'est fondé que sur un contrat positif. C'est là-dessus qu'ils ont bâti tout leur système de politique. Mais comme en parlant ainsi ils ont contredit tout ce qu'il y a jamais eu dans le genre humain de plus sage et de meilleur, aussi n'ont-ils pu éviter, malgré leur esprit et leur subtilité, de se contredire eux-mêmes. Je laisse maintenant à part que le seul moyen par lequel on puisse prouver que les contrats deviennent obligatoires, c'est de dire qu'il y a de toute éternité, et dans la nature même des choses, une convenance originale qui le demande ainsi, ce qu'ils ne sauraient reconnaître sans démentir leurs propres principes. Je me réserve à parler de cela dans la suite. En attendant, je dis que s'il n'y a pas réellement et naturellement de la différence entre le bien et le mal, entre la justice et l'injustice, il faudra dire que dans l'état de nature antécédemment aux conventions, dont les hommes sont tombés d'accord, un homme en peut tuer un autre sans scrupule, non-seulement pour sa propre conservation, mais encore de gaieté de cœur, sans y être porté par aucune espérance de profit, ou par aucune crainte de dommage; et que cet homicide est une action aussi bonne, aussi juste et aussi honorable que le peut être celle d'un homme qui sauve la vie à un autre sans courir risque de la sienne. De là il faut conclure que le chemin le plus court et le meilleur que chaque particulier puisse prendre pour garantir sa propre vie, c'est de prévenir tous les autres (58), comme Hobbes l'enseigne, et de faire main basse sur eux (59). Et non-seulement cela, mais

(58) Vid. Hobbes, *De cive*, cap. 3, part. IV.

(59) « In tanto et mutuo hominum metu, securi-

il faudra convenir que les hommes pourront s'égorger les uns les autres pour la moindre bagatelle, ne fût-ce que pour dissiper leur humeur chagrine et bourrue. De sorte que, suivant ces principes, le monde serait un véritable coupe-gorge, et la place n'y serait pas tenable. Or l'état où le genre humain se trouverait dans cette supposition étant évidemment affreux et insupportable, Hobbes convient lui-même que la raison a dû porter les hommes à convenir entre eux de certaines règles, et à faire des contrats pour aller au-devant de ces désordres. Mais qui ne voit que si la destruction du genre humain est un si grand mal, que, pour l'empêcher, il a été trouvé convenable et dans l'ordre de la raison de faire des contrats en vertu desquels les hommes se soient pris les uns les autres sous leur protection, qui ne voit, dis-je, qu'antécédemment aux contrats en question, il a dû être manifestement contre l'ordre et contre la raison que les hommes se massacrassent les uns les autres ? Or, si l'on convient de cela, il faudra convenir aussi qu'antécédemment à tout contrat, il n'est ni convenable ni raisonnable qu'un homme en tue un autre de sang-froid sans en avoir reçu la moindre insulte, et sans être forcé d'en venir à cette extrémité pour la conservation de sa propre vie. Mais qu'y a-t-il de plus opposé à la supposition de Hobbes (60), qui prétend qu'il n'y a aucune distinction naturelle et absolue entre le bien et le mal, entre le juste et l'injuste antécédemment aux traités que les hommes ont faits entre eux ? Hobbes et ses sectateurs ne sont pas les seuls qui tombent dans cette absurdité ; elle est commune à tous ceux qui, sous quelque prétexte que ce soit, enseignent que le bien et le mal dépendent originairement des lois positives, soit divines, soit humaines. Car si antécédemment à toute loi positive, il n'y a dans la nature des choses ni bien, ni mal, je ne vois pas comment une loi peut être meilleure qu'une autre, ni pourquoi une chose prescrite par la loi plutôt que le contraire. Je voudrais bien aussi qu'on me donnât une bonne raison (61) de l'établissement des lois. Si, avant la promulgation des lois, tout était de sa nature également indifférent, et que le oui ait pu être passé en loi tout comme le non, il s'ensuit que toutes les lois sans distinction sont ou arbitraires et tyranniques (62), ou frivoles et inutiles. Je ne vois point d'autre moyen d'éviter cette absurdité que de dire que les législateurs sages et prudents ont fait un triage parmi les choses de leur nature absolument indifférentes, et ont donné force de loi à celles qu'ils ont cru devoir contribuer davantage au bien public. Mais en parlant ainsi on tombe dans une contradiction dans les termes mêmes. Car si le bien public du genre humain dépend de la pratique de certaines choses, et si les contraires aboutissent au détriment de la société, qui ne voit que ces choses, bien loin d'être de leur nature indifférentes, ont dû être bonnes, antécédemment à la promulgation des lois ? qu'en cette qualité il a été dans l'ordre de la raison que les hommes les observassent, et que ce n'est que pour cette seule raison qu'on a pu et qu'on a dû en faire des lois ? Mais il faut remarquer ici que, par le bien public, il ne faut pas entendre l'intérêt de quelque nation particulière (63), au préjudice de tout le reste du genre humain ; encore moins l'intérêt d'une ville ou d'une famille par opposition au reste de leurs voisins et de leurs concitoyens. Quand je parle des choses qui contribuent au bien public, j'entends celles qui contribuent au bien de tous les hommes en général, qui sont capables de procurer leur repos et leur félicité, ou qui pour le moins n'y sont pas contraires. Voici donc ce qu'il faut penser sur cette matière, et à quoi on doit s'en tenir. C'est qu'il y a des choses qui sont de leur nature bonnes, raisonnables et bienséantes ; telles sont l'exactitude à garder la foi promise et le soin d'accomplir les contrats et les traités légitimes. Le pouvoir obligatoire de ces devoirs ne vient d'aucune autorité ni d'aucune loi ; la loi ne fait que les expliquer, les confirmer, et leur donner un plus grand poids en menaçant de punir rigoureusement ceux qui ont l'audace de les enfreindre. S'il y a des choses qui sont bonnes de leur nature, il y en a d'autres, au contraire, qui sont tout à fait mauvaises ; telles sont le manque de foi, la violation des contrats et des traités légitimes, le massacre de ceux qui n'ont donné ni directement ni indirectement aucun sujet de les traiter d'une manière si barbare, et telles autres choses semblables. Il n'y a point de loi, point d'autorité qui puisse rendre ces choses bonnes, raisonnables et innocentes. Enfin il y en a d'autres qui sont indifférentes de leur nature, et celles-ci sont de deux ordres : les unes, qui sont indifférentes dans un sens restreint et absolu, c'est-à-dire que de quelque biais qu'on les envisage, elles ne peuvent ni être utiles au public, ni lui nuire ; et, par conséquent, ce serait se moquer des gens que de faire des

tatis viam meliorem habet nemo anticipatione (nempe ut unusquisque vi et dolo cæteros omnes tandiu subjicere sibi conetur, quandiu alios esse a quibus sibi cavendum esse viderit). Neque hoc majus est, quam et conservatio sua postulat, et ab omnibus concedi solet. » Hob., *Leviath.*, cap. 12, p. 64.)

(60) Ex his sequitur injuriam nemini fieri, nisi ei quocum initur pactum. (Hob., *De cive*, cap. 3, part. IV, et seq.)

(61) « Manifestum est rationem nullam esse legi prohibenti tales noxas, nisi agnoscant tales actus, etiam antecedenter ad nullas leges, esse mala. » (Cumberl., *De leg. nat.*, pag. 194.)

(62) Nam stoliditas inveniri quæ inanior potest, quam, mala esse nulla contendere, et tanquam malos perdere et condemnare peccantes ? (Arnob., *Contra gent.*, lib. II.

(63) « Qui autem civium rationem dicunt habendam, exterorum negant ; dirimunt hi communem generis humani societatem : qua subdata, justitia funditus tollitur. (Cic., *De offic.*, lib. III.)

lois là-dessus ; les autres qui sont indifférentes parce qu'elles ont une influence si médiocre, si éloignée, et si obscure sur le bien public, que le général des hommes n'est pas capable de discerner lequel des deux partis est le meilleur à prendre. L'autorité de la loi survenant, ces choses cessent d'être indifférentes et deviennent obligatoires, encore que la plupart des hommes soient embarrassés à deviner les raisons pourquoi elles ont été enjointes. Il faut mettre dans ce rang plusieurs lois pénales qui ont lieu dans de certains pays.

Je poursuis, et je dis que la principale chose qui favorise, ce semble, l'opinion de ceux qui refusent de reconnaître la distinction éternelle et naturelle entre le bien et le mal moral, c'est d'un côté l'extrême difficulté que l'on rencontre quelquefois à marquer les bornes précises qui séparent la vertu du vice ; de l'autre, la diversité (64) d'opinions qu'on trouve parmi les savants mêmes qui disputent entre eux pour savoir si certaines choses sont justes ou injustes, surtout en matière de politique ; et enfin les lois diamétralement opposées les unes aux autres qu'on a faites sur toutes ces choses en divers siècles et en divers pays. Mais, comme on voit dans la peinture, qu'en détrempant ensemble doucement et par degrés deux couleurs opposées, il arrive que de ces deux couleurs extrêmes, il en résulte une couleur mitoyenne, et qu'elles se mêlent si bien ensemble que l'œil le plus fin et le plus pénétrant ne l'est pas assez pour pouvoir marquer exactement où l'une finit et où l'autre commence, quoique pourtant ces couleurs soient aussi différentes l'une de l'autre qu'il se puisse, et qu'elles ne diffèrent pas seulement en degrés, mais en espèce, comme vous diriez le rouge et le bleu, le noir et le blanc : ainsi, quoique dans de certains cas douteux et délicats (qui arrivent très-rarement), il puisse se faire que les confins où se fait la séparation de la vertu et du vice, de la justice et de l'injustice, soient très-difficiles à marquer précisément, de sorte que les hommes se sont trouvés partagés là-dessus, et que les lois des nations n'ont pas été partout les mêmes ; cela n'empêche pourtant pas qu'il n'y ait réellement et essentiellement une très-grande différence entre le juste et l'injuste, et qu'ils ne diffèrent autant l'un de l'autre que le blanc diffère du noir, et la lumière des ténèbres. Peut-être pourrait-on mettre en question, si la loi de Lacédémone qui permettait le larcin clandestin à la jeunesse (65), était nécessairement injuste, ou si elle ne l'était pas. On pourrait dire en faveur de cette loi, quelque absurde qu'elle soit, que chaque particulier étant le maître de son propre bien, les membres d'une société peuvent convenir entre eux de transporter à d'autres la propriété de ces biens aux conditions qu'il leur plaît. Mais si on suppose une loi faite à Lacédémone, à Rome, ou dans les Indes, qui autorise le vol à force ouverte, qui permette de tuer le premier qu'on rencontrera en son chemin, ou qui dispense de tenir la foi promise, et d'observer les traités : il n'y a point d'homme dans le monde qui ait tant soit peu de bon sens, qui ne juge d'abord, quelque grande que soit en d'autres choses la diversité d'opinions qu'on rencontre parmi les hommes, il n'y a point d'homme, dis-je, qui ne juge que cette loi est absurde et insoutenable. La raison en est évidente. Les hommes peuvent bien transporter à d'autres la propriété de leurs biens ; ils sont les maîtres de cela, mais ils ne sont pas les maîtres de faire que le mensonge soit vérité. Or, si l'on m'avoue que dans ces cas criants, dont je viens de parler, la différence essentielle entre le bien et le mal, le juste et l'injuste, paraît d'une manière incontestable et qui saute aux yeux, il faudra que l'on m'avoue aussi que dans les cas embarrassés et délicats cette même différence se trouve nécessairement et essentiellement, quoiqu'elle ne soit pas si frappante, ni si aisée à distinguer ; car si l'on s'avisait de conclure que le juste et l'injuste ne sont pas essentiellement distincts, qu'ils ne le sont qu'en vertu d'un établissement positif et d'une coutume reçue, sous prétexte qu'il y a plusieurs cas obscurs et embarrassés où il n'est pas facile de marquer au juste les bornes précises du bien et du mal ; il faudrait dire aussi qu'il n'y a absolument aucune distinction réelle entre ces deux choses, non pas même dans les cas les plus clairs et les plus sensibles. Assertion si absurde que Hobbes lui-même n'y est venu qu'avec peine. Il paraît qu'il en a eu honte tout le premier, et les manières de parler ambiguës qu'il emploie dans cette occasion, montrent assez qu'il n'était guère persuadé de ce qu'il disait, et que son cœur démentait sa plume. Il y a donc dans les choses des différences nécessaires et éternelles ; il y a aussi des relations différentes dont l'application convient à certaines choses, et ne convient pas à d'autres, et ces différences, ces relations ne dépendent d'aucun établissement positif, elles sont fondées sur la raison et sur la nature des choses, et tirent leur origine des différences qui se trouvent entre les choses elles-mêmes. C'est la première branche de la proposition que j'ai entrepris de prouver.

2. Je dis en second lieu que ces relations, ou proportions éternelles et immuables, avec les convenances qui en résultent absolument et nécessairement sont connues pour telles par tout ce qu'il y a de créatures intelligentes, à la réserve de celles qui ont des idées fausses des choses, et dont l'entendement est ou fort imparfait, ou extrêmement dépravé. C'est sur cette connaissance des re-

(64) Aristot. *Eth.*, lib. I, cap. I : Τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια, περὶ ὧν ἡ Πολιτικὴ σκοπεῖται, τοσαύτην ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην ὥστε δοκεῖν μὲν νόμῳ εἶναι, φύσει δὲ μή.

(65) Plut., *Apophthcg. Lacon.* : Κλέπτειν νενόμιτο τοὺς παῖδας ἐλευθέρους, ὅ, τι τις δύναιτο.

lations naturelles des choses et de leurs convenances nécessaires que la volonté de tous les êtres intelligents se gouverne constamment et qu'elle se détermine à agir, à moins que quelque intérêt particulier, ou quelque passion dominante venant à la traverse ne la séduise, et ne l'entraîne dans le dérèglement. A quoi j'ajoute que puisque les attributs naturels de la Divinité, tels que sont sa sagesse, sa connaissance et sa puissance infinies, ne lui permettent pas de tomber dans aucune erreur, ni de se laisser entraîner dans aucune affection déraisonnable, il est clair que sa volonté doit être toujours et nécessairement déterminée à choisir le parti qui est, à tout prendre, le meilleur et le plus convenable, et à agir constamment d'une manière conforme aux règles éternelles de la bonté, de la justice et de la vérité. Il n'est pas nécessaire que je m'étende ici là-dessus, puisque j'ai prouvé tout cela distinctement dans mon premier discours, à l'endroit où j'ai parlé des attributs moraux de la Divinité.

3. Je poursuis, et je dis que les mêmes raisons qui déterminent la volonté de Dieu, et qui la portent toujours et nécessairement à agir conformément aux règles éternelles de la justice, de la bonté et de la vérité, doivent déterminer aussi la volonté de tous les êtres raisonnables subordonnés, et les obliger de conformer toutes leurs actions à ces règles. C'est ce qui est de la dernière évidence. Car, autant il est impossible que Dieu puisse être trompé, ou qu'il puisse devenir la dupe d'aucune affection mauvaise, est-il autant contraire à la raison et digne de blâme de voir une créature intelligente (à qui Dieu a donné la raison et la volonté, ces facultés éminentes qui la rendent en quelque manière semblable à Dieu, et qui la mettent en état de distinguer le bien d'avec le mal, de prendre l'un et de rejeter l'autre), de la voir, dis je, tomber dans l'erreur par sa négligence, appeler le mal bien, et le bien mal, ou se laisser entraîner volontairement au torrent de ses passions et de ses convoitises mauvaises, jusqu'à faire des choses qu'elle sait très-bien être contraires à l'ordre et à la bienséance. Ces deux choses, je veux dire l'erreur dans laquelle on tombe par négligence, et les passions injustes auxquelles on s'abandonne volontairement, sont les seules sources des actions contraires à la raison dans lesquelles une créature raisonnable tombe. De là vient qu'elle pèche contre les règles éternelles de la vérité, de la bonté et de la justice. Sans cela, il est certain que les mêmes convenances des choses (dont l'excellence et la beauté intérieure est si grande que le Créateur, le Maître souverain de l'univers qui exerce un empire absolu sur tout ce qui existe, et qui n'est obligé de rendre raison à personne de ce qu'il fait, ne trouve pourtant pas que ce soit faire brèche à sa puissance que de les prendre pour la règle immuable de sa conduite dans le gouvernement de l'univers), il est certain, dis je, que ces mêmes relations et ces mêmes convenances auraient sans cela encore plus de poids sur tous les êtres finis dépendants et sujets à reddition de compte, et qu'elles les détermineraient toujours et inévitablement à les prendre pour la règle de leurs actions. Car, si vous considérez les choses telles qu'elles sont dans leur origine, il est aussi naturel, aussi nécessaire, moralement parlant, que la volonté se détermine dans chaque action, conformément à la droiture et à la raison, qu'il est naturel et nécessaire, absolument parlant, que l'entendement acquiesce à une vérité démontrée. Et comme, en fait d'arithmétique, un homme qui porterait l'ignorance jusqu'à croire que deux fois deux ne font pas quatre, ou qui s'obstinerait à soutenir contre ses propres lumières que le tout n'est pas égal à toutes ses parties, se rendrait ridicule au dernier point; ainsi en morale, rien n'est plus absurde et plus digne de blâme que de se tromper par négligence sur la différence qui est entre le bien et le mal, et de donner à gauche, lorsqu'il s'agit d'assigner aux choses leurs justes proportions: rien de plus extravagant que de transgresser sciemment les règles de la justice, c'est-à-dire, vouloir que les choses soient ce qu'elles ne sont pas, et ce qu'elles ne peuvent pas être. Toute la différence que je trouve en ce point, c'est qu'il n'est pas au pouvoir d'un homme de rejeter une vérité de spéculation claire et évidente, au lieu qu'il lui arrive souvent d'abuser de la liberté naturelle de sa volonté pour faire des actions qui sont visiblement contre tout droit et contre toute raison. Mais il pèche en agissant de cette manière, puisqu'il est indispensablement obligé de se conformer aux règles de la justice et aux lumières de la raison. Un homme qui refuse de gaieté de cœur de rendre à l'Être souverain qui l'a fait et qui le conserve l'honneur et l'obéissance qu'il lui doit, se rend réellement coupable dans la pratique d'une absurdité aussi grande et aussi palpable, que s'il s'avisait de nier dans la spéculation que l'effet ne dépend point de sa cause, ou que le tout n'est pas plus grand que sa partie. Un homme qui n'observe pas les lois de l'équité envers ses semblables, et qui ne fait pas aux autres ce qu'il souhaite que les autres lui fassent, pèche autant contre la raison, et tombe dans une aussi grande contradiction que celui qui affirme que les grandeurs égales à une même grandeur ne sont pas égales entre elles. Enfin tout homme qui se reconnaît dans l'obligation d'observer certains devoirs tant à l'égard de Dieu qu'à l'égard des autres hommes, et qui cependant ne prend aucun soin de la conservation de son être, ni de se tenir dans la situation d'esprit et de corps la plus propre à le mettre en état de s'acquitter de ces devoirs, est tout aussi inexcusable, et, à tout prendre, aussi ridicule que celui qui, après avoir affirmé une chose, s'avise d'en nier une autre sans laquelle la première ne saurait être vraie, ou qui entreprend une chose dont il veut à toute force venir à bout, en même temps

qu'il s'obstine à n'en pas faire une autre sens laquelle la première est impraticable. De là je conclus que toute créature à qui la raison a été donnée en partage, et dont pourtant la volonté et les actions ne sont pas dirigées constamment et régulièrement par les lumières de la droite raison, et suivant la distinction nécessaire entre le bien et le mal, d'une manière conforme aux règles éternelles et invariables de la justice, de la bonté et de la vérité : qui se laisse, au contraire, entraîner au torrent de ses vaines fantaisies et de ses passions brutales, qui est esclave de ses cupidités, de son orgueil, de son intérêt propre et de ses plaisirs sensuels, je conclus, dis-je, que toute créature ainsi disposée, entreprend, autant qu'il est en elle, de changer la nature des choses pour mettre en la place sa propre volonté qui n'est pas conduite par la raison, et qu'il ne tient pas à elle qu'elle ne fasse que les choses soient ce qu'elles ne sont pas en effet, et ce qu'elles ne peuvent pas être. Or, c'est la plus haute présomption et la plus grande insolence dont la créature se puisse rendre coupable; c'est en même temps la plus grande absurdité qu'il soit possible d'imaginer, c'est s'éloigner du dessein de Dieu dans le don qu'il nous a fait de l'entendement, de la raison et du jugement, puisqu'il ne nous a donné ces excellentes facultés que pour nous mettre en état de discerner le bien d'avec le mal. C'est vouloir par un attentat téméraire renverser l'ordre au moyen duquel l'univers subsiste, c'est faire une injure sanglante au Créateur de l'univers qui a voulu que les choses fussent ce qu'elles sont, et qui les gouverne toutes conformément aux lois les plus convenables à leur nature. En un mot, toute méchanceté volontaire, tout renversement de droit est, en fait de morale, une aussi grande absurdité et une présomption aussi insolente que le serait, en fait des choses naturelles, la prétention d'un homme qui entreprendrait de changer les proportions constantes et immuables des nombres, de s'inscrire en faux contre les relations et les propriétés démontrables des figures mathématiques, *de faire les ténèbres lumière, et la lumière ténèbres, ou d'appeler l'amer, doux, et le doux, amer.* (*Isa.* v, 20.)

J'ai fait voir jusqu'ici par la raison et par la nature même des choses, considérées absolument et par abstraction, que toute créature raisonnable est indispensablement obligée de conformer sa volonté et ses actions aux règles éternelles de la justice. J'ajoute maintenant que la certitude et l'universalité de cette obligation paraît manifestement par la considération suivante : c'est que, comme il n'y a point d'homme entendu en mathématiques qui ne donne son consentement à toutes les démonstrations géométriques dont il entend les termes, soit qu'il les ait appris lui-même, soit que d'autres lui en aient donné l'explication : ainsi il n'y a point d'homme qui ait eu occasion de réfléchir lui-même sur les relations nécessaires des choses, qui ait eu la patience de faire rouler son examen là-dessus, ou qui ait eu les moyens de se faire instruire tant soit peu sur ce point, qui ne convienne qu'il est juste et raisonnable que la loi, dont je viens de parler, soit la règle de toutes ses actions. Il donne intérieurement son approbation à cette loi, lors même qu'entraîné par la force de ses convoitises brutales, il la néglige et la transgresse formellement. Sa raison lui dicte qu'il est indispensablement obligé de s'y soumettre; il sent toute la force de cette obligation, dans le temps même qu'il fait voir par sa conduite qu'il la méprise et qu'il la foule aux pieds. Ce qui oblige véritablement et formellement, c'est le dictamen de la conscience, le jugement intérieur que l'homme porte sur telle ou telle loi dont l'observation lui paraît juste et conforme aux lumières de la droite raison. C'est en cela proprement que consiste le fondement de l'obligation, c'est ce qui la rend bien plus forte que ni l'autorité du législateur, ni la vue des peines et des récompenses. En effet, quiconque agit contre ce sentiment intérieur et contre les lumières de sa conscience, prononce nécessairement lui-même sa propre condamnation. Or la plus grande et la plus forte de toutes les obligations est celle qu'on ne saurait violer sans se condamner soi-même. Je n'ignore pas que la crainte des puissances supérieures, la dénonciation des peines et la promesse des récompenses, sont des freins absolument nécessaires pour tenir en bride des créatures faibles et fragiles comme sont les hommes, et qu'il n'y a point de meilleurs moyens que ceux-là pour les tenir dans leur devoir. Il est vrai, cependant, que l'obligation qui en résulte, n'est, à vrai dire, qu'une seconde obligation ajoutée à la première pour lui donner plus de force et plus de poids. L'obligation originale est fondée sur la raison éternelle des choses : cette raison, suivant laquelle Dieu s'est fait à lui-même une loi de gouverner toujours le monde encore qu'il ne reconnaisse point de supérieur, et que, parfaitement heureux par lui-même, il n'y ait rien qui puisse augmenter son bonheur ou le diminuer; or, plus les créatures sont parfaites et excellentes, plus elles s'efforcent de s'acquitter de cette obligation, plus elles prennent de plaisir à le faire. C'est ce qui les rend en quelque manière semblables à Dieu, et qui les approche le plus de ce glorieux original, de ce parfait modèle. Les hommes sont donc obligés d'agir à proportion de la connaissance qu'ils ont du bien et du mal; et il est évident que cette règle éternelle de justice, dont je viens de parler, doit produire sur leur cœur le même effet qu'elle produit sur leur esprit, c'est-à-dire, qu'ils sont aussi indispensablement obligés d'y conformer leurs actions qu'ils sont obligés dans la spéculation d'y donner leur approbation et leur consentement.

L'expérience universelle du genre humain nous montre évidemment que ce que je viens de dire est la vérité même : je veux dire que la distinction éternelle du bien et du mal.

la règle inviolable de la justice se concilie sans peine l'approbation de tout homme qui réfléchit et qui raisonne; car il n'y a point d'homme, à qui il arrive de transgresser volontairement et avec délibération cette règle dans des occasions importantes, qui ne sente qu'il agit contre ses propres principes et contre les lumières de sa raison, et qui ne se fasse là-dessus de secrets reproches. Au contraire, il n'y a point d'homme qui, après avoir agi conformément à cette règle dans les occasions où l'intérêt, le plaisir, la passion et telles autres tentations le portaient d'un autre côté, ne se sache gré à lui-même et ne s'applaudisse d'avoir eu la force de résister à ces tentations, et de n'avoir fait que ce que sa conscience lui dicte être bon et juste. C'est ce que saint Paul a voulu dire dans ces paroles du chapitre II de son *Epître aux Romains*, vers. 14, 15 : *Que les gentils qui n'ont point de loi, font naturellement les choses qui sont de la loi, et que n'ayant point de loi, ils sont loi à eux-mêmes; qu'ils montrent l'œuvre de la loi écrite en leurs cœurs, leur conscience leur rendant témoignage, et leurs pensées entre elles s'accusant, ou s'excusant.*

Il y a dans Platon une chose très-digne de remarque qu'il avait apprise, dit-il, de son maître Socrate. Il pose en fait que, si l'on prend un jeune homme sans instruction dans les sciences, sans expérience du monde, qui n'ait pas encore pris de parti, et dont l'esprit n'ait pas été gâté par les préjugés, et qu'on l'examine sur les relations et les proportions naturelles des choses ou sur la distinction du bien et du mal moral, on le fera (sans instruction directe, uniquement en le questionnant) répondre d'une manière juste sur les principales vérités géométriques, et donner des décisions exactes et véritables en fait de justice ou d'injustice. De là il s'imaginait de pouvoir conclure que la science n'est qu'une pure (66) réminiscence, c'est-à-dire qu'un acte de la mémoire qui se rappelle dans l'occasion ce qu'on a su autrefois dans une autre vie antécédente à celle-ci. Il y en a d'autres, tant anciens que modernes, qui ont conclu de là que les idées des premières et des plus simples vérités, soit morales, soit naturelles, devaient être innées, c'est-à-dire imprimées originairement dans l'âme. Je suis persuadé que les uns et les autres se trompent dans la conséquence qu'ils tirent de cette observation; mais ce qu'elle prouve, à mon avis, d'une manière incontestable, c'est que les différences, les relations et les proportions des choses, soit dans la nature, soit dans la morale, que toutes les personnes vides de préjugé s'accordent à recevoir, sont réelles, certaines et immuables. Elle nous donne outre cela à connaître que ces proportions, ces différences des choses ne dépendent en aucune manière des opinions, des fantaisies et des imaginations variables des hommes gâtés par les préjugés qui viennent de l'éducation, des lois, des coutumes ou des mauvaises pratiques. Elle nous fait connaître enfin que l'esprit de l'homme consent naturellement et donne son approbation aux vérités de morale, aux règles éternelles de la justice, lorsqu'elles lui sont proposées clairement et sans enveloppe, avec la même facilité qu'il reçoit et embrasse les vérités naturelles et géométriques.

Je ne disconviens pas qu'il y ait des gens qui, gâtés par une mauvaise éducation, perdus de débauche et accoutumés au vice par une longue habitude, ont furieusement dépravé leurs principes naturels, et pris un tel ascendant sur leur raison qu'ils lui imposent silence, pour n'écouter que la voix de leurs préjugés, de leurs passions et de leurs cupidités. Ces gens, plutôt que de se rendre et de passer condamnation sur leur conduite, vous soutiendront impudemment qu'ils ne sauraient voir cette distinction naturelle entre le bien et le mal, le juste et l'injuste, qu'on leur prêche tant. Ils vous diront qu'ils ont beau se consulter eux-mêmes, qu'ils ne trouvent point que leur raison leur dicte que les devoirs à la pratique desquels on les exhorte, soient si indispensables qu'on voudrait le leur faire croire, et que, tout bien considéré, leur plaisir et leur propre volonté est la seule règle qu'ils aient à suivre. Mais ces gens-là, quelque affreuse que soit leur dépravation, et quelque peine qu'ils se donnent pour cacher au reste des hommes les reproches qu'ils se font à eux-mêmes, et le démenti qu'ils donnent intérieurement à leurs discours, ne peuvent quelquefois s'empêcher de laisser échapper leur secret, et de se découvrir dans de certains moments où ils ne sont pas assez en garde contre eux-mêmes. Il n'y a point d'homme en effet si scélérat et si perdu qui, après avoir commis un meurtre ou un vol hardiment et sans scrupule, n'aimât mieux (67), si la chose était mise à son choix, avoir obtenu le bien qu'il se proposait, d'une autre manière et sans avoir été obligé de commettre ces crimes, quand bien même il serait sûr de l'impunité. Je suis même persuadé qu'il n'y a point d'homme, imbu des principes de Hobbes, et placé dans son état de nature, qui, toutes choses

(66) Ἀνάμνησις. Vid. *Men.* et *Phæd.* PLATONIS. Voici comment Cicéron explique sa pensée : « Homines scire pleraque ante quam nati sint, quod jam pueri, cum artes difficiles dicant, ita celeriter res innumerabiles arripiant, ut eas non tam primum accipere videantur, sed reminisci et recordari. » (*De sen.*, sub fine.)

(67) « Quis enim est, aut quis unquam fuit, aut avaritia tam ardenti, aut tam effrenatis cupiditatibus, ut eamdem illam rem, quam adipisci scelere quovis velit, non multis partibus malit ad sese, etiam omni impunitate proposita, sine facinore, quam illo modo pervenire? » CIC., (*De fin.*, lib. III.) « Dic cuilibet ex istis, qui rapto vivunt, an ad illa quæ latrocinis et furtis consequuntur, malintratione bona pervenire? Optabit ille, cui grassari et transeuntes percutere quæstus est, potius illa invenire quam eripere. Nemnem reperies, qui non nequitiæ præmia, sine nequitia, frui malit. » (SEN., *De benef.*, lib. IV, cap. 17.)

égales, n'aimât beaucoup mieux pourvoir à sa propre conservation (qui est sa grande fin), sans être obligé d'ôter la vie à tous ses semblables, qu'en la leur ôtant; supposez d'un et d'autre côté l'impunité égale et les avantages égaux, je suis sûr qu'il se rangera au premier parti. Le système de Hobbes lui-même, qui prétend que les hommes se sont accordés par contrat à se conserver les uns les autres, mène évidemment à cela : ce qui fait voir d'une manière convaincante que l'homme, considéré antécédemment à tout contrat et à toute loi positive, est obligé de reconnaître cette distinction naturelle et nécessaire entre le bien et le mal que j'ai dessein d'établir. Mais pour être mieux convaincu que l'âme de l'homme donne naturellement et nécessairement son consentement à cette loi éternelle de la justice, il n'y a qu'à faire attention aux jugements que les hommes portent sur les actions d'autrui. Ils découvrent en ce point leurs sentiments intérieurs d'une manière bien plus sensible que dans les occasions où ils prononcent sur leur propre conduite; car ils peuvent dissimuler et dérober à la connaissance du public le jugement de leur conscience; ils peuvent même, par la plus étrange et la plus bizarre de toutes les partialités, se faire illusion à eux-mêmes, et se tromper sur ce qui les regarde. Où est l'homme en effet à qui il n'arrive quelquefois de condamner en autrui ce qu'il trouve innocent en lui-même? Mais lorsqu'il s'agit des actions du prochain, qui ne le regardent pas directement, et qui n'ont rien de commun avec son intérêt propre, il juge ordinairement sans partialité, et par là il manifeste ce qu'il pense naturellement sur la distinction immuable du bien et du mal. La vertu en effet, la bonté, la justice sont des choses si excellentes, si nobles, si aimables, si dignes de vénération, et que les lumières de la raison et de la conscience approuvent si nécessairement, que ceux-là mêmes qui s'éloignent du chemin de la vertu et qui s'abandonneut à leurs cupidités, ne peuvent s'empêcher de leur rendre les justes éloges qui leur sont dus, lorsqu'ils les voient reluire dans les autres (68). C'est ainsi que les hommes sont faits en général, sans en excepter les plus vicieux, et ceux-là même qui portent la fureur jusqu'à persécuter les gens, parce qu'ils valent plus qu'eux. Par exemple, les sergents envoyés par les sacrificateurs et par les pharisiens pour se saisir de Jésus-Christ ne purent s'empêcher de lui rendre ce témoignage, que jamais homme n'avait parlé comme lui (*Joan.* VII, 46); et le gouverneur romain ne se trouva-t-il pas obligé de reconnaître l'innocence de ce divin Sauveur, et de déclarer solennellement qu'il ne le trouvait coupable d'aucun crime, au même moment qu'il prononçait la sentence qui le condamnait à être crucifié? (*Joan.* XVIII, 38.) En un mot, les hommes ne peuvent s'empêcher d'estimer au fond de leur cœur les personnes vertueuses qu'ils n'ont pas la force d'imiter à cause de la violence supérieure de leurs passions qui les dominent, ou qu'ils sont obligés de traverser et de persécuter pour le bien de leurs affaires temporelles et pour leur intérêt présent. Ils souhaitent ardemment d'être autres qu'ils ne sont, et quoique leur inclination ne les porte pas à imiter la vie *des justes*, ils désirent pourtant, à l'exemple de Balaam (*Num.* XXIII, 10), de mourir de leur mort et d'avoir une fin semblable à la leur. Sur ce fondement, Platon (69) remarque très-judicieusement qu'il n'arrive que fort rarement et peut-être jamais, que les plus méchants hommes tombent dans de faux jugements sur les personnes, comme il leur arrive de faire sur les choses. Car il y a dans la vertu un charme secret, et je ne sais quelle force divine, qui les oblige (en dépit de la confusion qu'ils s'efforcent d'introduire dans les choses par leurs discours profanes et par leurs actions dépravées) de rendre justice aux personnes dans leur cœur, d'admirer les gens d'honneur et de probité, et de leur donner des louanges qui leur sont dues. Au contraire, le vice, l'injustice, la débauche, la profanation, sont des choses si odieuses de leur nature, qu'encore qu'elles coulent facilement dans la pratique, elles n'ont jamais pu obtenir l'approbation du genre humain. Ceux qui font mal ne laissent pas d'approuver les bonnes actions, et ils condamnent en autrui ce qu'ils pratiquent eux-mêmes. Souvent même ils ne peuvent s'empêcher de se faire le procès à eux-mêmes, et de sentir de fortes agitations d'esprit sur les vices auxquels ils s'abandonnent avec le moins de répugnance. Il est certain au moins qu'à peine trouvera-t-on de méchant homme à qui l'on fasse son portrait sous un nom emprunté, qui ne condamne sans balancer les vices dont il se rend lui-même coupable, et qui ne se récrie quelquefois sur l'iniquité en général avec beaucoup de sévérité. Ce sont là tout autant de preuves qui font voir que tout ce qui s'éloigne de la règle éternelle de la justice, est une chose en elle-même et de sa nature absolument horrible et détestable. Cela fait voir aussi qu'une âme vide de préjugés refuse en matière de morale son approbation à l'injustice aussi naturellement qu'en autre chose elle rejette le mensonge, et désapprouve ce qui est contre la bienséance. Quand nous lisons les histoires des siècles les plus reculés, avec lesquels nous n'avons aucune relation, et dont par conséquent nous pouvons juger sainement, puisqu'il n'y a ni préjugé, ni in-

(68) « Placent suapte natura : adeoque gratiosa virtus est, ut insitum etiam sit malis probare melior. (SEN., *De benefic.*, lib. IV.)

(69) PLAT., *De leg.*, lib. XII : Οὐ γὰρ ὅσον, οὐσίας ἕρματος ἀπεσφαλμένοι τυγχάνουσιν οἱ πολλοὶ, τοῦ ὀ-τον καὶ τοῦ κρίνειν τοῖς ἄλλοις οἱ πονηροὶ καὶ ἄχρηστοι. Θεῖον δέ τι καὶ εὔστοχον ἐστὶ καὶ τοῖσι κακοῖς, ὥστε πάμπολλοι καὶ τῶν ἀφ.δρα κακῶν, εὖ τοῖς λόγοις καὶ δόξαις διακρουόντι τοὺς ἀμείνους τῶν ἀνδρῶν καὶ τοὺς χείρους.

terêt qui puisse nous passionner pour les événements qu'on y rencontre, ou pour les personnages qui y font quelque figure, où est l'homme qui ne sente naître au dedans de soi des mouvements d'admiration et des sentimens d'estime en faveur de ceux qui se sont signalés par leur équité, par leur sincérité et par leur fidélité? Où est celui, au contraire, qui puisse réprimer l'indignation et la haine qu'excite au dedans de lui la vue des barbaries, des trahisons, des injustices des fameux scélérats? Il y a plus, lors même que tous les préjugés d'une âme corrompue la portent à approuver l'injustice, comme il arrive dans les occasions où la trahison et le manque de fidélité des autres hommes nous tourne à profit, dans ces occasions-là même, à peine peut-on s'empêcher de désapprouver l'action et d'avoir du mépris pour la personne, quoiqu'au fond on ne soit pas fâché que la chose soit arrivée (70). Mais lorsqu'il arrive qu'on est soi-même la partie souffrante, alors on voit s'évanouir tous les méchants arguments et tous les petits sophismes, que les personnes injustes mettent en œuvre pour se faire illusion à elles-mêmes, et pour se persuader qu'elles ne sentent aucune différence naturelle entre le bien et le mal, dans le temps qu'elles sont occupées à faire du mal aux autres et à les opprimer. Car, lorsque les autres leur rendent la pareille, qu'on les opprime par violence ou que des gens plus fins qu'eux les attrapent, ils oublient toutes leurs objections contre la distinction éternelle du juste et de l'injuste. Ils prêchent alors hautement les louanges de l'équité, et se récrient d'une manière tragique contre l'injustice. Ils voudraient rendre Dieu et le monde responsables du mal qu'on leur fait, ils se plaignent amèrement de la Providence, qui, à leur gré, ne devrait pas permettre de tels désordres, et ne trouvent pas que ni Dieu ni les hommes soient assez sévères dans la punition de ceux qui violent les règles de la justice et de la vérité. Or, si naturellement il n'y a point de distinction entre la justice et l'injustice, on ne saurait jamais avoir aucun sujet de se plaindre, que dans le cas où les lois sont claires et les contrats exprès, ce qui n'est pas en une infinité d'occasions. La seule objection plausible qu'on puisse faire, je pense, contre ce que je viens de dire, sur le consentement et l'approbation que l'âme donne nécessairement à la loi éternelle de la justice, est prise de l'ignorance totale qui règne, à ce qu'on prétend, parmi des nations entières sur la nature et sur la force de ces obligations morales. Je ne vois pas que le fait soit bien avéré; mais quand il le serait, n'y a-t-il pas un plus grand nombre de peuples qui ignorent entièrement les vérités mathématiques les plus claires, qui ne savent pas, par exemple, quelle est la proportion d'un carré à un triangle de même base et de même hauteur? Ce sont pourtant des vérités incontestables, et auxquelles l'esprit donne nécessairement son consentement, dès qu'elles lui sont clairement proposées. Supposé donc la vérité du fait, voici tout ce que l'objection est capable de prouver : elle ne prouve pas que l'esprit de l'homme puisse refuser son consentement à la règle de l'équité; elle prouve encore moins que le bien et le mal moral n'ont rien qui les distingue naturellement et nécessairement; elle prouve seulement qu'il y a des vérités certaines, claires et faciles, sur lesquelles les hommes ont besoin d'être instruits, et qu'il y en a d'autres de très-grande importance qui ont besoin d'être appuyées par des raisons fortes et par des motifs puissants. Or, il n'y a rien de plus vrai que cela, et c'est ce qui nous fournit un argument très-fort pour la nécessité d'une révélation, comme j'aurai occasion de le faire voir dans la suite.

4. Il paraît en général, par tout ce que je viens de dire, que la loi éternelle de la justice se concilie nécessairement l'approbation de la raison humaine, c'est-à-dire qu'il n'y a point d'homme qui ne soit obligé de reconnaître qu'il est convenable et dans l'ordre de la raison, que l'on conforme ses actions à la règle de l'équité, et qui ne convienne aussi que le consentement qu'il donne à cette règle, le met dans une obligation formelle de s'y conformer actuellement et constamment. Je pourrais maintenant déduire de ce principe, que je viens d'établir, les différents devoirs de la morale ou de la religion naturelle l'un après l'autre; mais comme de très-excellents auteurs modernes ont travaillé là-dessus avec beaucoup de solidité et d'élégance, j'y renverrai mon lecteur pour ne pas donner dans une trop grande longueur. Je me contenterai de dire un mot sur les principales branches desquelles tous les autres devoirs moins considérables dérivent naturellement ou peuvent-être déduits sans beaucoup de peine.

La règle de la justice à l'égard de Dieu consiste à avoir pour lui des sentiments d'amour, d'estime et de vénération dans le plus haut degré possible, et à manifester au dehors ces sentiments intérieurs par une vie qui y réponde, et par un soin assidu d'empêcher que nos passions ne sortent des bornes de la raison. Elle nous prescrit que nous devons l'adorer, et n'adorer que lui seul, puisqu'il est lui seul le Créateur souverain, le conservateur et le Maître absolu de tout ce qui existe. Elle nous enseigne que nous devons employer l'être dont nous jouissons et les facultés qu'il nous a données à le servir et à le glorifier; que nous devons faire régner, autant qu'il est en nous, la justice dans le monde, et seconder de tout notre possible les desseins de la bonté de Dieu parmi les hommes, conformément à sa volonté connue. Enfin elle nous enseigne, qu'afin d'être en état de nous acquitter de

(70) « Quis Pullum Numitorem Fregellanum proditorem, quanquam reipublicæ nostræ profuit, non odit? (Cic. *De fin.*, lib. v.)

ces devoirs, nous devons le prier instamment qu'il lui plaise de nous accorder les secours qui nous sont nécessaires, et que nous lui devons rendre nos très-humbles actions de grâces des biens qu'il nous a faits. Il n'y a point de proportion entre les corps ou entre les grandeurs, point de convenance entre des figures géométriques semblables et égales qui soit visible et manifeste, au point qu'il est visible et manifeste qu'il y a une liaison intime et une harmonie nécessaire entre les divers attributs de Dieu, et les devoirs de tout ce qu'il y a dans l'univers de créatures raisonnables. La considération de son éternité, de son infinité, de sa connaissance et de sa sagesse infinie nous doit remplir nécessairement des sentiments de la plus vive admiration. Sa toute-présence nous doit tenir dans un perpétuel respect. L'autorité souveraine qu'il a sur nous, en tant que créateur, conservateur et gouverneur du monde, nous doit porter à avoir pour lui tous les sentiments possibles d'honneur et de respect, à lui rendre l'adoration qui lui est due et à le servir de toutes les puissances de notre âme. Son unité ne nous permet d'adorer et de servir que lui seul; sa puissance et sa justice nous sollicitent de le craindre; sa bonté nous excite à l'aimer; sa miséricorde et sa placabilité affermissent notre espérance; sa véracité et son immutabilité sont les fondements de la confiance que nous avons en lui. L'existence qu'il nous a donnée et les facultés dont il a orné notre nature nous dictent qu'il est tout à fait raisonnable que nous employions cette existence et ces facultés à son service. Le sentiment de la dépendance continuelle dans laquelle nous sommes, et du besoin que nous avons de lui pour notre conservation, nous dicte que nous devons lui adresser nos prières. Tous les avantages dont nous jouissons, l'air que nous respirons, les aliments que nous mangeons, les pluies du ciel qui arrosent nos campagnes, la fertilité de nos récoltes, en un mot, toutes les bénédictions de la vie présente, et l'attente de celles qui sont encore à venir, nous obligent à une vive et sincère reconnaissance (71). L'accord de ces choses et la liaison qu'elles ont entre elles éclatent d'une manière aussi sensible que la lumière du soleil qui paraît dans son midi avec tout son éclat. De sorte que les créatures à qui la raison est échue en partage, qui s'efforcent de renverser cet ordre et de rompre cette connexion nécessaire, tombent dans la plus grande absurdité et dans la plus affreuse dépravation qu'il y ait au monde. Tout ce qu'il y a de créatures inanimées et destituées de raison obéit par la nécessité de sa nature aux lois du Créateur d'une manière constante et uniforme, et ne s'écarte jamais des fins pour lesquelles il a été fait. La créature à qui Dieu a donné la raison en partage, et qu'il a ornée de la liberté, cette excellente faculté qui l'élève infiniment au-dessus de tous les autres êtres, fera-t-elle seule un mauvais usage de ce privilége insigne, et fera-t-elle la seule partie de la création qui soit dans le désordre? Il y a certainement là-dedans quelque chose qui tient du prodige. Je pose en fait que la vue d'un arbre planté dans un terroir fertile, continuellement humecté par la rosée du ciel et échauffé par les rayons du soleil, qui avec tout cela ne porte ni feuilles, ni fruits, n'est pas un objet à beaucoup près si irrégulier et si contraire à la nature, que de voir un être raisonnable créé à l'image de Dieu, persuadé que Dieu fait en sa faveur tout ce qu'un être infiniment bon peut faire pour le bien de ses créatures, négliger cependant de s'acquitter envers lui des devoirs qui naissent nécessairement de la relation que la créature a avec son Créateur.

La seconde branche de nos devoirs comprend ce que nous devons à notre prochain. La règle de la justice à l'égard de nos semblables consiste à rendre à chacun ce qui lui appartient, et à faire, dans toutes les circonstances, pour le prochain ce que nous souhaitons que le prochain fasse pour nous en pareilles circonstances; en un mot, elle nous enseigne que nous devons contribuer de tout notre pouvoir au bien public et à la félicité commune du genre humain. La première partie de cette règle c'est l'équité, et la seconde, l'amour.

Les mêmes raisons qui nous obligent dans la spéculation de convenir que si une ligne est égale à une autre ligne, cette seconde est réciproquement égale à la première, nous obligent pareillement dans la pratique à faire pour les autres ce que nous voudrions que les autres fissent pour nous en pareille occasion. L'injustice est précisément dans la pratique, ce qu'est la fausseté et la contradiction dans la théorie; de part et d'autre l'absurdité est égale. Tout ce que mon prochain est obligé de faire pour moi, je suis obligé à mon tour de le faire pour lui en pareilles circonstances. je ne saurais nier cette règle sans tomber dans une absurdité aussi palpable que si, ayant avoué que deux et trois sont égaux à cinq, je m'avisais de nier que cinq ne sont pas égaux à deux et trois pris ensemble. Si donc le genre humain (72) n'était pas corrompu d'une manière étrange, s'il n'était pas entêté d'un grand nombre d'opinions erronées,

(71) « Quem vero astrorum ordines, quem dierum noctiumque vicissitudines, quem mensium temperatio, quemque ea quæ gignuntur nobis ad fruendum, non gratum esse cogant? (Cic., *De leg.*) — Vid. etiam Arrian., lib. I, cap. 16. Εἰ γὰρ νοῦν εἴχομεν, etc.

(72) « Nihil est unum uni tam simile, tam par, quam omnes inter nosmetipsos sumus. Quod si depravatio consuetudinum, si opinionum vanitas, non imbecillitatem animorum torqueret, et flecteret quocunque cœpisset; sui nemo tam similis esset, quam omnes sunt omnium — et coleretur jus æque ab omnibus. » (Cic., *De leg.*, lib. I.)

et s'il ne se laissait pas emporter au torrent des mauvaises coutumes et des habitudes vicieuses, en dépit des plus pures et des plus claires lumières de la droite raison; il est sûr que l'équité universelle régnerait sans contradiction par tout le monde. Il est certain au moins que d'égal à égal elle ne manquerait jamais d'être religieusement observée, puisque la proportion d'équité entre personnes égales est simple et sensible, et que ce que l'on peut dire d'un homme en particulier on le peut dire également de tous les autres hommes. Il serait aussi impossible qu'un homme (73) se portât, malgré la raison éternelle des choses, à rechercher le moindre petit avantage au préjudice de son prochain, qu'il est impossible qu'il donne les mains au ravissement des choses qui lui sont nécessaires pour satisfaire l'avarice ou l'ambition d'autrui; en un mot, les hommes n'auraient pas moins de honte de commettre une iniquité qu'ils en ont de croire des choses contradictoires. J'avoue que les devoirs des supérieurs et des inférieurs dans leurs différentes relations ne sont pas tout à fait si sensibles, et que la proportion d'équité des uns envers les autres est un peu plus embrouillée; cependant si l'on fait une sérieuse attention aux relations différentes que les hommes ont entre eux, l'on n'aura pas de peine à comprendre, sans autre règle que la règle générale qui porte qu'il faut faire à autrui ce que nous voudrions qui nous fût fait à nous-mêmes, ce que les supérieurs doivent à leurs inférieurs et ce que les inférieurs doivent à leurs supérieurs. Pour en avoir une idée juste il faut toujours, lorsqu'il s'agit de ce à quoi nous sommes obligés envers les autres, peser au juste et chaque circonstance de l'action, et chaque circonstance par où la personne diffère de nous; et lorsqu'il est question des choses que nous souhaitons que les autres fassent pour nous, il faut avoir toujours devant les yeux ce que la pure raison nous dicte qu'ils nous doivent, et ne pas écouter les conseils que la passion ou l'intérêt propre nous donnent; pour éclaircir ma pensée par un exemple, l'équité demande que, lorsqu'il s'agit d'un criminel, le magistrat sans faire attention aux mouvements que la crainte ou l'amour-propre pourraient exciter en lui, supposé qu'il se trouvât dans le cas où est le criminel qui comparaît devant lui, n'écoute que ce que la raison et le bien public demandent de lui dans la situation présente. Il n'y a qu'à observer la même méthode lorsqu'il s'agit des devoirs des pères et des enfants, des maîtres et des serviteurs, des princes et des sujets, des habitants d'un pays et des étrangers; et l'on trouvera sans peine ce à quoi chacun est obligé par la règle de l'équité, et de quelle manière il doit se comporter suivant les différentes relations dans lesquelles il se trouve. C'est dans la pratique constante et uniforme de tous ces devoirs à quoi les hommes sont obligés les uns envers les autres, que consiste cette justice universelle qui est le comble et la perfection de la vertu; cette justice dont les charmes sont si grands, selon Platon, que les hommes en seraient enchantés (74), s'ils pouvaient la contempler à découvert des yeux de la chair; cette justice qui, si elle était mise exactement en pratique, ferait voir au monde la réalité des traits ingénieux dont les anciens poëtes se sont servis pour peindre l'âge d'or; cette justice si belle et si aimable par elle-même, que ni les mouvements des corps célestes dont la régularité et l'harmonie sont si admirables, ni la splendeur du soleil et des étoiles ne contribuent pas tant à la beauté et à l'ornement du monde visible, que la pratique universelle de cette noble vertu contribuerait sans difficulté à la gloire et au bonheur du monde intelligible et des créatures raisonnables (75), comme Aristote le dit très-élégamment; cette justice enfin, si noble et si excellente en elle-même que les plus éclairés et les plus sages d'entre les hommes, ont décidé authentiquement que ni la vie elle-même (76), ni tout ce que le monde a de plus beau (77) et de plus ravissant, en un mot, que tous les avantages de la terre pris ensemble ne sont rien en comparaison de cet heureux penchant, de cette belle disposition de l'âme, de laquelle comme de sa source découle la pratique de la justice universelle; au contraire, l'injustice, la violence, la fraude, l'oppression, la confusion universelle du juste et de l'injuste, la négligence et le mépris des devoirs qui naissent des différentes relations que les hommes ont entre eux, tout cela, dis-je, est la plus grande et la plus énorme dépravation dans laquelle des créatures rebelles et corrompues soient capables de tomber; c'est ce que les plus injustes avouent sans peine, toutes les fois qu'il leur arrive d'être la partie souffrante (78). En un mot, l'injustice, la tyrannie, la méchanceté sont par

(73) « Hoc exigit ipsa naturæ ratio, quæ est lex divina et humana; cui parere qui velit, nunquam committet ut alienum appetat, et id quod alteri detraxerit, sibi assumat. » (Cic., *De offic.*, lib. III.)

(74) Plat., in *Phæd.* : Δεινοὺς γὰρ ἂν παρεῖχεν ἔρωτας, εἴ τι τοιοῦτον ἑαυτῆς ἐναργὲς εἰδωλον παρείχετο.

« Quæ si oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret sui. » (Cic., *De offic.*, lib. I.)

« Oculorum est in mobis sensus acerrimus, quibus sapientiam non cernimus; quam illa ardentes amores excitaret sui, si videretur. » (*Ibid.*, lib. II.)

(75) *Eth.*, lib. V, cap. 5 : Αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη, ἀρετὴ μέν ἐστι τελεία· καὶ οὔθ' Ἕσπερος οὔθ' Ἑῷος οὕτω θαυμαστόν.

(76) « Non enim mihi est vita mea utilior, quam animi talis affectio, neminem ut violem commodi mei gratia. » (Cic., *De offic.*, lib. III.)

(77) Plat., *De leg.*, lib. II : Καὶ τοπαράπαν ζῆν, μέγιστον μὲν κακῶν τὸν ξύμπαντα χρόνον ἀθάνατον ὄντα, καὶ κεκτημένον παντὰ τὰ λεγόμενα ἀγαθά, πλὴν δικαιοσύνης καὶ τῆς ἀρετῆς ἁπάσης.

(78) « Justitia tanta vis, ut ne illi quidem qui maleficio et scelere pascuntur, possint sine ulla particula justitiæ vivere. Nam qui eorum cuipiam, qui una latrocinantur, furatur aliquid, aut eripit,

rapport au monde raisonnable et intelligible précisément la même chose que serait le soleil par rapport au monde matériel, si ce bel astre, s'écartant de sa course accoutumée par laquelle la chaleur se répand dans toutes les parties de l'univers à proportion du besoin qu'en ont les divers êtres qui le composent, s'approchait si fort des uns qu'il les consumât par sa chaleur, et s'éloignait si fort des autres qu'il les laissât périr de froid. La seule différence que je trouve en ce point, c'est que le premier de ces désordres est infiniment plus considérable que ne serait le second; car, au lieu que l'on remarque dans l'un un dérèglement volontaire, une étrange dépravation des créatures faites à l'image de Dieu, une violation des lois éternelles et immuables; vous ne trouvez dans l'autre qu'une simple catastrophe, qu'un changement de la structure du monde, qui est après tout arbitraire, et qui n'a pas été faite pour durer éternellement.

L'amour et la bienveillance envers tous les hommes est la seconde branche des devoirs auxquels nous sommes obligés à l'égard de nos semblables; en effet, nous ne sommes pas simplement tenus à être justes dans les commerces qu'il nous arrive d'avoir avec notre prochain, mais il est aussi de notre devoir de contribuer, autant qu'il nous est possible, au bien public et à la félicité commune du genre humain. Il est facile de prouver la nécessité indispensable de ce devoir par les principes déjà établis : car, s'il est vrai, comme on l'a fait voir ci-dessus, qu'il y ait une distinction naturelle et nécessaire entre le bien et le mal; s'il est convenable et dans l'ordre de la raison de s'appliquer à la pratique du bien et de fuir le mal; s'il est convenable enfin et raisonnable de choisir toujours le parti où le plus grand bien se rencontre; il est clair que toute créature raisonnable est obligée d'employer toutes les facultés que Dieu lui a données à faire à ses semblables tout le bien dont elle est capable, suivant la situation dans laquelle elle se trouve placée, et qu'elle doit imiter en ce point la bonté divine qui se répand généralement sur tous les ouvrages de ses mains, et qui fait toujours ce qui est, à tout prendre, le meilleur et le plus expédient pour le bien général de l'univers; or cet amour universel, dont je parle, contribue évidemment à cette fin aussi directement et aussi certainement qu'il est certain en mathématiques que plusieurs points mis bout à bout composent une ligne, ou en arithmétique que l'addition de deux nombres compose une somme, ou dans la physique qu'il y a de certains mouvements qui servent à la conservation de certains corps, que d'autres mouvements corrompraient (79). Les hommes, en général, sont si persuadés de cette vérité, que si vous en exceptez quelque petit nombre de scélérats qui, à force de vices entassés les uns sur les autres, ont prodigieusement corrompu leurs affections naturelles, il n'y a point d'obligation dont les hommes s'acquittent avec plus de plaisir et de satisfaction (80). C'est un charme pour eux que de penser qu'ils ont fait le plus grand bien qu'ils étaient capables de faire, qu'ils se sont en quelque manière rendus semblables à Dieu par la pratique de la bienveillance universelle; qu'ils ont répondu à la fin pour laquelle ils ont été créés, et rempli par conséquent les plus considérables et les plus sacrés devoirs que leur nature leur dicte. La considération de la nature de l'homme nous fournit une seconde preuve de l'obligation qui nous est imposée de nous appliquer à la pratique de ce devoir; car, outre cet amour-propre naturel, ce soin de sa propre conservation qui se trouve nécessairement dans tous les hommes, et qui tient chez eux la première place, ils ont tous je ne sais quelle affection naturelle pour leurs enfants, pour leur postérité et pour tous ceux qui ont avec eux quelque relation de dépendance. Ils ont un penchant qui les porte à aimer ceux qui leur sont unis par les liens du sang ou de l'amitié. Et la situation des hommes sur la terre étant telle qu'ils ne sauraient vivre agréablement s'ils se trouvaient bornés et resserrés chacun dans sa famille, ils sont portés par leur pente naturelle à augmenter leur société et le commerce qu'ils ont les uns avec les autres, en multipliant leurs affinités, en cultivant leurs amitiés par les bons offices qu'ils se rendent les uns aux autres, et en établissant des sociétés par la communication du travail et des arts. C'est ainsi que de degré en degré les affections particulières passent à des familles entières, quelles embrassent ensuite des villes et des nations entières, et qu'elles se répandent enfin sur toute la masse du

is sibi ne in latrocinio quidem relinquit locum. Ille autem qui archipirata dicitur, nisi æquabiliter prædam dispertiat, aut occidetur a sociis, aut relinquetur. Quin etiam leges latronum esse dicuntur, quibus pareant. » (Cic., *De offic.*, l. II.)

(79) « Universaliter autem verum est, quod non certius fluxus puncti lineam producit, aut additio numerorum summam, quam quod benevolentia effectum præstat bonum. » (Cumberland., *De leg. nat.*, pag. 10.)

« Pari ratione (ac in arithmeticis operationibus) doctrinæ moralis veritas fundatur in immutabili cohærentia inter felicitatem summam quam hominum vires assequi valent, et actus benevolentiæ universalis. » (*Ibid.*, pag. 23.)

« Eadem est mensura boni malique, quæ mensura est veri falsique in proportionibus pronuntiantibus de efficacia motuum ad rerum aliarum conservationem et corruptionem facientium. » (*Ibid.*, pag. 30.)

(80) « Angusta admodum est circa nostra tantummodo commoda, lætitiæ materia; sed eadem erit amplissima, si aliorum omnium felicitas cordi nobis sit. Quippe hæc ad illam, eamdem habebit proportionem, quam habet immensa beatitudo Dei, totiusque humani generis, ad curtam illam fictæ felicitatis supellectilem, quam uni homini, eique invido et malevolo, fortunæ bona possint suppeditare. » (*Ibid.*, pag. 214.)

genre humain (81). Le grand fondement et l'âme de la société et du commerce que les hommes sont nécessairement obligés d'avoir les uns avec les autres, c'est l'amour mutuel et cette bienveillance universelle dont je parle. Il n'y a rien, au contraire, dans le monde qui trouble davantage le genre humain et interrompe si fort son bonheur, que le manque d'amour des hommes les uns envers les autres : or, puisque les hommes sont si fort entrelacés les uns dans les autres, que sans les secours mutuels qu'ils se donnent il n'y a point de douceur, point de bonheur à espérer pour eux dans la vie; puisqu'ils ont été faits pour vivre en société, et que la société leur est absolument nécessaire; puisque le seul moyen de former cette société et de la rendre durable après qu'elle est formée, c'est de s'aimer les uns les autres, et de ne pas s'écarter de cette bienveillance qu'ils se doivent réciproquement; et puis, enfin, qu'à considérer les hommes en général, ils sont tous au niveau les uns des autres, qu'ils ont tous les mêmes désirs et les mêmes nécessités, qu'ils ont tous besoin de s'entre-secourir les uns les autres, qu'ils sont également capables de jouir des avantages de la société (82) : il est évident qu'il n'y a point d'homme que la loi de la nature et la pente naturelle de son âme ne doivent porter à se regarder (83) comme membre de ce corps universel, qui est composé de toute la masse du genre humain; qui ne doive compter qu'en cette qualité il est obligé de contribuer autant qu'il est en lui au bien public (84) et à la félicité commune de ses semblables, et qui ne soit, par conséquent, dans l'obligation d'avoir pour tous les hommes cette bienveillance universelle, cet amour mutuel (85) dont il s'agit ici, puisque cet amour et cette bienveillance sont les plus sûrs moyens de parvenir à cette grande fin; il ne peut donc sans pécher contre sa propre raison et sans s'écarter des vues pour lesquelles il a été mis (86) au monde, faire du mal à personne ni lui causer aucun dommage; il ne peut pas même rendre injure pour injure, l'amour du bien public l'oblige, au contraire, à prendre dans ces occasions les voies de la douceur pour assoupir les animosités (87), et ne lui permet pas de se venger, puisque la vengeance ne sert qu'à aigrir le mal et qu'à éterniser les querelles. Enfin, pour tout dire en un mot, il doit « aimer son prochain comme lui-même, » ce qui est le comble du devoir dont je parle. C'est la décision de Cicéron (88), ce grand maître dans la science de la morale, qui, dans un siècle infiniment moins éclairé que celui dans lequel Hobbes a vécu, a pourtant mieux connu que lui la nature et l'étendue des devoirs attachés originairement à la nature humaine.

En troisième lieu, la règle de la justice pour ce qui nous regarde nous-mêmes, porte : Que chacun doit conserver sa vie aussi longtemps qu'il lui est possible, qu'il doit avoir soin de se tenir toujours dans la situation de corps et d'esprit qui le met le mieux en état de s'acquitter des devoirs auxquels il est engagé, c'est-à-dire qu'il doit être tempérant, et tenir par là ses appétits en bride; modéré dans ses passions, et s'appliquer avec plaisir et avec ardeur à remplir les devoirs de la profession qu'il a embrassée et du poste qu'il occupe dans le monde. Je dis que tout homme est obligé d'avoir soin de sa vie et de la prolonger le plus qu'il lui est possible. La raison en est évidente. On ne peut pas ravir légitimement ce qu'on n'a pas donné. Dieu, qui nous a mis au monde, qui est le seul qui sache combien de temps nous y devons être, et qui connaît lui seul si la tâche qu'il nous a donnée à faire est achevée; Dieu, dis-je, est le seul à qui il appartient de juger du temps de notre délogement, le seul qui puisse légitimement nous donner notre congé et notre démission. Platon, Cicéron, et plusieurs autres philosophes anciens, se sont servis de cet argument, et l'ont mis dans un très-beau jour. Il est vrai que les anciens stoïques (89) et les déistes modernes ont soutenu le contraire, et que quelques-uns d'eux ont été assez fous pour se donner la mort à eux-mêmes. Mais ils n'ont jamais pu répondre à l'argument dont je parle, ni en éluder la force. En effet, il y a tant de clarté, tant d'élégance, tant de force dans la manière dont il a été proposé par ces philosophes, que je viens de nommer, qu'il semble qu'il ne soit pas possible d'y rien ajouter. C'est pourquoi je me contenterai de rapporter leurs propres paroles. Platon in-

(81) « In omni honesto nihil est tam illustre, nec quod latius pateat, quam conjunctio inter homines hominum, et quasi quædam societas et communicatio utilitatum, et ipsa charitas generis humani, quæ nata a primo statu, quo a parentibus nati diliguntur,... serpit sensim foras, cognationibus primum, deinde totius complexu gentis humanæ. » (Cic., *De fin.*, lib. v.)

(82) « Nihil est unum uni tam simile, tam par, quam omnes inter nosmetipsos sumus. » (Cic., *De leg.*, lib. i.)

(83) « Impellimur autem natura, ut prodesse velimus quamplurimis. » (Ib., *De fin.*, lib. iii.)

(84) « Hominem esse quasi partem quamdam civitatis et universi generis humani, eumque esse conjunctum cum hominibus humana quadam societate. » (Ib., *Quæst. Acad.*, lib. i.)

(85) « Homines hominum causa sunt generati, ut ipsi inter se alii aliis prodesse possint. » (Cic., *De offic.*, lib. i.)

« Ad tuendos conservandosque homines hominem natum esse. » (Ib., *De fin.*, lib. iii.)

(86) Ex quo efficitur, hominem naturæ obedientem, homini nocere non posse. (Ib., *De offic.*, lib. iii.)

(87) Plat., in *Critone* : Οὔτε ἄρα ἀντιδικεῖν δεῖ, οὔτε κακῶς ποιεῖν οὐδένα ἀνθρώπων, οὐδ' ἂν ὁτιοῦν πάσχῃ ὑπ' αὐτῶν.

(88) « Tum illud effici, quod quibusdam incredibile videatur, sit autem necessarium, ut nihilo sese plus quam alterum diligat. » (Cic., *De leg.*, lib. i.)

(89) Ils appelaient la mort qu'on se donne volontairement, une sortie raisonnable de la vie : Εὔλογος ἐξαγωγή. (Diog. Laert., i, 7, part. 130.)

troduit Socrate parlant de cette manière : « Nous sommes, tous tant que nous sommes, renfermés par ordre de Dieu dans une espèce de prison ; il ne nous est pas permis ni de la rompre, ni de nous en échapper. Nous sommes à l'égard de Dieu ce qu'est un esclave à l'égard de son maître. Et qui est-ce d'entre nous qui ne croirait avoir raison d'être fâché, si quelqu'un de ses esclaves se tuait lui-même pour se soustraire à son service? Qui ne se croirait en droit de le punir pour cet attentat, s'il en avait le pouvoir? » (Plat., *in Phæd.*) Cicéron tient le même langage. « Dieu, dit-il (90), qui est notre souverain Maître, nous défend de sortir de ce monde sans son ordre. Et quoiqu'il n'y ait point d'homme sage qui ne sorte avec joie de ces ténèbres pour entrer dans la lumière de l'autre vie, toutes les fois que Dieu lui en fournit une occasion favorable et juste ; il se gardera pourtant bien de rompre sa prison, puisque les lois le lui défendent. Il attendra pour en sortir qu'il plaise à Dieu de l'en retirer, comme un prisonnier que le magistrat ou quelque autre puissance légitime relâche. » Il n'est pas permis aux vieillards, dit-il dans un autre endroit (91), « ni d'être trop ardemment attachés à cette petite portion de vie qui leur reste, ni de s'en défaire sans cause. » Pythagore « défend à l'homme d'abandonner son poste sans l'ordre du général, c'est-à-dire de sortir de ce monde sans la permission de Dieu. » Il s'explique plus fortement et plus clairement encore dans un autre ouvrage : « A moins que Dieu, dit-il (92), dont tout ce que votre vue aperçoit est le temple, ne vous tire lui-même de la prison de votre corps, l'entrée du ciel vous est fermée. Il faut donc que toutes les personnes pieuses sachent que leur âme doit demeurer dans la prison du corps autant de temps qui plaira à Dieu qui la leur a donnée, et qu'il ne leur est pas permis de sortir de la vie sans ses ordres. Agir autrement, c'est abandonner le poste que Dieu nous a assigné dans le genre humain. » Enfin, voici comment parle Arien, un des plus excellents auteurs de l'antiquité (93) : « Attendez, dit-il, le bon plaisir de Dieu. Lorsqu'il vous signifiera que sa volonté est que vous sortiez de votre station, vous devez l'abandonner sans peine. En attendant, ne vous impatientez pas, demeurez dans le lieu où il vous a placé. Attendez, et ne vous en allez pas hors de propos et sans raison. » Les raisons que l'auteur de la *Défense du meurtre de soi-même* a mises en avant pour affaiblir l'argument que je viens de proposer, et qu'il a fait imprimer à la tête de son livre intitulé les *Oracles de la raison*, sont si faibles et si puériles qu'il est aisé de voir que l'auteur lui-même, qui les a proposées, n'en était guère persuadé, et n'y pouvait pas faire grand fonds. Il dit, par exemple, que la raison pourquoi une sentinelle ne peut pas quitter son poste sans l'ordre de son commandant, c'est parce qu'elle s'est mise volontairement dans le service. Mais qui lui a dit que Dieu n'a pas un pouvoir légitime de prescrire à ses créatures tout ce qu'il lui plaît sans les consulter et sans attendre leur consentement? Il dit encore qu'il y a plusieurs voies de chercher la mort qui sont légitimes. Mais, quoiqu'il soit très-vrai qu'un homme peut légitimement hasarder sa vie pour le service du public, il ne s'ensuit pas de là qu'il lui soit permis de se donner de gaieté de cœur la mort à lui-même, toutes les fois qu'il croit avoir quelque sujet de mécontentement. Mais il n'est pas nécessaire d'insister plus longtemps là-dessus, puisque l'auteur lui-même s'est rétracté publiquement, et qu'il a eu la bonne foi de publier qu'il avait tort (94).

Je poursuis donc, et je dis que les mêmes raisons qui prouvent qu'un homme doit avoir soin de conserver sa vie, prouvent pareillement qu'il ne doit rien négliger pour tenir toujours ses facultés en bon état, c'est-à-dire qu'étant toujours en garde contre ses passions et ses convoitises, il ne doit rien oublier pour se tenir dans la situation d'esprit et de corps la plus propre pour la pratique des devoirs auxquels il est engagé. Car, comme il importe peu de savoir si un soldat a déserté de son poste, ou si à force de boire il s'est mis dans l'incapacité de le garder : ainsi il y a très-peu de différence, au moins pour ce temps-là, entre un homme qui s'ôte la vie et celui qui se met dans l'impuissance d'en remplir les devoirs nécessaires par son intempérance ou par quelque excès de passion. Ce n'est pas même tout : car l'intempérance et les passions déréglées ne mettent pas seulement un homme hors d'état de s'acquitter de ses devoirs, elles lui font donner tête baissée dans les crimes les plus énormes. En effet, il n'est point de

(90) « Vetat enim ille dominans in nobis Deus, injussu hinc nos suo demigrare. Cum vero causam justam Deus ipse dederit, ræ ille medius fidius vir sapiens, lætus ex his tenebris in lucem illam excesserit. Nec tamen illa vincula carceris ruperit ; leges enim vetant : sed tanquam a magistratu, aut ab aliqua potestate legitima, sic a Deo evocatus atque emissus exierit. » (*Tusc. quæst.*, lib. I.)

(91) « Illud breve vitæ reliquum nec avide appetendum senibus, nec sine causa deserendum est. Vetatque Pythagoras, injussu imperatoris, id est Dei, de præsidio et statione decedere. » (Id., *De senect.*)

(92) « Ni enim Deus, istis te corporis custodiis liberaverit, huc tibi aditus patere non potest. Quare tibi et piis omnibus retinendus est animus in custodia corporis, nec injussu ejus, a quo ille est nobis datus, ex hominum vita migrandum est. Munus humanum assignatum a Deo defugisse videamini. » (Cic., *Somn. Scipionis.* — *Vide* Joseph., *De bello Judaico*, lib. III.)

(93) Arian., lib. I : Ἐνδέξασθε τὸν Θεὸν, ὅταν ἐκεῖνος τημήνῃ καὶ ὑπολύσῃ ὑμᾶς ταύτης τῆς ὑπηρεσίας. Ἐπὶ δὲ τοῦ παρόντος ἀνάσχεσθε ἐνοικοῦντες ταύτην τὴν χώραν, εἰς ἣν ἐκεῖνος, ὑμᾶς ἔταξεν. Μείνατε, μὴ ἀλογίστως ἀπέλθητε.

(94) Il avait avancé ces paradoxes pour justifier son ami, Charles Blount, auteur des *Oracles de la raison*, qu'un désespoir amoureux avait porté à se donner la mort. (Tr.)

violence, point d'injustice qu'un homme, à qui l'intempérance ou la passion a fait perdre l'usage de la raison, ne soit capable de commettre. De sorte que toutes les raisons particulières qui portent les hommes à s'abstenir des crimes les plus énormes, les doivent porter aussi à réprimer leurs passions et à refréner leurs désirs. Quiconque néglige de le faire est toujours dans un danger imminent de tomber dans toute sorte d'excès. J'avoue que de toutes les choses de la vie, il n'en est point de plus difficile que la conquête des passions et des convoitises mauvaises; mais c'est une conquête qui est d'une absolue nécessité. C'est même ce que l'homme peut faire de plus glorieux et de plus digne (95) de lui. Enfin, les mêmes raisons qui nous obligent à ne pas abandonner de gaieté de cœur la vie, qui est le poste général que Dieu a assigné aux hommes, nous obligent aussi à nous acquitter avec soin et sans répugnance les devoirs attachés à la situation particulière dans laquelle la Providence nous a placés (quelle qu'elle puisse être), et au genre de vie dont nous avons fait choix. Nous devons regarder sans envie et sans murmure ceux que la Providence a élevés ici-bas à des postes plus éminents que ceux que nous occupons, et prendre garde que la trop grande ambition d'améliorer à l'avenir notre état, ne nous jette dans la négligence des devoirs de notre condition présente. Ce sont là les trois branches générales des devoirs de la morale ou de la religion naturelle. De ceux-là découlent tous les autres de moindre importance, et il n'est pas difficile de faire voir qu'ils en sont des conséquences naturelles.

5. J'ajoute que cette règle éternelle de justice, dont je viens de donner un petit abrégé, est la même chose que la droite raison par laquelle l'homme est distingué principalement des bêtes destituées d'intelligence. C'est cette « loi de nature dont l'étendue est universelle et la durée éternelle » (comme Cicéron le dit avec beaucoup de solidité et d'élégance); cette loi « qui ne peut être affaiblie par aucune autre loi, à laquelle il n'est pas permis de déroger, et qui ne peut être entièrement abrogée (96); cette loi qui est plus ancienne que ni aucune loi écrite (97), ni aucun gouvernement politique; cette loi que l'esprit humain n'a point inventée, dont aucun peuple n'est l'auteur (98), mais qui est éternelle, et à laquelle l'univers entier est soumis; cette loi qui a son fondement dans la nature des choses, qui n'a pas commencé à être loi par la promulgation que les hommes en ont faite, mais qui est aussi ancienne que Dieu lui-même. De sorte que, supposé qu'à Rome il n'y eût point de loi écrite contre ceux qui violent les femmes, Tarquin n'aurait pas laissé de pécher contre cette loi éternelle lorsqu'il viola Lucrèce (99); » cette loi enfin, dont un moderne dit très-justement « qu'il n'y a pas plus d'uniformité parmi les animaux dans le mouvement de leur cœur et de leurs artères, et qu'il n'y a pas un plus grand accord parmi les hommes dans le jugement qu'ils portent sur la splendeur du soleil, qu'il y en a sur la bonté des règles qu'elle prescrit (100). » J'avoue qu'il y a de certains cas embrouillés où les bornes précises du juste et de l'injuste ne sont pas fort faciles à déterminer, comme je l'ai remarqué ci-dessus. J'avoue qu'il y en a quelque peu d'autres dans lesquels certaines nations barbares ne s'accordent pas avec le reste du monde. On en voit, en effet, qui ont des lois et des coutumes contraires les unes aux autres. Cette variété de lois et de coutumes a fourni à quelques-uns la matière d'une objection contre la distinction naturelle entre le bien et le mal moral; mais cette objection est la faiblesse même : car il n'y a rien dans cette diversité « qui renverse le consentement universel du genre humain sur la nature du bien en général (101). Il en est

(95) Plat., *De leg.*, lib. VIII : Οἱ μὲν ἄρα νίκης ἕνεκα πάλης καὶ δρόμων καὶ τῶν τοιούτων ἐτόλμησαν ἀπέχεσθαι.— Οἱ δὲ ἡμέτεροι παῖδες ἀδυνατοῦσι καρτερεῖν, πολὺ καλλίονος ἕνεκα νίκης.

(96) « Est quidem vera lex, recta ratio naturæ congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quæ vocat ad officium jubendo, vetando, a fraude deterret. — Huic legi nec abrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest. Nec vero per senatum aut per populum solvi hac lege possumus. » (Cic., *De republ.*, lib. I, fragment.)

(97) « Lex quæ sæculis omnibus ante nata est, quam scripta lex ulla aut quam omnino civitas constituta. » (Id., *De leg.*, lib. I.)

(98) « Legem, neque hominum ingeniis excogitatam, neque scitum aliquod esse populorum, sed æternum quiddam, quod universum mundum regat. » (*Ibid.*, lib. II.)

(99) « Nec si regnante Tarquinio, nulla erat Romæ scripta lex de stupris, idcirco non contra illam legem sempiternam Sextus Tarquinius vim Lucretiæ attulit. Erat enim ratio profecta a rerum natura, et ad recte faciendum impellens, et a delicto avocans : qua non tum denique incipit lex esse, cum scripta est, sed tum cum orta est. Orta autem simul est cum mente divina. » (Cic., *De leg.* lib. II.)

(100) « In judicio de bonitate harum rerum, æque omnes ubique conveniunt, ac omnia animalia in motu cordis et arteriarum pulsu, aut omnes homines in opinione de nivis candore et splendore solis. » (Cumberl., *De leg nat.*, pag. 167.)

(101) « Hoc tamen non magis tollit consensum hominum de generali natura boni, — quam levis vultuum diversitas tollit convenientiam inter homines in communi hominum definitione, aut similitudinem inter eos in partium principalium conformatione et usu. Nulla gens est, quæ non sentiat actus Deum diligendi. — Nulla gens non sentit gratitudinem erga parentes et benefactores toti humano generi salutarem esse. Nulla ten peramentorum diversitas facit ut quisquam non bonum sentiat esse universis, ut singulorum innocentium vitæ, membra, et libertas conserventur. » (*Ibid.*, pag. 166.)

Hobbes parle à peu près sur le même ton, quoiqu'en parlant ainsi il s'écarte de ses principes. « Neque enim, dit-il, an honorifice de Deo sentiendum sit, neque an sit amandus, timendus, colendus dubitari potest. Sunt enim hæc religionum per omnes gentes communia — Deum eo ipso quod homines fecerit rationales, hoc illis præcepisse, et cur-

tout comme de la variété des traits du visage, qui n'empêche pas que les hommes en général ne se ressemblent tous. » Quelque différence, en effet, que l'on trouve dans les lois de quelques nations particulières, elles ne laissent pas de s'accorder toutes dans l'essentiel. « Il n'y a point de nation qui n'ait reconnu qu'il fallait aimer Dieu; il n'y en a point qui n'ait cru qu'il est nécessaire d'avoir de la reconnaissance pour ceux qui nous ont mis au monde et pour ceux qui nous ont fait du bien. Il n'y a point de diversité de tempérament qui empêche que les hommes ne s'accordent à croire qu'on fait une bonne action lorsqu'on conserve les biens, les membres et la liberté d'une personne innocente, etc. » C'est outre cela cette loi naturelle qui, ayant son fondement dans la raison éternelle des choses, est aussi immuable que les vérités mathématiques ou arithmétiques, que la lumière et les ténèbres, que le doux et l'amer, que le bien et le mal physique. « L'observation de cette loi est en elle-même digne de louange (102), quand bien même personne ne la louerait. » Il est aussi absurde de supposer qu'elle dépend de l'opinion des hommes et des coutumes des nations, et que ce qui porte le nom de vertu parmi les hommes est une affaire de pure imagination et de mode, « qu'il est absurde de dire que la fécondité d'un arbre ou la force d'un cheval (103) ne sont pas des choses réelles, qu'elles n'existent que dans l'opinion de ceux qui en jugent. » En un mot, si cette loi tirait son origine des hommes, si c'était à eux qu'elle dût toute son autorité, et s'il était en leur pouvoir de la changer comme bon leur semble, qui ne voit que tous les ordres des plus cruels tyrans seraient aussi légitimes et aussi justes (104) que les lois qui passent dans le monde pour les plus sages? « En ce cas, le meurtre, le vol de grand chemin, l'adultère, la supposition de faux testaments et de faux contrats, pourraient devenir légitimes par l'approbation d'une folle multitude. Si les suffrages et les lois d'une foule insensée ont tant de pouvoir, dit admirablement bien Cicéron (105), qu'elle puisse changer à son bon plaisir la nature des choses, d'où vient que les hommes n'ont pas fait une loi qui ordonne que ce qui est mauvais et contraire à la santé devienne à l'avenir bon et salutaire? D'où vient qu'ayant le pouvoir de rendre juste ce qui était injuste, ils n'ont pas aussi celui de faire que ce qui est mauvais devienne bon? »

6. Je poursuis, et je dis que cette loi naturelle, qui est supérieure à toute autorité humaine et qui en est indépendante, oblige aussi antécédemment (106) à la déclaration positive que Dieu a faite que c'était sa volonté, et au commandement exprès qu'il a donné aux hommes de s'y conformer. Car, comme l'addition de certains nombres compose nécessairement une certaine somme, et comme certaines opérations géométriques et mécaniques donnent constamment la solution de certains problèmes et de certaines propositions (107), ainsi, en matière de morale, il y a de certaines relations des choses qui sont nécessaires et immuables, et qui, bien loin de devoir leur origine à un établissement positif et arbitraire, sont de leur nature d'une nécessité éternelle. Par exemple, comme en fait de sens, « une chose n'est pas visible parce qu'on la voit, mais on la voit parce qu'elle est visible; ainsi en matière de morale (Plat., *in Eutyphr.*,) les choses ne sont pas bonnes et saintes parce qu'elles sont commandées, mais Dieu les a commandées parce qu'elles sont bonnes et saintes. » J'avoue que l'existence de ces choses, dont nous examinons les proportions et les relations, dépend entièrement de la volonté libre et du bon plaisir de Dieu, qui peut créer des êtres et les anéantir quand il lui plaît. Mais, quand une fois les choses sont créées, tandis que Dieu trouve à propos de leur laisser l'existence qu'il leur a donnée, les proportions qu'elles ont entre elles (qui sont d'une éternelle nécessité considérées dans un sens abstrait) sont aussi absolument invariables en elles-

dibus omnium inscripsisse, ne quisquam cuiquam faceret, quod alium sibi facere iniquum duceret. » (Hobbes, *De hom.*, cap. 14.)

(102) « Quod vere dicimus, etiamsi a nullo laudetur, laudabile esse natura. » (Cic., *De offic.*, lib. I.)

(103) « Hæc autem in opinione existimare, non in natura ponere, dementis est. Nam nec arboris nec equi virtus, in opinione sua est, sed in natura. » (Id., *De leg.*, lib. I.)

(104) « Jam vero stultissimum illud, existimare omnia justa esse, quæ scita sint in populorum institutis aut legibus. Etiamne si quæ sunt tyrannorum leges, si triginta illi Athenis leges imposuisse voluissent, aut si omnes Athenienses delectarentur tyrannicis legibus, num idcirco hæc leges justæ haberentur? (*Ibid.*)

(105) « Quod si populorum jussis, si principum decretis, si sententiis judicum, jura constituerentur; jus esset latrocinari, jus adulterare, jus testamenta falsa supponere, si hæc suffragiis aut scitis multitudinis probarentur. Quæ si tanta potentia est stultorum sententiis atque jussis, ut eorum suffragiis rerum natura vertatur; cur non sanciunt, ut quæ mala perniciosaque sunt habeantur pro bonis et salutaribus? aut cur, cum jus ex injuria lex facere possit, bonum eadem facere non possit? » (*Ibid.*)

(106) « Virtutis et vitiorum, sine ulla divina ratione, grave ipsius conscientiæ pondus est. » (Cic., *De nat. deor.*, lib. III.)

(107) « Denique ne quis obligationem legum naturalium, arbitrariam et mutabilem a nobis fingi suspicetur, hoc adjiciendum censui; virtutum exercitium, habere rationem medii necessarii ad finem (seposita consideratione imperii divini), manente rerum natura tali qualis nunc est. Hoc autem intelligo, uti plerique omnes agnoscunt, additionem duarum unitatum duabus prius positis necessario constituere numerum quaternarium; aut uti praxes geometricæ et mechanicæ, problemata proposita solvunt immutabiliter; adeo ut nec sapientia, nec voluntas divina cogitari possit quidquam in contrarium constituere posse. » (Cumber., *De leg. nat.*, pag. 251.)

mêmes. De là vient que Dieu lui-même, tout élevé qu'il est au-dessus de tout ce qui existe, en possession de donner la loi à tout l'univers et de ne la recevoir de personne, ne dédaigne pourtant pas de suivre la règle de l'équité et de la bonté, et d'y conformer tout ce qu'il fait dans le gouvernement du monde (108). Il en appelle même quelquefois aux hommes, et il soumet en quelque manière à leur jugement la rectitude et la justice de ses actions. (*Ezech.* XVIII.) Les perfections infinies de sa nature le mettent dans une espèce de nécessité, comme je l'ai déjà prouvé, d'avoir cette loi perpétuellement devant les yeux. C'est même dans les règles de cette loi éternelle, et non pas dans sa puissance infinie, qu'il faut chercher le véritable fondement de l'empire qu'il exerce sur les ouvrages de ses mains, comme un savant prélat anglais l'a parfaitement bien prouvé (109). Or, les mêmes raisons qui portent Dieu, tout indépendant qu'il est, à conformer toutes ses actions à la règle éternelle de la justice et de la bonté, doivent porter aussi toutes les créatures intelligentes à prendre cette règle pour le modèle de leur conduite, chacune dans la situation où elle se trouve placée, quand bien même on supposerait que Dieu n'aurait donné aucun précepte positif pour signifier aux hommes que cette règle s'accorde avec sa volonté. Preuve de cela, c'est qu'il s'est trouvé des gens dans tous les siècles du paganisme qui ont eu de grands sentiments de droiture, et qui ont été pleinement persuadés de l'immutabilité de plusieurs devoirs de la morale, quoique, faute d'une bonne philosophie, ils eussent des idées obscures et fausses des attributs de Dieu, et que leur erreur en ce point ne leur permît pas de parvenir à une connaissance claire et certaine de sa volonté. Mais cette observation qui, dans un discours comme celui-ci, doit nécessairement trouver sa place, ne peut pas être d'un grand usage à des gens pleinement persuadés comme nous sommes que tous les devoirs de la morale, éternels et immuables par eux-mêmes, ont outre cela été prescrits aux hommes par une loi expresse et positive. C'est ce que nous examinerons plus particulièrement en son lieu.

7. Enfin, je dis que cette loi naturelle est pleinement obligatoire, antécédemment à toute vue de récompense ou de punition personnelle, soit que cette récompense et cette punition soient des conséquences naturelles du soin qu'on prend d'observer cette loi ou de la négligence qu'on a pour elle, soit qu'elles y aient été annexées en vertu d'un règlement positif. C'est encore ici une vérité très-évidente ; car, si le bien et le mal, le juste et l'injuste, la convenance ou la disconvenance de certaines actions sont des choses, comme je l'ai fait voir ci-dessus, qui ont leur fondement dans la nature même, et cela originairement, éternellement et nécessairement, il est clair que la vue des peines et des récompenses, qui est postérieure à toutes ces autres considérations que j'ai rapportées, et qui ne change rien au fond dans la nature des choses, ne saurait être la cause première et originale qui fait que la loi est obligatoire. Elle ne fait que lui donner plus de poids, et qu'animer les hommes à pratiquer des devoirs dont la droite raison leur a déjà fait voir l'excellence et la nécessité. Tout homme qui a des idées saines de la distinction entre le bien et le mal moral, conviendra sans peine que la vertu et la bonté sont des choses aimables par elles-mêmes (110), et dont la beauté intérieure est telle qu'elles méritent qu'on les pratique, dût-on n'en retirer aucun profit. Au contraire, la cruauté, la violence, l'oppression, la fraude, l'injustice, lui paraîtront si haïssables en elles-mêmes qu'il avouera qu'il n'y a aucun de ces crimes qu'il ne doive fuir de tout son pouvoir, quand bien même il pourrait avoir une assurance positive qu'il ne court aucun risque en les pratiquant. C'est ce que Cicéron exprime encore admirablement bien. « La vertu dit-il, est une chose (111) louable et dési-

(108) Origen., *Contr. Celsum.*, lib. IV : Καθ' ἡμᾶς γὰρ ἡ αὐτὴ ἀρετή ἐστι τῶν μακαρίων πάντων ὥστε καὶ ἡ αὐτὴ ἀρετὴ ἀνθρώπου καὶ Θεοῦ.

(109) « Dictamina divini intellectus sanciuntur in leges apud ipsum valituras, per immutabilitatem suarum perfectionum. » (CUMBERL., *De leg. nat.*, pag. 343.)

« Solebam ipse quidem, cum aliis plurimis, antequam dominii jurisque omnis originem universaliter et distincte considerassem, dominium Dei, in creationem, velut integram ejus originem, resolvere. Verum, etc. — in hanc tandem concessi sententiam, dominium Dei esse jus vel potestatem ei a sua sapientia et bonitate, velut a lege, datam ad regimen eorum omnium quæ ab ipso unquam creatæ fuerint vel creabuntur. — Nec poterit quisquam merito conqueri, dominium Dei intra nimis angustos limites hac explicatione coerceri ; qua hoc unum dicitur, illius nullam partem consistere in potestate quidquam faciendi contra finem optimum, bonum commune. » (Ib., pag. 345, 346.)

« Contra autem, Hobbiana resolutio dominii divini in potentiam ejus irresistibilem adeo aperte ducit ad, etc., ut mihi dubium non sit illud ab eo fictum esse, Deoque attributum, in eum tantum finem, ut juri suo omnium in omnia patrocinaretur. » (Ib., pag. 344.)

« Nos e contrario, fontem indicavimus, ex quo demonstrari potest, justitiam universalem, omnemque adeo virtutem moralem, quæ in rectore requiritur, in Deo præ cæteris refulgere, eadem plane methodo, qua homines ad eas excolendas obligari ostendemus. » (Ib., pag. 347.)

(110) « Digna itaque sunt, quæ propter intrinsecam sibi perfectionem appetantur, etiamsi nulla esset naturæ lex quæ illas imperaret. » (CUMBERL., *De leg. nat.*, p. 281.)

Vide etiam Philemonis fragmenta. Ἀνὴρ δίκαιος ἐστὶν οὐχ ὁ μὴ ἀδικῶν, etc.

(111) « Honestum id intelligimus, quod tale est, ut detracta omni utilitate, sine ullis præmiis fructibusque, per se ipsum jure possit laudari. » (CIC., *De fin.*, lib. II.)

« Atque hæc omnia propter se solum, ut nihil adjungatur emolumenti, petenda sunt. » (Ib., *De inv.*, II.)

rable par elle-même, quand même il n'en reviendrait aucun profit. Les gens de bien, ajoute-t-il, font une infinité de choses, uniquement parce qu'elles sont bonnes, justes et honnêtes, sans se mettre en peine de savoir s'il leur en reviendra quelque avantage (112). Le vice, au contraire, est si odieux de sa nature qu'il n'y a point d'homme, tant soit peu philosophe, qui ne doive fuir l'avarice, l'injustice (113), la convoitise, l'incontinence, quand même il serait sûr de cacher ses vices à Dieu et aux hommes. Un homme de bien, dit-il encore, eût-il le secret de s'approprier le bien de son prochain en remuant simplement les doigts, se fera un scrupule de le mettre en pratique (114), supposé même qu'il fût en état de le faire sans crainte d'en être soupçonné. Il n'y a même rien en cela qui doive paraître admirable, si ce n'est à ceux qui ignorent ce que c'est qu'un homme de bien. » Il ne faut pas s'imaginer au reste qu'un méchant homme puisse cacher ses actions aux yeux de Dieu (115). Ce n'est que pour mettre dans un plus grand jour la distinction naturelle entre le bien et le mal, qu'on fait de semblables suppositions.

Ce que je viens de dire est très-clair. On aurait tort pourtant d'inférer de là qu'un homme de bien ne doit avoir aucun égard aux peines et aux récompenses, ou que les peines et les récompenses ne sont pas nécessaires pour porter les hommes, dans ce monde, à la pratique de la vertu et de la justice. Il est vrai qu'il y a entre la vertu et le vice une distinction nécessaire et éternelle. Il est certain que la vertu mérite par elle-même d'être aimée et pratiquée, et que le vice, au contraire, doit être fui sur toutes choses; il est certain enfin que telles doivent être les dispositions de l'homme à l'égard de la vertu et du vice, quand bien même il serait sûr qu'en son particulier il n'aurait rien à gagner ou à perdre en s'attachant à l'un plutôt qu'à l'autre. Si telle était réellement la situation d'esprit et de cœur du genre humain, il est certain qu'il faudrait avoir une âme horriblement dépravée pour balancer un seul moment sur le choix de l'un ou de l'autre de ces deux partis; mais il s'en faut bien que les choses en soient sur ce pied-là dans le monde. De la manière dont le monde est maintenant bâti, il est inutile de demander si l'homme prendra le parti de la vertu pour l'amour de la vertu même, toute attente de récompense ou de punition étant mise à part : car, qui ne sait que la pratique du vice est ordinairement accompagnée de profit et de plaisir, deux puissants attraits, qui donnent facilement le branle à nos actions, et que la pratique de la vertu mène, au contraire, aux plus grandes calamités, et quelquefois même à la mort. Or cela change beaucoup l'état de la question, fait pencher évidemment la balance du côté du vice, et montre la nécessité des récompenses et des peines. Car, quoique la vertu soit incontestablement préférable au vice indépendamment des récompenses qui y sont attachées, elle n'est pourtant pas suffisante à elle-même, ni capable de soutenir un homme au milieu des souffrances et contre la crainte de la mort, si vous lui ôtez l'espérance d'une rémunération future. Les stoïciens enseignaient le contraire, ils prétendaient que le souverain bien consistait dans la pratique de la vertu, et qu'elle était seule suffisante pour rendre l'homme heureux au milieu de toutes les calamités auxquelles il se trouve exposé sur la terre. Il faut avouer que ces philosophes ont parfaitement bien plaidé la cause de la vertu. Ils ont bien vu que sa beauté était intérieure, fondée sur la nature même des choses, et indépendante de toute circonstance extérieure : de là, ils ont conclu que la vertu était aimable par elle-même, sans aucun égard aux avantages qu'elle est capable de procurer, et que les disgrâces qui l'accompagnent ne peuvent diminuer en rien sa beauté intérieure, et ne doivent pas empêcher qu'elle ne fasse toujours l'objet de nos plus ardents désirs. Imbus de ces principes, ils ont été obligés de soutenir, pour ne pas se contredire, que la pratique de la vertu porte toujours avec elle sa propre récompense, et que les plaisirs qu'elle donne dédommagent amplement des plus grandes souffrances du monde. Il fallait bien qu'ils prissent ce parti dans l'ignorance où ils étaient touchant une vie à venir dans laquelle la vertu sera récompensée. Il est vrai que les plus éclairés d'entre eux ont espéré cet heureux avenir, et qu'ils en ont parlé (116) comme d'une chose problable; mais ce n'était après tout que des conjec-

« Nihil est de quo minus dubitari possit, quam et honesta expetenda per se; et eodem modo turpia per se esse fugienda. » (Cic., *De fin.*, lib. III.)

(112) « Jus et omne honestum sponte est expetendum. Etenim omnes viri boni, ipsam æquitatem et jus ipsum amant. » (Id., *De leg.*, lib. I.)

« Optimi quique permulta ob eam unam causam faciunt, quia decet, quia rectum, quia honestum est; et si nullum consecuturum emolumentum vident. » (Id., *De fin.*, lib. II.)

(113) « Satis enim nobis, si modo aliquid in philosophia profecimus, persuasum esse debet, si omnes deos hominesque celare possimus; nihil tamen avare, nihil injuste, nihil libidinose, nihil incontinenter esse faciendum. » (Id., *De offic.*, lib. III.)

« Si nemo scriturus, nemo ne suspicaturus quidem sit, cum aliquid divitiarum, potentiæ, dominationis, libidinis causa feceris; si id diis hominibusque futurum semper sit ignotum, sisne facturus? » (*Ibid.*)

(114) « Itaque si vir bonus habeat hanc vim, ut, si digitis concrepuerit, possit in locupletem testamenta nomen ejus irrepere; hac vi non utatur, ne si exploratum habeat id omnino neminem unquam suspicaturum. Hoc qui admiratur, is se, quid sit vir bonus, nescire fatetur. » (Cic., *De offic.*, lib. III.)

(115) Plat., *De republ.*, lib. x : Κἂν εἰ μὴ δυνατὸν εἴη ταῦτα λανθάνειν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους, ὅμως δοτέον εἶναι τοῦ λόγου ἕνεκα, ἵνα αὐτὴ δικαιοσύνη πρὸς ἀδικίαν αὐτὴν κριθείη.

(116) « Mors quam pertimescimus ac recusamus, intermittit vitam, non eripit. Veniet iterum qui nos in lucem reponat dies. » (Senec., *Epist.*, ep. 36.)

tures sur lesquelles ils ne pouvaient pas faire grand fonds. Ils disaient donc, conformément à leurs principes, que la vertu était infiniment préférable à tous les plaisirs criminels dont on peut jouir dans le monde (117). Ils ajoutaient qu'un homme à qui on donnerait le choix ou de jouir sans vertu de tout ce qui peut rendre un homme heureux ici-bas, ou de mener une vie vertueuse, mais traversée par les plus cruelles calamités, ne devrait pas hésiter un seul moment à se déterminer pour la dernière de ces choses (118). On ne peut pas même leur refuser cette justice, de confesser qu'il s'en est trouvé parmi eux dont la vie n'a point démenti ces grands sentiments. Témoin ce Régulus, si fameux dans les histoires anciennes, pour avoir mieux aimé mourir du plus cruel de tous les supplices que de violer la foi promise à ses ennemis. Mais qui ne voit après tout que de la manière dont les hommes sont faits, si vous leur ôtez l'espoir de la récompense, vous éteignez leur ardeur pour la pratique de la vertu? Rien n'est plus beau ni plus grand que ce langage des stoïciens; mais le mal est que ce ne sont que des paroles sans réalité. Le petit nombre de ceux qui ont agi comme ils ont parlé, n'a pas eu grande influence sur le reste du monde. Il ne faut pas attendre des hommes en général qu'ils renoncent aux plaisirs de la vie, et à la vie même, à moins qu'ils ne soient soutenus par l'espérance d'un meilleur sort dans une vie à venir. De sorte que, supposé que les hommes n'aient aucune récompense à espérer pour l'avenir, il faudra dire que Dieu leur a donné des facultés qui les mettent dans la nécessité d'approuver la vertu, sans leur fournir des motifs suffisants pour les animer à la suivre. Cette difficulté inexplicable aurait dû porter les philosophes à avoir une ferme persuasion des peines et des récompenses d'une vie à venir, sans quoi tout leur système de morale tombe nécessairement en ruine. Et ce point, si nécessaire et si important au genre humain, n'ayant pas été révélé d'une manière claire, directe et universelle, aurait dû les mener de conséquence en conséquence à d'autres vérités dont j'aurai occasion de parler en détail dans la suite. — CLARKE.

DEVOIR (LE), titre d'un livre de M. Jules Simon, réfutation. *Voy.* SIMON (Jules).

DEVOIRS RELIGIEUX. — Dieu est la personnification de la loi morale; il est le modèle et la fin de l'homme. Si Dieu n'existait pas, le bien absolu, auquel nous tendons, ne serait plus qu'une idée sans objet, qu'une abstraction sans réalité; il n'y aurait plus de réel pour chaque homme qu'un bien individuel et relatif. La raison nous commanderait peut-être encore de tendre au perfectionnement de notre nature, d'exercer envers nos semblables la justice et la bienfaisance; mais elle ne pourrait plus fonder la nécessité de ces actes que sur leur liaison avec notre bonheur, et ne nous imposerait plus d'autre loi que celle de notre intérêt. Or la loi de l'intérêt n'est pas rigoureusement obligatoire. Sacrifier l'avenir au présent, c'est une folie sans doute; mais je dis que ce n'est pas un crime. Dieu est donc le fondement sur lequel repose toute la morale. Tous nos devoirs dérivent de lui, et se rapportent à lui : il n'y en a pas un seul qui n'ait en lui son principe premier et son but final, et qui n'offre, par conséquent, un caractère vraiment religieux. Il ne faut pas conclure de là qu'il n'y ait nulle distinction à faire entre nos devoirs. S'il ne nous est pas permis d'oublier, en agissant, le rapport qui nous unit à notre Créateur, il est certain aussi que Dieu ne peut pas être l'objet immédiat et exclusif de tous nos actes. Il est des actions dont le caractère principal se tire de l'influence qu'elles peuvent exercer sur notre destinée individuelle, ou de l'influence qu'elles peuvent exercer sur la destinée de nos semblables. En un mot, Dieu est notre unique fin dernière; mais il n'est pas la fin immédiate de tous nos actes. Considérés dans leur fin immédiate, nos actes se divisent en trois classes, selon qu'ils ont pour objet direct la Divinité, ou nos semblables, ou nous-mêmes. De là se déduit la division générale des devoirs en devoirs religieux, devoirs sociaux et devoirs personnels.

Puisque Dieu nous a créés, nous sommes physiquement soumis à sa puissance; puisque sa perfection, jointe à son titre de Créateur, lui donne un droit absolu de souveraineté sur les intelligences, nous sommes moralement soumis à sa volonté. Quand, d'un autre côté, nous examinons notre nature, nous trouvons partout des traces de notre subordination physique et morale à l'Être souverain qui dispose de toutes les destinées. Nos besoins nous font à chaque instant sentir notre dépendance. Notre raison reconnaît et approuve notre sujétion, et

« Cogitemus ergo, Lucili charissime, cito nos eo perventuros, quo illum (Flaccum) pervenisse mœremus. Et fortasse (si modo sapientum vera fama est, recipitque nos locus aliquis) quem putamus perisse, præmissus est. » (Ib., epist. 65.)

(117) « Est autem unus dies bene et ex præceptis tuis actus, peccanti immortalitati anteponendus. » CIC., *Tuscul. quæst.*, lib. v.)

(118) « Quæro si duo sint, quorum alter optimus vir, æquissimus, summa justitia, singulari fide; alter insigni scelere et audacia : et si in eo errore sit civitas, ut bonum illum virum, scleratum, facinoris sum, nefarium putet, contra autem qui sit improbissimus, existimet esse summa probitate ac fide : proque hac opinione civium, bonus ille vir vexetur, rapiatur, manus ei auferantur, effodiantur oculi, damnetur, vinciatur, uratur, exterminetur, egeat; postremo omnibus miserrimus esse videatur. Contra autem, ille improbus laudetur, colatur, ab omnibus diligatur, omnes ad eum honores, omnia imperia, omnes opes, omnes denique copiæ conferantur, vir denique optimus omnium æstimatione, et dignissimus omni fortuna judicetur : quis tandem erit tam demens, qui dubitet, utrum se esse malit. » (Cic., *De republ.*, lib. III, fragment.)

nous impose le devoir d'obéir aux volontés de cette Providence universelle qui gouverne le monde : enfin, notre cœur se sent instinctivement attiré vers ces perfections divines, dont l'image se réfléchit diversement au sein du monde et de l'humanité ; et notre conscience nous montre, dans cette noble tendance, un signe manifeste de notre fin et de nos devoirs.

Quelque évident que soit le lien religieux qui unit l'homme à la Divinité, il s'est néanmoins de tout temps rencontré des sophistes, qui ont essayé de nous en affranchir. « Votre Dieu, nous disent quelques-uns, est infini, et l'homme n'est qu'un atome perdu dans l'immensité. Peut-il exister quelque affinité, quelque contact entre l'infiniment petit et l'infiniment grand ? Votre Dieu est indépendant et impassible ; il se suffit à lui-même ; il est à lui-même son souverain bien. Quel besoin a-t-il de nous imposer des devoirs, et que lui importent nos hommages et nos vœux ? » Quelques autres, admettant au fond les mêmes principes, ne vont pas pourtant jusqu'à proscrire la religion ; ils veulent bien lui laisser une place parmi les institutions civiles. Selon eux, « il peut exister des devoirs religieux ; mais ils n'ont d'autre but que l'utilité de l'homme. Il est bon que des âmes simples et ignorantes croient à un Dieu rémunérateur et vengeur ; qu'elles adorent un Maître plus puissant que les grands de la terre, et que des sages, sous le nom de prêtres, leur imposent, au nom d'un Législateur suprême, des lois dont elles ne peuvent pas comprendre la raison. Mais quand on a dissipé les ténèbres de l'ignorance, quand la conscience éclairée comprend le bien et l'impose avec énergie à la volonté ; quand enfin, pour se conduire en honnête homme et en bon citoyen, on n'a plus besoin du frein de la religion, alors la piété cesse d'être un devoir, et l'on peut sans crime substituer dans ses actes des motifs purement moraux aux motifs religieux. »

Ces deux objections impliquent évidemment la négation de la Providence. En effet, si Dieu n'a nul souci de la conduite que nous tenons à son égard, il doit lui être aussi fort indifférent que nous soyons ou que ne soyons pas justes et bienfaisants envers nos semblables, et que nos efforts tendent à perfectionner ou à dégrader notre être. Est-il possible maintenant qu'un Dieu à qui notre moralité est indifférente, s'intéresse sérieusement à notre bonheur ? Et s'il ne daigne pas s'occuper des destinées humaines, comment croire encore qu'il s'abaisse jusqu'à gouverner un monde qui vaut beaucoup moins que l'homme ? Quant à ceux qui consentent à conserver une religion pour le peuple, n'est-il pas permis de traduire ainsi leur raisonnement : il n'y a pas de Providence ; mais les sages ont en raison d'en inventer une, puisque l'idée d'un Dieu rémunérateur et vengeur est utile pour retenir dans le devoir les ignorants et les imbéciles.

L'action de la Providence est pour nous un fait hors de discussion. Puisque la négation de ce fait est impliquée dans les deux objections que nous examinons, nous les avons réfutées à l'avance dans notre théodicée. Il ne me paraît pas néanmoins hors de propos de présenter quelques observations sur les principes moraux et particuliers dont on s'est servi pour les établir. Dans la première, on prétend que nous ne devons rien à Dieu, parce qu'il est trop grand et que nous sommes trop petits. Il résulte de là que l'obligation n'est jamais absolue et complète qu'entre des êtres égaux. A mesure que les degrés d'inégalité se multiplient, le devoir de l'inférieur envers son supérieur devient moins étroit et moins rigoureux. Enfin, entre l'homme et Dieu il y a l'infini, et, par conséquent, il n'y a plus aucun lien qui oblige l'un envers l'autre. Quoi de plus absurde qu'une telle hypothèse ? Ainsi l'on ne rougit pas de dire au vrai Dieu : Comble l'intervalle qui nous sépare, abaisse ton ciel au niveau de l'Olympe, deviens imparfait et vicieux comme les dieux du paganisme, et alors je reconnaîtrai que je puis te devoir quelque chose ! Tant que tu seras l'être infini, n'attends rien de moi : tu es trop puissant pour que je reconnaisse ma dépendance, trop sage pour que je t'admire, trop parfait pour que je t'adore. Dieu, dit-on, n'exige rien d'un être aussi chétif que l'homme ! Mais cet atome perdu dans l'immensité est un agent moral. Dieu le voit agir, puisque son intelligence est infinie ; et puisque Dieu est aussi l'infini en sagesse, en justice et en bonté, il doit vouloir et maintenir l'ordre dans ses moindres ouvrages, et veiller sur les destinées de ses plus chétives créatures. Oui, Dieu est infini, et c'est précisément pour cela que sa providence peut et doit s'appliquer, dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique, à chacune de ses créatures en particulier : il ne serait pas à mes yeux l'infiniment grand, s'il ne pouvait ou ne voulait pas descendre jusqu'à l'infiniment petit.

On ajoute que Dieu se suffit à lui-même, qu'il n'a nul besoin de nos hommages et qu'il ne peut exister des devoirs religieux pour l'homme qu'autant qu'il lui est utile de les reconnaître et de les remplir. Traduisez ces étranges propositions, et vous en tirerez ce principe général : que toute obligation a pour fondement l'intérêt de l'être qui oblige ou l'intérêt de l'être qui est obligé. Ce qui revient à dire qu'il n'y a pas de bien moral absolu. Or, nous avons prouvé que le bonheur des êtres intelligents est une conséquence de la réalisation du bien, mais que le bien existe par soi, et est essentiellement distinct du bonheur : nous savons que le devoir est fondé, non sur les avantages que nous pouvons retirer d'une action, mais sur les caractères essentiels et absolus de bien ou de mal qui la distinguent. Pour décider si l'on doit de la reconnaissance à un bienfaiteur, il n'est pas nécessaire d'examiner si la reconnaissance rapportera quelque chose, ou si notre bienfaiteur peut avoir besoin de

nos services. On doit de la reconnaissance à un bienfaiteur, par cela seul que l'on a été obligé ; et la raison du bienfaiteur nous imposerait encore ce devoir, lors même qu'il serait convaincu qu'il nous sera toujours impossible de lui rendre tout le bien qu'il nous a fait. J'ajouterai que ces propositions : *Dieu se suffit à lui-même, Dieu est à lui-même son souverain bien*, sont ici fort équivoques, et que leur vérité dépend du sens qu'on leur attache. Si vous prétendez que les créatures ne peuvent rien ôter ou rien ajouter à la béatitude infinie du Créateur, on ne saurait nier, en ce sens-là, que Dieu ne se suffise à lui-même, et ne tire de lui-même tout le bonheur dont il jouit ; mais si vous soutenez qu'il est heureux *a priori*, quoi qu'il veuille et quoi qu'il fasse ; qu'il est nécessairement heureux, comme il est nécessairement éternel, immense et puissant, je dis que rien n'est plus faux et plus immoral qu'une telle proposition. Dieu n'est heureux qu'en raison de sa perfection, et sa perfection suppose que sa volonté se soumet à des règles de sagesse, de justice et de bonté. Si la justice exige que le crime soit puni et que la vertu soit récompensée, il n'est plus indifférent pour Dieu d'attacher ou de ne pas attacher une sanction à la loi morale. Qu'il s'abstienne de punir et de récompenser, il cesse d'être juste, et concevez-vous qu'il puisse continuer d'être heureux, après avoir cessé d'être juste ?

Le premier, le plus noble de tous les devoirs religieux, le moins connu et le moins pratiqué dans notre siècle, c'est l'amour de Dieu. L'amour de Dieu n'est pas un mouvement de bienveillance : notre cœur n'a pas de vœux à former en faveur de l'être qui se suffit à lui-même, de l'être qui peut tout donner et ne peut rien recevoir. L'amour de Dieu est un mouvement de sympathie morale, un penchant naturel qui nous attire vers notre Créateur, et nous porte à nous identifier avec lui. Quelques lecteurs trouveront peut-être ce langage étrange, et s'étonneront de rencontrer dans un livre de philosophie des expressions consacrées, il est vrai, par la religion, mais qu'ils regardent comme surannées ; ils me reprocheront peut-être mes tendances vers le mysticisme, et mes vains efforts pour ranimer des sentiments éteints qui ne sont plus en rapport ni avec nos idées, ni avec nos mœurs. Il faut l'avouer, les affections religieuses, jadis si profondes et si vives dans certaines âmes, sont aujourd'hui bien faibles et bien rares ; on s'est habitué à ne voir en elles que leurs excès ; on les associe fort injustement à des idées de superstition et de fanatisme, et par ces critiques déjà usées d'un sentiment qu'on n'est plus capable d'éprouver, on essaye, sans pouvoir y réussir complétement, de se justifier à soi-même un état d'indifférence et d'apathie. Pour dissiper d'un mot les préjugés dont l'amour de Dieu peut être l'objet, il suffit de citer l'exemple de Fénelon. Interrogez votre conscience, et demandez-lui si le sentiment que cette belle âme éprouvait pour la Divinité, fut une petitesse méprisable, un excès odieux de fanatisme et de superstition.

Pour ériger l'amour de Dieu en devoir, il n'est pas nécessaire de recourir à l'autorité de la révélation. L'analyse psychologique nous a fait comprendre ce qu'il a de noble et d'élevé, en nous montrant son intime liaison avec le sentiment du beau, et en général avec nos affections morales de conscience et de sympathie. Pour rendre l'amour de Dieu désirable, il suffit de rappeler qu'il est le vrai principe de tous nos sentiments moraux ; pour le rendre vraiment obligatoire, il suffit de faire voir qu'il existe dans toutes les âmes, quoiqu'il ne soit pour quelques-unes qu'un instinct indéterminé dont elles ignorent l'objet ; que nous aimons Dieu dans la nature et dans l'humanité, même avant de le connaître distinctement en lui-même, et que nous pouvons, en suivant les tendances de notre raison, diriger avec intention cet amour, le fixer sur son objet véritable, et lui donner un caractère de mérite moral dont il est encore dépourvu, quand il ne se produit que sous la forme d'un sentiment poétique.

L'homme tend sans cesse, sinon par l'action, du moins par le sentiment et par la pensée, au perfectionnement de son être : c'est là une loi de nature dont il n'est pas permis aujourd'hui de nier l'existence. Il n'est pas moins certain que dans la carrière qu'il est destiné à parcourir, ses pensées et ses désirs vont toujours en avant et s'étendent constamment au delà des limites de sa puissance actuelle. L'homme n'atteint donc jamais la perfection à laquelle il aspire ; il ne jouit jamais de tout le bonheur dont son cœur éprouve le besoin. Toujours tourmenté par l'idée d'un bien qu'il ne trouve point en lui-même, il le demande avidement à toute la nature, et il en poursuit dans le monde et dans l'humanité l'image fugitive et trompeuse avec une ardeur que les déceptions ont peine à rebuter. Ici se manifeste l'action d'un nouveau principe qui est intimement lié au désir de notre perfectionnement : je veux parler de la sympathie morale qui nous attache fortement à tout ce que nous voyons de bon et de beau dans la nature et dans nos semblables. Examinez, en effet, quels sont les mouvements spontanés de votre âme à l'aspect d'une action noble et généreuse ; ne sentez-vous pas une force secrète qui vous attire vers l'auteur de cette action, qui vous fait oublier votre personnalité pour en revêtir une plus excellente et plus parfaite ? Ne vous semble-t-il pas que votre âme se dilate sous l'influence des idées de l'homme que vous contemplez, et s'anime au feu des sentiments qui l'ont inspiré ? Dans les courts instants du ravissement sympathique auquel nous nous livrons en présence du génie et de la vertu, nous ne pouvons plus nous distinguer de l'objet qui nous émeut ; nous l'admirons en nous et nous nous admirons en lui. Mais dès que la réflexion reprend son

cours et nous rend à nous-mêmes, au tribut d'hommages que nous payons au génie et à la vertu de nos semblables, vient se mêler un sentiment de reconnaissance ; car ils nous ont, ne fût-ce qu'un moment, rendus aussi grands qu'eux-mêmes ; le spectacle de leurs œuvres a donné des ailes à notre imagination, et nous élève à une hauteur qui semblait inaccessible à notre faiblesse. Pourquoi, d'un autre côté, notre âme, en présence des scènes imposantes ou gracieuses que nous offre la nature, est-elle si fortement ébranlée ou si doucement émue ? C'est que la nature est un verbe divin qui nous manifeste une perfection idéale, supérieure à celle que la conscience nous révèle en nous-mêmes. Quand le monde extérieur nous attire et nous absorbe dans le sentiment d'une muette admiration, ce n'est point à des combinaisons fortuites de corpuscules ou d'atomes qu'il faut rapporter l'origine de cette émotion sympathique. C'est l'image de Dieu que nous admirons dans le monde, que nous aimons dans l'humanité. Nos sentiments poétiques et moraux impliquent toujours dans leur principe et dans leur but un sentiment religieux qui souvent s'ignore lui-même, et n'a pas d'objet déterminé, mais que notre intelligence peut et doit dégager des affections auxquelles il se mêle, et diriger vers son objet réel, c'est-à-dire vers le type vivant de la perfection, de la beauté absolue.

Je viens de dire que notre intelligence peut et doit, en dégageant l'amour de Dieu des autres éléments de notre sensibilité morale, en faire un acte réel de religion intérieure. Une telle assertion a-t-elle besoin d'être prouvée? Quoi ! l'amour de Dieu existe implicitement dans toutes les âmes sous une forme morale ou poétique ; c'est Dieu que nous aimons indirectement dans l'humanité et dans le monde, et nous ne pourrions pas l'aimer directement pour lui-même ! Pour aimer Dieu directement et en lui-même, ne suffit-il pas de le distinguer de son ouvrage? Or la raison humaine est-elle incapable de recueillir, de réunir et de combiner tous les caractères sous lesquels la perfection absolue se manifeste à nous dans les phénomènes du monde et de la conscience, et de se former une image imparfaite, mais distincte de l'Etre divin ? Oui, sans doute, nous pouvons concevoir Dieu comme un être distinct du monde et de l'humanité. Or, quand nous l'avons nettement distingué de l'univers, notre œil n'est plus obligé de s'arrêter aux objets sur lesquels se réfléchissent les rayons de la beauté divine : il peut remonter jusqu'à leur source et guider la sensibilité vers ce soleil du monde moral qui est pour elle un principe de vie et de bonheur.

Dieu doit donc être aimé comme le type vivant de la beauté absolue. Mais Dieu n'est pas simplement pour nous un être parfait vers lequel nous sommes attirés par un mouvement de sympathie morale. Il est aussi le Créateur et le Père de l'humanité : c'est de lui que nous tenons la vie et les moyens de la rendre heureuse. Les épreuves auxquelles il nous soumet sont souvent pénibles ; mais il dépend de nous de les faire tourner au profit de notre vertu et de les rendre fécondes pour notre bonheur futur. Nos maux sont des accidents passagers : ceux qui ne sont pas notre ouvrage, tiennent à l'imperfection de notre nature et ne sont que des nécessités que la volonté divine a dû subir comme conditions de la création du bien. Mais en nous donnant avec la vie une perfectibilité sans limites, Dieu nous a ouvert, par un acte positif de sa volonté, une source inépuisable de bonheur. Quand nous songeons que Dieu est le principe de tous les biens dont nous jouissons et que nous pouvons espérer, il nous est impossible de ne pas l'aimer comme un bienfaiteur, en même temps que nous l'aimons comme le modèle de toutes les perfections.

L'amour de Dieu implique donc deux éléments : l'un qui se tire de notre tendance à la perfection, l'autre qui a son origine dans le désir du bonheur ; il est la réunion des deux mobiles généraux de l'activité humaine, de l'amour du bien et de l'amour de soi. Mais par cela même que ce sentiment est complexe, on peut admettre sur sa nature des opinions différentes et même opposées. Aussi, parmi les théologiens qui plaçaient dans l'amour de Dieu le principe de tous nos devoirs, on a vu se reproduire sous une forme religieuse les grands systèmes de morale qui divisaient les philosophes de l'antiquité. Quelques âmes tendres et poétiques ont admis avec Fénelon que nous ne devons aimer Dieu que pour lui-même ; que notre amour n'est plus digne du Dieu à qui nous l'offrons, quand nous y mêlons des considérations d'intérêt personnel, que le désir du bonheur, l'espoir des récompenses, la crainte des châtiments sont des mobiles dépourvus de moralité, et dont l'alliance avec l'amour de la perfection dégrade et corrompt le sentiment religieux ; qu'à la vérité ces mobiles ont quelque chose de naturel, et exercent, en fait, une assez grande influence sur la volonté du commun des hommes ; mais que nous devons faire effort pour nous en affranchir, demander à Dieu la grâce de n'aimer en lui que ses perfections infinies, et rendre nos sentiments semblables aux siens en les purifiant de tout mélange d'égoïsme. Selon d'autres théologiens, les hommes sont trop faibles et trop exclusivement dominés par le désir du bonheur pour qu'il soit permis de leur imposer comme seul devoir ou comme unique principe moral de leurs actions, l'amour pur et désintéressé de la perfection divine. Il serait à désirer, sans doute, que les hommes fussent capables de n'aimer Dieu que pour lui-même ; mais ce sentiment est une grâce spéciale qui n'est accordée que par exception à quelques âmes d'élite : il ne peut donc être considéré comme une loi obligatoire. Pour être vertueux, il suffit d'aimer Dieu comme le

source de tous les biens; pour être justifié, quand on a péché, il suffit de l'attrition, c'est-à-dire d'un mouvement de repentir, déterminé par la crainte des châtiments. Entre ces deux opinions, qui sont comme des formes religieuses du stoïcisme et de l'épicuréisme, se place la doctrine morale, généralement adoptée par l'Eglise. Les théologiens orthodoxes admettent que les deux éléments qui constituent l'amour de Dieu ne peuvent pas être séparés. Il est impossible au vrai chrétien d'oublier que Dieu est et peut être son bienfaiteur, et qu'il doit après cette vie nous punir ou nous récompenser selon nos œuvres. Cette perspective toujours présente des peines et des récompenses futures excite nécessairement dans son cœur des craintes et des désirs qui se joignent à l'amour pur de la perfection, et influent, comme mobiles, sur la détermination de ses actes. Il suit de là que l'amour de Dieu ne peut pas être entièrement désintéressé, et que l'on doit tolérer dans le sentiment religieux, et dans les actes qu'il inspire, le mélange nécessaire de l'amour de soi avec l'amour du bien. Mais d'un autre côté, la piété n'est un sentiment vraiment moral et méritoire, qu'autant qu'elle implique comme élément principal l'amour de la perfection absolue. On n'est pas vertueux, quand on n'agit qu'en vue des récompenses, et la crainte de l'enfer ne suffit pas pour expier les fautes. La crainte de l'enfer n'est qu'un sentiment d'esclave. L'homme est le fils de Dieu : quand il a péché, il ne faut pas qu'il se borne à redouter un maître ; il doit avant tout se repentir d'avoir offensé son Père.

Pour épuiser cette question de l'amour de Dieu, il nous reste à prévenir une objection qui s'offre naturellement à l'esprit, quand on admet l'opinion de certains philosophes sur la relativité et l'impersonnalité nécessaires des sentiments humains. «Ne semble-t-il pas, en effet, que l'amour de Dieu, malgré sa noblesse et son élévation, ne peut pas nous être imposé comme un devoir, par cela même qu'il est un sentiment, et que les phénomènes de la sensibilité ne dépendent pas de notre volonté? Ne voyons-nous pas que nos affections à l'égard des créatures sont en général trop variables pour qu'elles puissent devenir l'objet d'une loi générale? Heureux celui qui trouve ici-bas des âmes vers lesquelles il se sent attiré par un mouvement sympathique : l'amitié est pour lui la source de jouissances la plus pure et la plus féconde après la vertu. Toutefois, si chacun de nous doit chercher des amis parmi ses semblables, on ne peut faire un crime à personne de n'en avoir pas trouvé. La sympathie ne se commande pas; elle résulte d'un rapport ou d'un contraste de qualités qu'il n'est pas en notre pouvoir de créer ni de modifier ; et quand elle s'est développée en faveur de l'un de nos semblables, il ne dépend pas de nous de la conserver ou de la détruire. »

Il ne serait pas, je crois, impossible de démontrer qu'en ne considérant même que les relations des hommes entre eux, les mouvements de la sympathie peuvent devenir l'objet de certains devoirs. Si l'homme usait de toute son énergie morale pour réprimer dans son âme les affections égoïstes, il lui deviendrait plus facile d'ouvrir son cœur à l'amitié, et les liens sympathiques qui l'uniraient à ses semblables seraient bien moins fragiles. Deux hommes se sentent attirés l'un vers l'autre ; leur liaison se forme sous des influences purement morales, et se fonde sur des affinités nombreuses d'organisation, d'esprit et de caractère. Pour quoi dure-t-elle si peu de temps? C'est que l'intérêt s'est peu à peu glissé dans leurs relations, et que chacun d'eux, essayant de tirer parti de son ami, a substitué l'amour de soi au dévouement. Je veux bien avouer néanmoins que nos sentiments envers les autres hommes sont naturellement sujets à varier, et qu'il serait presque toujours impossible de les soumettre à une règle constante et vraiment obligatoire. Mais il ne faut pas confondre le sentiment religieux qui nous attache à l'Etre parfait, avec les sentiments humains qui nous attachent à nos semblables. Les perfections que nous aimons dans nos semblables sont bornées et mêlées à certains défauts. Selon les rapports qu'ils soutiennent avec nous, nous sommes d'abord frappés de certaines qualités; les autres restent dans l'ombre, et la nature des qualités que nous découvrons en eux, détermine dans notre âme des mouvements de sympathie ou d'antipathie, qui sont sujets à varier, à mesure que le temps et l'expérience modifient la première idée que nous nous étions formée de leur mérite. Mais Dieu est la perfection absolue : il n'y a rien en lui qui puisse jamais exciter notre répugnance. Nous n'avons point à craindre d'épuiser jamais, en le considérant sous des aspects divers, la somme de bien ou de beauté contenue dans l'Etre parfait et de ne plus trouver ensuite que des défauts. Quelque puissante que soit notre imagination, Dieu est un idéal qui la surpasse et la confond. Pour trouver dans le monde un aliment à notre besoin d'aimer, nous sommes souvent obligés d'exagérer dans notre pensée les qualités des êtres auxquels notre cœur cherche à s'attacher. Quand, au contraire, Dieu est l'objet de notre contemplation, la richesse de nos conceptions reste toujours fort au-dessous de l'image dont nous essayons de saisir la beauté. Ajoutons que notre idée des perfections divines est déterminée par les divers rapports que le Créateur soutient avec le monde et avec l'humanité, et qu'ainsi les aspects sous lesquels Dieu peut être conçu, sont trop variés pour que chaque homme n'en trouve pas au moins un, qui lui permette de faire naître ou de développer dans son cœur le sentiment religieux. Pour aimer la divinité, il suffit de le vouloir. Si les circonstances ou les enseignements de nos semblables font naître en nous l'amour de

Dieu, indépendamment de notre volonté, il dépend de nous de le conserver : vient-il à s'éteindre, nous sommes coupables : car, c'est librement que notre intelligence lui a refusé l'aliment dont il avait besoin. Si l'on suppose que des influences extérieures aient retardé dans quelques hommes la naissance ou plutôt la manifestation distincte de ce sentiment, dès que ces hommes sont parvenus à l'âge de raison, ils peuvent, et, par conséquent, ils doivent le créer en eux-mêmes, ou en déterminer l'application par un exercice bien réglé de leurs facultés intellectuelles.

Les autres devoirs religieux sont la reconnaissance, le respect, la crainte, l'obéissance et l'adoration. Nous devons à Dieu reconnaissance : car c'est de lui que nous tenons tous les biens extérieurs dont nous jouissons ; car, en nous donnant la perfectibilité, il nous offre la perspective d'un bonheur moral, bien supérieur à toutes les jouissances physiques. Ne nous plaignons pas des périls attachés à l'épreuve par laquelle nous sommes appelés à conquérir ce bonheur. Les biens moraux sont de telle nature qu'on ne peut les obtenir sans les mériter ; et l'on ne peut les mériter sans être libre, c'est-à-dire capable de tourner les dons du Créateur contre soi-même. Nous devons à Dieu le respect : lui seul est vraiment grand. Nous devons le craindre à la fois comme Père et comme Juge ; comme père : que de fois ses fils ont souillé en eux son image! En est-il un seul à qui le souvenir de ses offenses ne doive faire baisser les yeux devant lui? Comme juge : car qui peut apprécier la sévérité de ses jugements? Qui connaît la mesure des châtiments qu'il réserve aux coupables? L'homme le plus vertueux a-t-il bien calculé toutes ses fautes? Qui sait combien d'iniquités oubliées ou même ignorées nous seront dévoilées devant le tribunal du souverain arbitre de nos destinées? Nous devons à Dieu obéissance : n'avons-nous pas prouvé qu'il est la loi vivante, qu'il est le principe de toute obligation, et que son titre de Créateur joint à ses perfections lui donne un droit absolu de nous commander? Enfin nous devons l'adorer, c'est-à-dire lui rendre hommage comme au seul être nécessaire, infini, tout-puissant, qui ne dépend d'aucun autre et de qui tous les autres dépendent.

Tous les peuples ont ajouté à ces devoirs celui de la prière. On n'a point encore vu de religion dans laquelle l'homme se soit contenté d'adresser à Dieu des hommages et des actions de grâce. Partout et toujours la misère et la faiblesse ont invoqué les secours de la bonté et de la puissance divine. Quoi de plus naturel, en effet, que la prière? Je souffre, et je sais que j'ai dans le ciel un Père qui veille sur ma destinée : est-il possible que mes regards ne se tournent pas vers celui qui peut faire cesser ma souffrance, et que je ne désire pas obtenir de lui le soulagement dont j'ai besoin? Je vois mes frères gémir sous le poids de maux cruels, dont je n'ai pas le pouvoir de les délivrer : mon cœur se bornera-t-il à des vœux stériles et indéterminés, et pourrai-je m'abstenir d'implorer en leur faveur la protection de notre Père commun? Je suis ignorant et sujet à prendre le mal pour le bien : quand je connais le bien, les passions m'en détournent avec une violence à laquelle il m'est quelquefois impossible de résister : n'est-il pas naturel que je prie la divine Sagesse d'éclairer mon intelligence, l'Esprit-Saint d'enflammer mon cœur du pur amour de la vertu? Examinez maintenant les sentiments dont la prière est ou doit être accompagnée. Vous vous convaincrez qu'elle est un acte vraiment méritoire, et qu'elle peut devenir un titre à la bienveillance divine. Toute prière complète implique l'expression de tous les sentiments religieux : les vœux que nous adressons à Dieu, sont toujours accompagnés d'un acte d'adoration, de reconnaissance et de résignation à ses volontés. L'Oraison dominicale nous offre à cet égard un admirable modèle, et il faudrait être dénué de tout sens moral, pour ne pas sentir le mérite attaché à cette formule religieuse vraiment digne d'un Dieu, quand le cœur éprouve tout ce qu'elle exprime : *Notre Père qui êtes aux cieux*. Ce n'est pas à l'ordonnateur des mondes que nous adressons nos vœux ; c'est à la tendre sollicitude de l'Être bon, dont la providence paternelle veille sur nos destinées. *Que votre nom soit sanctifié* : avant de rien demander à notre divin Père, nous faisons des vœux pour que le monde paye à sa sainteté le même tribut d'hommages et d'adorations que notre cœur lui rend en ce moment. *Que votre règne arrive*. Oui, puisse notre Père ne pas tenir trop longtemps ses enfants séparés de lui : nous savons que son règne doit être, pour eux, une source inépuisable de félicité. Néanmoins, *que sa volonté soit faite* : si la sagesse de Dieu ne permet pas que nos vœux soient exaucés, nous respecterons ses décrets ; nous souffrirons avec résignation tous les maux dont elle n'aura pas cru devoir nous délivrer. Ce n'est qu'après ces actes d'adoration, d'amour, de dévouement et de résignation que le chrétien ose enfin solliciter les faveurs divines ; et que demande-t-il? Pour le corps, le pain qui doit le nourrir ; pour l'âme, le pardon des offenses qu'elle a commises, mais en promettant qu'elle pardonnera de son côté les offenses qu'elle a reçues ; enfin la faveur de voir s'alléger le poids de ses épreuves et de ne plus être exposé aux dangers de la tentation. Qui ne se sentirait ému du caractère religieux de ces sentiments, de la modestie et de la noblesse de ces vœux?

Les philosophes ne consultent pas assez leur cœur, quand il s'agit de déterminer les devoirs religieux. De là viennent les répugnances qu'un grand nombre d'entre eux ont manifestées contre la prière. Résumons et réfutons les objections par lesquelles on a essayé de les justifier. « Les événements sont réglés de toute éternité ·

leur succession ne peut subir dans le temps aucun changement. La prière est donc inutile; car si ce que vous demandez devait vous être accordé, vous n'aviez pas besoin de prier pour l'obtenir : si, au contraire, le cours immuable des choses est contraire à l'accomplissement de vos vœux, votre prière arrive trop tard; n'espérez pas qu'un Dieu sage change l'ordre établi pour satisfaire vos petits intérêts. — Celui qui prie, obéit néanmoins à cette espérance insensée : il suppose que, touché de l'ardeur de ses sollicitations, Dieu pourra modifier en sa faveur la marche des événements; mais pour modifier la marche des événements, il faut que Dieu intervienne violemment dans ce monde et suspende l'action des lois qu'il a créées : la prière implique donc la demande d'un miracle, et, par conséquent elle est une injure à la sagesse divine. Prier Dieu, c'est encore douter de sa justice. Si vous ne méritez pas le bien que vous désirez, pourquoi le demander? Il est impossible que Dieu vous l'accorde : si vous le méritez, n'est-il pas certain que vous l'auriez obtenu sans le demander? Vous imagineriez-vous que pour rendre la justice à ses sujets, le roi du ciel ait besoin d'être sollicité, et qu'il ressemble aux princes de la terre, auprès de qui l'intrigue l'emporte souvent sur le mérite? Toute prière, d'ailleurs, n'est-elle pas indigne du Dieu à qui vous l'adressez? l'invoquer pour de misérables intérêts temporels, n'est-ce pas méconnaître notre petitesse et sa grandeur? lui demander les biens spirituels, n'est-ce pas vouloir qu'il nous donne gratuitement ce que nous devons mériter? Qu'est-ce que le bien spirituel? C'est la récompense de la vertu. Prier Dieu de nous accorder les biens spirituels, c'est donc le prier de nous ôter le pouvoir du mal faire, et de nous laisser le mérite et le prix du bien que nous aurons fait sans liberté, ou plutôt qu'il aura lui-même fait en nous.»

Le premier raisonnement par lequel on vient de combattre la prière, n'est au fond qu'une application particulière du sophisme qu'on a nommé *paresseux*, parce qu'en prouvant à l'homme que sa puissance ne saurait influer sur l'ordre des événements, il semble lui faire une loi d'attendre dans une stupide inaction les arrêts de la Providence. En effet, tout ce que l'on dit contre la prière, il est permis de le dire contre l'action. Si la prière est inutile, parce qu'elle a lieu dans le temps, et que le cours des événements est réglé de toute éternité, il est évident que l'action de l'homme, s'exerçant aussi dans le temps et tendant à la réalisation d'un effet que Dieu a de toute éternité résolu de produire ou d'empêcher, ne peut avoir aucune efficacité réelle. Pourquoi vous épuiser en vains efforts pour repousser les dangers, pour écarter les obstacles, pour conserver votre vie et parvenir au bonheur? Ce qui doit vous arriver n'est-il pas fixé d'avance? Si vous devez surmonter les dangers et les obstacles, si vous êtes destiné à vivre longtemps et à jouir du bonheur, attendez : Dieu saura bien vous conduire à travers tous les dangers et tous les obstacles au but qu'il assigne à votre existence. Si, au contraire, vous n'êtes dans la machine universelle qu'un rouage peu utile, destiné à être brisé de bonne heure, à quoi bon vous roidir contre cette nécessité? attendez et résignez-vous. Parmi les philosophes qui combattent la prière, il n'y en a pas aujourd'hui un seul qui ne rejette avec mépris le *sophisme paresseux*. Qu'ils nous montrent donc, s'il le peuvent, en quoi leur raisonnement, tiré de l'ordre immuable des événements, diffère de ce sophisme. Pour moi, il m'est impossible d'apercevoir entre leur argumentation et celle des fatalistes la moindre différence. Dira-t-on que l'action de l'homme, étant une cause efficiente, doit nécessairement influer sur les événements de ce monde, tandis que la prière est dépourvue de toute vertu productive, de toute influence réelle et physique? Mais qui ne voit que la force de l'homme tire toute son efficacité de la volonté divine? Nos tentatives ne réussissent ou n'échouent, que parce que Dieu l'a voulu. Pourquoi sa volonté nous accorde-t-elle ou nous refuse-t-elle le succès, selon les temps et les circonstances? La Providence, en se décidant, a-t-elle tenu compte de nos actions? Qu'on nous explique alors pourquoi elle n'aurait pas aussi tenu compte de nos prières? S'il était sage de récompenser quelquefois nos efforts, il pouvait l'être aussi d'exaucer quelquefois nos prières. Sous quelque point de vue que vous examiniez ce sujet, je vous défie de prouver qu'il y ait la moindre différence entre la prière et l'action. Supposez-vous que Dieu s'est décidé *a priori*, sans songer aux déterminations futures des intelligences créées; les actes physiques deviennent aussi inutiles que les actes moraux et religieux. Admettez vous, au contraire, que Dieu a connu et pesé de toute éternité la valeur de nos déterminations, dire que la prière est inutile, c'est prétendre qu'elle est un acte sans valeur morale comme sans conséquences physiques. Entre ces deux suppositions, le choix d'un vrai déiste ne saurait être douteux. La première est évidemment absurde : Dieu connaissait d'avance nos desirs et nos actes; sa sagesse, sa justice et sa bonté lui faisaient une loi d'en tenir compte. Nous ne sommes pas à portée d'apprécier quelle influence le mérite de nos prières et de nos actions a pu exercer sur ses décisions; mais quelle qu'ait pu être cette influence, il n'est permis à personne de la nier. Travaillons donc et prions : croyons à l'efficacité de nos efforts; mais reconnaissons aussi notre faiblesse et notre dépendance. Travailler sans prier, c'est trop compter sur soi-même; prier sans travailler, c'est trop compter sur la bonté de Dieu.

Le second raisonnement des ennemis de la prière tombe avec le premier. Si notre prière a été de toute éternité entendue par le Créateur, et si elle a pu influer comme

motif sur les déterminations divines, elle n'implique en aucune façon, ainsi qu'on l'a prétendu, la demande d'un miracle. Il ne me paraît d'ailleurs nullement prouvé que, pour modifier les événements, la Providence fût obligée de suspendre l'action des lois qu'elle a établies, ou de faire ce que l'on appelle un miracle. Pour que toute modification des événements fût un miracle, il faudrait supposer que Dieu s'est imposé la loi de ne jamais intervenir au sein de la création, et de livrer exclusivement tous les êtres à l'action des causes secondes. Or, on ne peut démontrer que Dieu ne se soit pas réservé dans le monde une certaine part d'action, et qu'il ne lui soit pas possible de modifier, comme il lui plaît, au moyen de cette action le cours des événements, sans suspendre les lois auxquelles les créatures sont soumises. Je suppose, par exemple, que Dieu agisse par l'instinct sur mon intelligence et sur ma sensibilité : n'a-t-il pas alors le moyen de modifier jusqu'à un certain point ma volonté, mes actes, et par suite ma destinée, sans détruire mon libre arbitre, et sans violer aucune des lois qui déterminent en moi les phénomènes de la sensibilité et de l'intelligence? Qu'est-ce que la grâce, suivant les docteurs chrétiens? N'est-ce pas une action régulière de Dieu sur les créatures? Cette action s'exerce, quand il plaît à Dieu, selon des lois mystérieuses qui sont propres aux intelligences. L'Esprit-Saint nous éclaire ou nous anime par des moyens que nous ne connaissons pas; mais, quels que soient ces moyens, on a toujours supposé qu'ils n'ont rien de miraculeux. Les philosophes que nous combattons, ne veulent pas que Dieu agisse dans le monde : après qu'il a créé, tout, selon eux, doit se faire par des lois générales : cette manière de voir leur paraît plus scientifique. Mais, si elle est plus scientifique, elle est beaucoup moins religieuse ; et il me paraît fort douteux qu'elle soit vraie.

Le troisième raisonnement mérite à peine une réfutation. Il est évident que Dieu n'exerce pas sa justice sur la terre : les biens et les maux qu'il nous envoie, ne sont ni des récompenses, ni des châtiments. Cette vie est un temps d'épreuves. Nos prières ne s'adressent donc pas à la justice de Dieu; elles ne sollicitent que des faveurs. Ici-bas, Dieu est notre Père ; il n'est pas encore notre Juge.

Quand on nous dit ensuite, qu'invoquer Dieu pour de misérables intérêts temporels, c'est méconnaître notre petitesse et sa grandeur, on raisonne comme les adversaires de la Providence; il semble que l'homme soit trop méprisable, pour que Dieu s'occupe de son bonheur. Les philosophes ne savent voir en Dieu que l'ordonnateur et le conservateur des mondes : ils oublient qu'il est infiniment bon, en même temps qu'infiniment sage, et que pour l'infinie bonté, les plus chétives destinées ont de l'importance. J'avoue, toutefois, que l'homme doit être très-discret et très-réservé dans les prières qui ont pour objet son bien-être physique. En ce qui concerne les biens temporels, l'homme sage et vertueux ne demande que le strict nécessaire, le pain de la journée. Mais quand nous demandons la conservation de la vie et de la santé, dans le but de faire servir ces biens au perfectionnement de notre être, et au bonheur de nos semblables, est-il possible de nier le mérite moral d'une telle prière, et de soutenir qu'elle est indigne du Dieu à qui nous l'adressons? Trouvera-t-on aussi quelque chose de bas et de méprisable dans l'action d'un fils qui prie pour la santé et pour le bonheur de ses parents, dans les vœux d'une mère pour son enfant au berceau? N'avouera-t-on pas que la prière, fût-elle peu importante dans son objet, devient vraiment sainte, quand elle est inspirée par l'amour filial et par la tendresse maternelle? On ajoute enfin, que demander à Dieu les biens spirituels, c'est le prier de nous ôter le pouvoir de mal faire, et de nous laisser néanmoins le mérite de nos bonnes actions. Si tel était, en effet, le but des prières dont on parle, elles seraient nécessairement absurdes, puisqu'il est absolument impossible de conserver le mérite du bien, quand on a perdu la liberté morale. Je sais bien que Rousseau corrige l'absurdité de cette hypothèse, en disant, que demander à Dieu de changer notre volonté, c'est vouloir qu'il fasse l'œuvre de l'homme et que l'homme continue d'en recueillir le salaire. Mais Rousseau suppose néanmoins, que les secours spirituels que l'homme demande, auraient pour effet de détruire sa liberté. Or, c'est là une supposition que rien ne justifie. L'homme ne demande point à à Dieu de faire son œuvre, et de lui en laisser recueillir le salaire; il supplie l'Esprit-Saint d'éclairer son intelligence, et de fortifier dans son cœur l'amour de la vertu. N'est-il pas sage de se défier de ses forces ; et, quand on est épris d'un sincère amour pour le bien, n'est-il pas légitime de redouter les résultats de l'ignorance, et l'influence possible des passions? Qui ne sait combien l'œuvre à laquelle l'homme est soumis, est difficile et pénible? Cette vie est une longue lutte : existe-t-il un homme qui puisse se flatter d'être toujours vainqueur? Dieu, dites-vous, m'a donné la conscience pour aimer le bien, la raison pour le connaître, la liberté pour le choisir ; je n'ai rien à lui demander. Orgueil et vanité ! comment pouvez-vous oublier que mille influences extérieures tendent à obscurcir vos idées morales, et à étouffer la voix de votre conscience? La prière n'est-elle pas un moyen puissant d'entretenir dans votre âme le feu sacré de la vertu? Quand Dieu n'agirait pas réellement sur votre intelligence et sur votre sensibilité, ne savez-vous pas que la prière tend par sa nature même à fixer l'esprit sur des pensées salutaires, et à ranimer les sentiments du devoir? C'est présomption de vous interdire ce secours. Croyez-moi, soyez plus modeste : le parti le plus sûr, pour conserver la vertu, c'est de multiplier les actes qui nous y portent. Celui qui croit

se suffire à lui-même, mérite de succomber. Combien de prétendus sages sont tombés, pour avoir refusé de solliciter les grâces que le Ciel prodigue aux âmes simples! Quelle a dû être leur confusion, quand éclairés, mais trop tard, par la justice de Dieu, ils ont enfin compris que leur chute était le résultat de leur orgueil, et que, pour l'éviter, il leur suffisait d'élever leurs cœurs par la prière jusqu'à cette source de lumières et d'amour, dont ils ont dédaigné les bienfaits!

L'ensemble des sentiments ou actes religieux que nous venons d'examiner, constitue la piété ou le culte intérieur. La piété se manifeste par les mœurs; elle est la source la plus féconde, le principe le plus sûr des bonnes actions. J'avoue que les principes purement moraux, tels que l'honneur, la bienveillance, l'esprit de justice, quand ils sont développés et fortifiés par l'éducation, peuvent acquérir une certaine puissance et déterminer une âme éclairée à l'accomplissement de ses devoirs personnels et sociaux. Mais, quelle que soit la puissance de ces principes, les vertus qu'ils engendrent n'ont qu'une base fragile. En effet, les sentiments moraux ont leur principe de vie dans le sentiment religieux. Quand ce sentiment s'est éteint dans nos cœurs, les autres mobiles moraux ne peuvent plus se maintenir que par des moyens artificiels; ils ne durent que par la force de l'habitude, et s'ils ont à soutenir de fréquentes luttes contre l'amour de soi, leur énergie factice s'use vite, et rien ne peut ni la renouveler, ni la remplacer. Je conçois donc qu'un homme éclairé, qui peut être vertueux sans avoir à faire de grands sacrifices, continue de suivre la pente morale que la raison et l'éducation lui ont fait prendre. Mais, s'il est placé dans une de ces positions difficiles, où le devoir nous oblige constamment à sacrifier l'amour de nous-mêmes, je dis que cet homme succombera tôt ou tard à cette épreuve, que ses sentiments moraux s'éteindront peu à peu, et que sa raison, n'ayant plus de motifs suffisants pour distinguer le bien de l'utile, tiendra par regarder comme légitimes les exigences de l'amour de soi. Voyez ce qui se passe dans notre société, si tristement consumée par le doute et par l'indifférence; n'est-elle pas, en pratique, tombée sous le joug de la loi de l'intérêt? C'est en vain que les philosophes nous imposent, au nom de la raison, l'obligation d'aimer le bien pour lui-même; tant qu'ils ne seront pas parvenus à ranimer le sentiment religieux, leurs sévères doctrines n'obtiendront que de vains applaudissements: elles resteront sans influence sur notre conduite.

La piété, comme tout autre sentiment de l'âme, a ses signes naturels et instinctifs, dont l'ensemble constitue un premier culte extérieur. Ce culte primitif est nécessaire et indépendant de la volonté; il ne peut donc nous être imposé à titre de devoir. Mais l'homme peut aussi créer ou adopter volontairement un système d'actions ou de cérémonies religieuses qui expriment ses sentiments, et fixent ses croyances. Est-ce un devoir pour nous de nous soumettre à la pratique d'un culte extérieur institué? Si l'on n'envisageait la question que par rapport à Dieu, il semble qu'on devrait y faire une réponse négative. Dieu veut être honoré en esprit et en vérité. Les hommages extérieurs sont pour lui sans valeur morale; ils sont aussi sans utilité: car l'intelligence suprême n'a pas besoin de chercher dans des phénomènes extérieurs l'expression de nos sentiments et de nos pensées, elle nous pénètre intimement; elle lit dans nos cœurs; il n'y a pas dans une âme pieuse un seul élan d'amour, d'adoration, de reconnaissance, un seul désir, un seul vœu, qui ne lui soit immédiatement connu sans l'intermédiaire de la parole. Ainsi, par rapport à Dieu, le culte extérieur n'est qu'un accessoire inutile; la piété seule a du prix à ses yeux. Quelques théologiens ont dit que la créature, pour rendre hommage au Créateur, devait se servir de toutes les facultés qu'elle en a reçues. Ce n'est là qu'une assertion vague et peu propre à convaincre les indifférents de la nécessité morale d'un culte extérieur. Le corps n'entre pour rien dans le rapport religieux qui unit l'homme à la Divinité. Ce rapport est purement spirituel, et l'on ne voit pas ce que des mouvements ou des sons peuvent ajouter au mérite des sentiments ou des actes de l'âme.

Mais si l'on considère la question par rapport à l'homme, ce qui semblait indifférent acquiert la plus haute importance, et le culte extérieur devient obligatoire en raison de l'influence qu'il exerce sur nos âmes. Supposez que l'homme refuse de fixer dans un symbole ses croyances sur la Divinité, et de donner dans des cérémonies spéciales un aliment à sa piété: pour entretenir dans son cœur le sentiment religieux, son imagination sera forcée de chercher dans la nature des signes de la perfection divine. Or, croyez-vous que la contemplation des beautés que le monde offre à l'admiration de l'homme, puisse lui suffire pour conserver la piété? Ne voyez-vous pas d'abord que les ignorants sont incapables de s'unir à Dieu par l'intermédiaire de la nature? Enlevez-leur le culte extérieur; ils n'auront pas même une idée distincte de l'Être divin; ou si vous supposez que cette idée leur ait été communiquée par quelqu'un de leurs semblables, ils n'auront aucun moyen, aucune occasion de se la rappeler et de réveiller les sentiments qu'ils y auront attachés. Le sens poétique est trop peu développé dans leur âme, pour qu'ils entendent le langage sublime par lequel le monde annonce à l'homme la grandeur de Dieu. Tout est muet autour d'eux, et si quelque circonstance fortuite venait exciter en eux quelque mouvement religieux, ce mouvement passerait inaperçu au milieu des préoccupations nombreuses auxquelles la vie présente les assujettit. Parmi les hommes instruits, il n'y a que les artistes, les poëtes

et les philosophes qui manifestent dans la contemplation de la nature une tendance vraiment religieuse; mais ils ne considèrent Dieu que sous un aspect restreint et borné. Il n'est, à leurs yeux, qu'un idéal, un type de beauté; s'ils voient en lui l'union de la puissance et de la sagesse, ils ne le conçoivent pas du moins comme une Providence spéciale qui règle nos destinées individuelles. Leur religion n'est qu'un sentiment poétique qui charme l'imagination, mais qui n'exerce qu'une faible influence sur leur conduite privée; et si l'on veut donner le nom de piété à cet amour qu'ils éprouvent pour la beauté ou la perfection divine, on avouera que cette prétendue piété est fort incomplète et que dans la pratique on a souvent à gémir sur la stérilité de ses résultats. Que l'homme soit ignorant ou instruit, il n'a point de religion, quand il renonce à tout culte extérieur. La pratique d'un culte extérieur institué est donc pour tous les hommes indistinctement un devoir sacré et inviolable comme la piété.

Si l'on veut que le culte extérieur soit vraiment salutaire, il faut le rendre public. Il est évident d'abord, qu'en s'unissant à ses frères, pour rendre hommage à la Divinité, l'homme double l'énergie du sentiment religieux. Les cœurs les plus froids et les plus indifférents se sentent animés d'une pieuse ferveur au sein d'une foule recueillie, prosternée devant les autels, et dont les vœux montent avec l'encens jusqu'au pied du trône de l'Éternel. Parmi tous ces esprits forts, que la curiosité attire dans nos temples, il y en a bien peu qui n'aient pas ressenti, au moins une fois, l'heureuse contagion de l'exemple, et qui n'aient pas éprouvé avec étonnement la puissante vertu des cérémonies religieuses, qu'ils étaient disposés à tourner en ridicule. Songeons-y bien, nos travaux, nos plaisirs tendent sans cesse à nous éloigner de Dieu : mille influences extérieures combattent notre piété: nulle affection morale n'a plus besoin de stimulants actifs que le sentiment religieux : pour l'entretenir, il ne suffit pas de quelques efforts privés; l'homme ne s'unit qu'imparfaitement à Dieu, quand il refuse d'entrer en communion avec ses semblables. Qu'est-ce d'ailleurs qu'un culte extérieur? C'est un vaste système de signes, dans lequel l'homme fixe ses croyances, exprime ses sentiments. Le choix des éléments dont la langue religieuse doit se composer, n'est pas moins difficile qu'important. Laissez chaque individu se choisir arbitrairement un culte: presque toutes les formes individuelles que la religion revêtira, tendront à la corrompre et bientôt on ne verra plus régner sur la terre que la superstition et le fanatisme. Que de haines, que de conflits entre les individus et les familles feraient naître tous ces cultes divers, que le caprice aurait inventés, mais auxquels leurs auteurs s'attacheraient par habitude ou par vanité! Si vous niez cette conséquence, alors il vous faudra nécessairement supposer qu'en s'individualisant pour chacun dans des formes particulières, la piété, s'affaiblissant peu à peu, aurait fait place à l'indifférence. Car, si elle conservait quelque énergie, en se déterminant ainsi dans des formes diverses, qui paraîtraient sacrées à l'un et qui seraient pour les autres un objet de scandale, elle deviendrait évidemment une source d'inimitiés et de discordes, qu'aucune législation humaine ne pourrait réprimer. L'influence de la religion ne peut jamais se borner à l'individu : si elle n'unit pas les hommes entre eux, elle les divise. C'est donc un devoir pour chacun de s'associer à ses semblables pour l'institution d'un culte public : il y va de l'existence même de la société, puisqu'on ne peut établir de vrai lien social entre des hommes qui ne sont point unis par un lien de fraternité religieuse. Gibon.

DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS SES SEMBLABLES. — Pour reconnaître que les hommes sont liés les uns aux autres par des devoirs, il n'est point nécessaire de les considérer comme vivant en société. S'il en était ainsi, en effet, je serais dégagé de toute obligation à l'égard des hommes qui ne sont pas mes parents ou mes concitoyens. Or ma conscience me dit, au contraire, que tout homme, par cela seul qu'il est homme, est pour moi un être sacré, qui a des droits que je dois respecter, une destinée à laquelle je dois m'intéresser, comme il doit, lui aussi, s'intéresser à la mienne et en respecter l'accomplissement. Au-dessus des devoirs de l'homme en société, il y a donc des devoirs plus généraux, et ce sont ceux que nous avons surtout ici à considérer.

Ce n'est pas que nous admettions le moins du monde ce chimérique état de l'homme qu'on appelait, au XVIIIe siècle, l'état de nature : nous croyons la société aussi ancienne que l'homme lui-même, et nous disons avec Montesquieu : L'homme naît dans la société, et il y reste. Mais il n'en est pas moins possible et légitime de faire abstraction du lien social, et de considérer les hommes dans cet ordre de relations qui ne dépendent que de la communauté de leur nature. Les devoirs qui naissent des rapports particuliers que la société crée entre les hommes, viennent ensuite à s'ajouter à ces premiers devoirs généraux, mais sans les détruire; et c'est ainsi qu'on parvient à déterminer successivement ce vaste ensemble d'obligations qui se distinguent et se multiplient avec les relations des hommes, mais ne se confondent et ne se contredisent jamais. De là, dans le droit naturel (car on donne quelquefois ce nom à la morale), toutes ces branches diverses : droit politique, droit civil, droit domestique, droit des gens, lesquelles ont leurs analogues dans les institutions politiques, civiles, internationales des peuples.

Nous devons nous borner ici à cette branche du droit naturel, qu'on appelle droit de nature, et qui ne comprend que les devoirs généraux des hommes les uns envers les autres, des hommes, dis-je, considérés en tant

qu'hommes et abstraction faite des rapports de famille et de société. Toutefois, pour que cette partie de nos études, en restant circonscrite dans le cadre qui lui convient, ne soit pas trop incomplète, nous esquisserons aussi le droit politique; nous marquerons les devoirs réciproques les plus essentiels qui lient ensemble l'Etat et les citoyens.

Les devoirs de l'homme envers ses semblables, en général, sont compris dans ces deux formules : *N'empêche pas tes semblables d'aller à leur fin*, formule négative d'obligation stricte. *Aide tes semblables à aller à leur fin*, formule positive, d'obligation large ou imparfaite.

Il est aisé de rattacher ces deux formules aux principes généraux qui ont été établis dans la morale générale. Nous savons que tout être a une fin, et qu'il est bon pour tout être d'aller à sa fin : mais ce qui distingue l'homme des autres êtres, c'est que l'accomplissement de sa fin n'est pas seulement un fait, une loi, un bien; c'est un droit, un devoir, un bien moral. Dès lors, la fin de mes semblables, êtres libres et moraux comme moi, me devient respectable et sacrée comme la mienne propre, et il y aurait crime à y mettre obstacle. Ce n'est pas du reste qu'il faille croire que nous soyons affranchis de toute obligation à l'égard des êtres d'une autre espèce que la nôtre, à l'égard des animaux, par exemple; nous croyons au contraire qu'une morale complète devrait embrasser et régler cet ordre de relations, par conséquent, nous imposer des devoirs envers tous les êtres de la nature; mais il est incontestable que la qualité d'être libre et moral, dans l'homme, marque ses relations et ses obligations envers ses semblables d'un caractère qui n'appartient qu'à elles.

La conscience universelle a dès longtemps exprimé les principaux devoirs des hommes les uns à l'égard des autres par deux antiques maximes, que le christianisme a fait passer dans les mœurs des peuples modernes : *Ne fais point à autrui ce que tu ne voudrais pas qui fût fait à toi-même;* voilà la traduction expressive et populaire de notre formule négative, qui renferme tous les devoirs qu'on nomme proprement devoirs de respect ou de justice. *Fais pour autrui ce que tu voudrais qui fût fait à toi-même;* on reconnaît là notre seconde formule, celle qui est positive et qui comprend les devoirs d'amour ou de charité.

Justice et charité, tous les devoirs de l'homme envers ses semblables, sont renfermés dans ces deux vertus; il n'y a plus qu'à en développer successivement les applications.

La première évidemment et la plus essentielle, c'est le devoir de respecter la vie de ses semblables. *Tu ne tueras point*, dit le Décalogue, et la conscience universelle confirme cette haute prescription. Dans un seul cas, l'homicide a pu paraître légitime ou excusable; nous ne parlons pas du cas de défense personnelle, où il nous semble évident que celui qui porte atteinte à la vie d'autrui, perd tout droit au respect de la sienne; nous voulons parler du duel.

Pour apprécier le vrai caractère et la légitimité prétendue du duel, il est bon d'en éclaircir l'origine. Nous emprunterons ici à Montesquieu quelques passages de l'*Esprit des lois*.

La loi Salique (119) ne permettait point la preuve par le combat singulier; la loi des Ripuaires et presque toutes celles des peuples barbares la recevaient. Il me paraît que la loi du combat était une suite naturelle et le remède de la loi qui établissait les preuves négatives. Quand on faisait une demande, et qu'on voyait qu'elle allait être injustement éludée par un serment, que restait-il à un guerrier qui se voyait sur le point d'être confondu, qu'à demander raison du tort qu'on lui faisait et de l'offre même du parjure? La loi Salique, qui n'admettait point l'usage des preuves négatives, n'avait pas besoin de la preuve par le combat et ne la recevait pas; mais la loi des Ripuaires et celle des autres peuples barbares qui admettaient l'usage des preuves négatives furent forcées d'établir la preuve par le combat.

Je prie qu'on lise les deux fameuses dispositions de Gondebaud, roi de Bourgogne, sur cette matière; on verra qu'elles sont tirées de la nature de la chose. Il fallait, selon le langage des lois barbares, ôter le serment des mains d'un homme qui en voulait abuser ...

On sera étonné de voir que nos pères fissent ainsi dépendre l'honneur, la fortune, et la vie des citoyens, de choses qui étaient moins du ressort de la raison que du hasard; qu'ils employassent sans cesse des preuves qui ne prouvaient point, et qui n'étaient liées ni avec l'innocence, ni avec le crime.

Les Germains, qui n'avaient jamais été subjugués, jouissaient d'une indépendance extrême. Les familles se faisaient la guerre pour des meurtres, des vols, des injures. On modifia cette coutume en mettant ces guerres sous des règles; elles se firent par ordre et sous les yeux du magistrat : ce qui était préférable à une licence générale de se nuire.

Comme aujourd'hui les Turcs, dans les guerres civiles, regardent la première victoire comme un jugement de Dieu qui décide, ainsi les peuples germains, dans leurs affaires particulières, prenaient l'événement du combat pour un arrêt de la Providence, toujours attentive à punir le criminel ou l'usurpateur.

Tacite dit que, chez les Germains, lorsqu'une nation voulait entrer en guerre avec une autre, elle cherchait à faire quelque pri-

(119) Cette loi portait que celui contre qui on formait une demande ou une accusation, pourrait se justifier en jurant avec un certain nombre de témoins qu'il n'avait point fait ce qu'on lui imputait. Le nombre des témoins qui devaient jurer augmentait selon l'importance de la chose, il allait quelquefois jusqu'à soixante-douze. — *Voy.* Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. xxviii, chap. 13.)

sonnier qui pût combattre avec un des siens; et qu'on jugeait par l'événement de ce combat, du succès de la guerre. Des peuples qui croyaient que le combat singulier réglerait les affaires publiques, pouvaient bien penser qu'il pourrait encore régler les différends des particuliers.

La preuve par le combat singulier avait quelque raison fondée sur l'expérience. Dans une nation uniquement guerrière, la poltronnerie suppose d'autres vices : elle prouve qu'on a résisté à l'éducation qu'on a reçue, et que l'on n'a pas été sensible à l'honneur, ni conduit par les principes qui ont gouverné les autres hommes; elle fait voir qu'on ne craint point leur mépris, et qu'on ne fait point de cas de leur estime : pour peu qu'on soit bien né, on n'y manquera pas ordinairement de l'adresse qui doit s'allier avec la force, ni de la force qui doit concourir avec le courage; parce que faisant cas de l'honneur, on se sera toute sa vie exercé à des choses sans lesquelles on ne peut l'obtenir. De plus, dans une nation guerrière où la force, le courage et la prouesse sont en honneur, les crimes véritablement odieux sont ceux qui naissent de la fourberie, de la finesse et de la ruse, c'est-à-dire de la poltronnerie...

Je dis donc que dans les circonstances du temps, où la preuve par le combat, et la preuve par le fer chaud et l'eau bouillante (*Esprit des lois*, liv. xx, chap. 16), furent en usage, il y eut un tel accord de ces lois avec les mœurs, que ces lois produisirent moins d'injustices qu'elles ne furent injustes; que les effets furent plus innocents que leurs causes; qu'elles choquèrent plus l'équité qu'elles n'en violèrent les droits; qu'elles furent plus déraisonnables que tyranniques.

Déjà je vois naître et se former les articles particuliers de notre point d'honneur. L'accusateur commençait par déclarer devant le juge qu'un tel avait commis une telle action, et celui-ci répondait qu'il en avait menti; sur cela le juge ordonnait le duel. La maxime s'établit donc que lorsqu'on avait reçu un démenti, il fallait se battre.

Quand un homme avait déclaré qu'il combattrait, il ne pouvait plus s'en départir; et s'il le faisait, il était condamné à une peine. De là, il suivit cette règle que, quand un homme s'était engagé par sa parole, l'honneur ne lui permettait plus de la rétracter.

Les gentilshommes se battaient entre eux à cheval et avec leurs armes, et les vilains se battaient à pied et avec le bâton. De là, il suivit que le bâton était l'instrument des outrages, parce qu'un homme qui en avait été battu avait été traité comme un vilain.

Il n'y avait que les vilains qui combattissent à visage découvert; ainsi, il n'y avait qu'eux qui pussent recevoir des coups sur la face. Un soufflet devint une injure qui devait être lavée par le sang, parce qu'un homme qui l'avait reçu avait été traité comme un vilain.

Disons donc que nos pères étaient extrêmement sensibles aux affronts; mais que les affronts d'une espèce particulière, de recevoir des coups d'un certain instrument sur une certaine partie du corps, et donnés d'une certaine manière, ne leur étaient pas encore connus. Tout cela était compris dans l'affront d'être battu; et dans ce cas, la grandeur des excès faisait la grandeur des outrages. (*Ibid.*, chap. 14, 17, 20.)

Nous tirerons deux conclusions importantes de cette ingénieuse et savante explication du duel : la première, c'est que le duel est une coutume toute moderne et tout européenne, parfaitement inconnue à l'antiquité et au plus grand nombre des peuples civilisés. Or le caractère d'un droit véritable, nous l'avons vu, c'est l'universalité, critérium infaillible des actions morales. Comment donc verrait-on l'exercice légitime d'un droit naturel dans une coutume locale et barbare, qui eût certainement paru extravagante et féroce aux nations les plus éclairées de l'antiquité ? Notre seconde conclusion, c'est que de toutes les raisons dont se sert si ingénieusement Montesquieu pour justifier, ou plutôt pour expliquer le duel, à titre d'institution judiciaire d'un temps de violence et de barbarie, il n'en est aucune qui soit applicable aux temps modernes; de sorte que ces mêmes raisons qui font comprendre l'usage du duel aux premiers siècles de notre histoire, ont aussi l'avantage de montrer tout ce qu'il a aujourd'hui d'artificiel et de profondément contraire à nos lumières et à nos mœurs.

Si nous considérons maintenant la question du duel en elle-même, il nous suffira de rappeler l'éloquente réfutation de Rousseau, à laquelle nous n'ajouterons qu'un très-petit nombre de remarques:

Vous souvient-il d'une distinction que vous me fîtes autrefois, dans une occasion importante, entre l'honneur réel et l'honneur apparent? Dans laquelle des deux classes mettrons-nous celui dont il s'agit aujourd'hui? Pour moi, je ne vois pas comment cela peut même faire une question. Qu'y a-t-il de commun entre la gloire d'égorger un homme et le témoignage d'une âme droite, et quelle prise peut avoir une vaine opinion d'autrui sur l'honneur véritable, dont toutes les racines sont au fond du cœur? Quoi! les vertus qu'on a réellement périssent-elles sous les mensonges d'un calomniateur? Les injures d'un homme ivre prouvent-elles qu'on les mérite, et l'honneur du sage serait-il à la merci du premier brutal qu'il peut rencontrer? Me direz-vous qu'un duel témoigne qu'on a du cœur, et que cela suffit pour effacer la honte ou le reproche de tous les autres vices? Je vous demanderai quel honneur peut dicter une pareille décision, et quelle raison peut la justifier? A ce compte un fripon n'a qu'à se battre pour cesser d'être un fripon; les discours d'un menteur deviennent des vérités, sitôt qu'ils sont soutenus à la pointe de l'épée; et si l'on vous accusait d'avoir tué un homme, vous en iriez tuer un second pour prouver que cela n'est pas vrai.

Ainsi vertu, vice, honneur, infamie, vérité, mensonge, tout peut tirer son être de l'événement d'un combat; une salle d'armes est le siége de toute justice ; il n'y a d'autre droit que la force, d'autre raison que le meurtre; toute la réparation due à ceux qu'on outrage est de les tuer, et toute offense est également bien lavée dans le sang de l'offenseur ou de l'offensé? Dites, si les loups savaient raisonner, auraient-ils d'autres maximes...

Quand il serait vrai qu'on se fait mépriser en refusant de se battre, quel mépris est le plus à craindre, celui des autres en faisant bien, ou le sien propre en faisant mal? Croyez-moi, celui qui s'estime véritablement lui-même est peu sensible à l'injuste mépris d'autrui, et ne craint que d'en être digne : car le bon et l'honnête ne dépendent point du jugement des hommes, mais de la nature des choses ; et quand toute la terre approuverait l'action que vous allez faire, elle n'en serait pas moins honteuse. Mais il est faux qu'à s'en abstenir par vertu l'on se fasse mépriser. L'homme droit dont toute la vie est sans tache et qui ne donna jamais aucun signe de lâcheté, refusera de souiller sa main d'un homicide et n'en sera que plus honoré. Toujours prêt à servir la patrie, à protéger le faible, à remplir les devoirs les plus dangereux et à défendre en toute rencontre juste et honnête ce qui lui est cher au prix de son sang, il met dans ses démarches cette inébranlable fermeté qu'on n'a point sans le vrai courage. Dans la sécurité de sa conscience, il marche la tête levée, il ne fuit ni ne cherche son ennemi. On voit aisément qu'il craint moins de mourir que de mal faire, et qu'il redoute le crime et non le péril. Si les vils préjugés s'élèvent un instant contre lui, tous les jours de son honorable vie sont autant de témoins qui les récusent, et dans une conduite si bien liée on juge d'une action sur toutes les autres.

Nous résumerons en quelques mots les arguments que Montesquieu et Rousseau viennent de nous fournir. Dans tout duel, il y a un offenseur et un offensé. Or, en ce qui touche l'offenseur, il est évident que pour quiconque a porté atteinte à la réputation, à la fortune, à la personne d'autrui, le devoir, c'est de réparer ses torts. Offrir le duel ou l'accepter, c'est un déni de justice et une brutale dérision. La situation de l'offensé est sans doute beaucoup plus excusable, mais aux yeux d'une morale sévère, elle ne peut se justifier. Car, premièrement, l'offensé est le plus mauvais appréciateur qui se puisse imaginer de la juste réparation qui lui est due, étant à la fois juge et partie. Secondement, il porte atteinte au principe même de toute société régulière, savoir, que nul ne se fait justice à soi-même. Troisièmement enfin, il s'arroge le droit, visiblement exorbitant et monstrueux, de prononcer et d'exécuter une sentence de mort contre un de ses semblables, alors que la société, après avoir entouré le pouvoir judiciaire de toutes les garanties possibles d'impartialité et d'équité, hésite encore pour infliger la peine capitale aux plus coupables attentats.

Nous venons d'exposer avec étendue le plus essentiel des devoirs de justice; nous n'insisterons pas sur les autres. Rien de plus aisé que de les déduire de notre formule générale. Le même principe, en effet, qui nous impose le respect de la vie d'autrui, nous oblige à respecter la propriété, la réputation, la bonne foi de nos semblables, à garder nos promesses, à nous interdire le mensonge, qui est tout ensemble un crime contre nous-mêmes et une atteinte aux autres hommes. Sans développer ces indications générales, arrivons aux devoirs de charité.

La charité est à la fois un sentiment et un devoir. Si sublime que soit le sentiment de la charité, nous retrouvons ici, comme dans toute la morale, la subordination nécessaire des instincts du cœur aux règles de la raison. L'amour m'intéresse à la destinée de mes semblables ; il me fait souffrir de leurs peines et jouir de leur bonheur; mais l'amour ne parle pas à tous les cœurs un aussi puissant langage; dans les âmes les plus héroïques, il a ses langueurs après ses transports, ses alternatives d'effusion et de sécheresse, ses caprices, ses misères de toute sorte. La raison au contraire marque à tous les êtres intelligents et libres la même loi ; elle rattache à leurs yeux la fin de tous leurs semblables à cette fin universelle vers laquelle ils doivent conspirer en commun, savoir : le bien absolu, l'ordre. Après avoir constaté dans la charité la différence du sentiment et de la vertu, la subordination de celui-là à celle-ci, signalons leur belle harmonie. La raison m'ordonne de concourir à la fin de mes semblables; pourquoi cela? parce que cette fin est un élément de l'ordre universel, et, à ce titre, aussi sacrée pour moi que la mienne propre. En même temps que la raison impose cette loi à ma volonté, les plus puissants instincts de mon cœur en viennent seconder l'effet, en rendant le bonheur d'autrui nécessaire à mon propre bonheur. Or, comme le bonheur est pour chaque être dans l'accomplissement de sa fin, on voit que la raison et la sensibilité en paraissant se proposer différents objets, concourent en réalité au même résultat. La raison rattache ma fin à celle de mes semblables, et toutes deux à l'ordre universel; l'amour identifie mon bonheur avec celui des êtres que j'aime, et unit toutes les créatures aimantes des liens d'une même chaîne qui les rattache à l'être aimable par excellence, foyer suprême de l'amour et source éternelle du bonheur.

Nous avons déjà vu que tous les devoirs de charité sont compris dans cette formule générale : Aide tes semblables à accomplir leur fin, ou plus simplement : Fais pour autrui ce que tu voudrais qui fût fait pour toi-même. Il est impossible et inutile de déterminer, avec précision, les applications

de cette formule ; l'obligation, attachée aux devoirs de charité, est nécessairement vague par sa nature ; et, tout en restant universelle et inviolable, elle admet pourtant des degrés qui varient avec la condition, la puissance, les moyens d'action des individus. Nous nous bornerons ici à recueillir dans Puffendorf (*Des devoirs de l'homme et du citoyen*, chap. 6-9) quelques indications essentielles :

1° Les seuls bienfaits véritables sont les bienfaits désintéressés. 2° Les bienfaits qui peuvent devenir nuisibles à l'obligé sont défendus par la charité bien entendue ; car, avant de faire du bien à son semblable, on doit d'abord songer à ne pas lui faire du mal. 3° Il faut mettre de la mesure dans la charité, et ne pas être bienfaisant au point de se nuire essentiellement à soi-même ; car il serait déraisonnable de manquer à sa destinée propre pour concourir à la destinée d'autrui. 4° Il faut mettre du choix dans ses bienfaits. Nos bienfaiteurs y ont les premiers droits ; puis nos parents en tant que parents, puis nos amis, nos compatriotes, etc. 5° En thèse générale, il faut subordonner les devoirs de charité à l'accomplissement des devoirs de justice, l'obligation imposée par ceux-ci étant stricte. 6° Les lois sociales veillent avant tout à l'infraction des devoirs de justice, et avec raison, parce qu'il y va de la sûreté et de la vie même des personnes. Si le législateur intervenait pour l'accomplissement des devoirs de charité, outre que cette vertu perdrait alors son plus beau caractère, qui est dans son parfait désintéressement, il faudrait multiplier les lois à l'infini et tyranniser les affections et les consciences. Il est infiniment plus sage de laisser à la religion, à la philosophie, aux mœurs, le soin de suppléer au défaut nécessaire de toute législation.

Nous terminerons l'exposition des devoirs de l'homme envers ses semblables en posant quelques principes touchant les relations générales que crée entre les hommes l'existence de la société, et en indiquant les devoirs les plus essentiels qui en résultent, pour l'Etat à l'égard des citoyens, et pour les citoyens à l'égard de l'Etat.

Recherchons premièrement quels sont les éléments constitutifs de l'Etat. L'Etat, c'est l'ensemble des pouvoirs publics de la société. Or, ce qui constitue la société, c'est la loi. L'Etat comprend donc nécessairement un pouvoir chargé de faire la loi, c'est le pouvoir législatif ; et un pouvoir chargé de donner force à la loi, c'est le pouvoir exécutif. Entre ces deux pouvoirs, il en faut un troisième pour interpréter la loi et l'appliquer aux cas particuliers, c'est le pouvoir judiciaire.

Quand ces trois pouvoirs sont dans une seule main, l'Etat est monarchique ; dans les mains d'une certaine classe de citoyens, il est aristocratique ; dans les mains de tous les citoyens, démocratique. Montesquieu (*Esprit des lois*, liv. II, chap. 1) admet aussi trois formes élémentaires de gouvernement ; mais il les qualifie et les détermine d'une autre manière. Suivant lui, ces gouvernements élémentaires sont le despotique, le monarchique et le républicain ; celui-ci embrassant l'aristocratie et la démocratie. Nous ne pouvons adhérer au sentiment de Montesquieu par les deux raisons suivantes : d'abord, le despotisme est la corruption de la monarchie plutôt qu'un gouvernement normal ; de plus, l'aristocratie et la démocratie sont évidemment des formes de gouvernement aussi distinctes l'une de l'autre que la monarchie et le despotisme. L'auteur de l'*Esprit des lois* reconnaît lui-même (liv. II, chap. 11-14) que l'Etat monarchique recèle un germe de corruption et incline fatalement au despotisme, tout comme l'Etat aristocratique à l'oligarchie, et l'Etat démocratique à la démagogie. C'est nous fournir le principe d'une théorie plus exacte que la sienne.

Les formes élémentaires de gouvernement que nous venons d'indiquer peuvent se combiner en des proportions très-diverses, et donner ainsi naissance à une foule de gouvernements mixtes qui tirent leur caractère de celui des trois éléments qui prédomine dans le mélange. Le but essentiel, l'idéal suprême du gouvernement représentatif, qui est celui des peuples les plus civilisés de l'Europe, c'est d'obvier à cette pente naturelle qui porte les gouvernements simples à se corrompre par leurs excès, et de créer une combinaison savante où l'élément monarchique, l'élément aristocratique et l'élément démocratique, unis et réconciliés, se tempèrent et se conservent l'un par l'autre.

L'analyse que nous venons de faire des éléments de l'Etat, nous y a montré, en quelque sorte, trois personnes publiques : le législateur, le magistrat et le juge. Indiquons d'abord les devoirs du législateur :

1° Le but de la loi étant de réaliser dans la société, au moins en partie, l'ordre moral, le premier devoir du législateur, c'est de composer les lois écrites sur le modèle éternel de la loi naturelle. 2° La loi, une fois déterminée, il faut lui donner une sanction ; or cette sanction doit avoir deux caractères : l'universalité et la proportion. C'est une des recherches les plus vastes, les plus difficiles et les plus nécessaires que celle des règles de la pénalité sociale. Posons du moins, avec Montesquieu (*Ibid.*, lib. VI, chap. 11-16), ces deux principes : que la justice des peines, plus que leur sévérité, fait la force de la loi ; et qu'en général, les peines morales sont plus utiles que les peines physiques à l'amélioration du coupable, laquelle est, sans contredit, un des principaux objets que le législateur se doive proposer. 3° Cette règle générale, que l'ignorance de la loi ne justifie pas le coupable, étant nécessaire pour assurer l'exécution de la justice, il s'ensuit qu'un des devoirs du législateur est de rédiger la loi avec clarté et simplicité, afin qu'elle puisse

pénétrer dans toutes les classes de la société. 4° Enfin, c'est encore un devoir fondamental du législateur de faire comprendre le but et l'esprit de la loi par un exposé des motifs. Outre qu'il fournit ainsi au magistrat un moyen indispensable d'interpréter fidèlement la loi, il donne à la loi elle-même son vrai caractère, en la faisant accepter comme un devoir à l'intelligence, au lieu de l'imposer seulement comme une force à la volonté.

Passons aux devoirs des magistrats, en désignant, sous ce nom, les organes du pouvoir exécutif comme ceux du pouvoir judiciaire : 1° C'est un devoir impérieux pour les magistrats de connaître parfaitement et de méditer sans cesse les lois et les règlements qu'ils sont chargés d'appliquer. 2° Ils doivent, dans toutes leurs décisions, faire taire leurs opinions personnelles pour ne suivre que l'esprit de la loi. Autrement, ils se feraient législateurs, usurpant ainsi un pouvoir qui ne leur appartient pas, et renversant la barrière nécessaire qui doit séparer les pouvoirs dans un Etat bien réglé. 3° Si les magistrats ne peuvent appliquer la loi en sûreté de conscience, leur devoir est de s'abstenir. 4° Ce n'est que dans les cas où la loi est muette que la conscience des magistrats y doit suppléer. 5° Toute partialité, toute acception de personnes est évidemment un crime de la part des magistrats.

Il nous reste à déterminer les devoirs des citoyens envers l'Etat. On peut les réduire à deux : le respect et l'obéissance.

Il est aisé de concevoir que tout pouvoir public de l'Etat a droit au respect des citoyens, comme représentant la loi, c'est-à-dire la justice même et l'ordre moral. Mais un des problèmes les plus délicats de la morale, c'est de déterminer, en certaines circonstances, les limites de l'obéissance due aux magistrats.

Un premier cas se résout toutefois avec facilité : si le magistrat se met en opposition avec la loi, il est clair qu'il perd tout droit à l'obéissance; car, quel est le fondement de son autorité? c'est la loi. Et quel est l'objet de la fonction dont il est investi? l'exécution de la loi. Si donc il ne commande pas au nom de la loi, il ne parle plus qu'au nom de sa volonté particulière ou de son caprice, il n'est plus magistrat, il n'a plus aucune autorité légitime.

Voici un second cas, celui où le magistrat commande, non à l'encontre de la loi, mais dans le silence de la loi. Nul doute que s'il commande une chose injuste en soi, ou seulement préjudiciable à l'intérêt du citoyen, le droit de celui-ci ne soit de résister. Et déjà toutefois les limites de la désobéissance légitime se resserrent. Mais le cas véritablement difficile, c'est celui où le magistrat commande régulièrement au nom d'une loi injuste. Quel est alors le devoir du citoyen, et quel est son droit?

On a justement distingué deux sortes de désobéissance : la désobéissance passive, qui consiste à s'abstenir purement et simplement de l'action prescrite, en courbant la tête sous la sanction de la loi; la seconde est la désobéissance active, c'est-à-dire l'insurrection. Dans le cas dont il s'agit, nous ne pensons pas qu'on puisse contester que la désobéissance passive soit un droit et même un devoir; c'est le sens de cette maxime dont on a tant abusé, mais qui reste en soi juste et sacrée : Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. En d'autres termes, entre la justice éternelle et celle qui passe, quand il y a opposition, le choix de l'homme de bien ne saurait être douteux. Les plus cruels tourments, la prison, la mort même, ne peuvent arrêter ici celui qui a pris pour règle de sa vie de préférer la justice à tout le reste. Quant à la désobeissance active, les terribles abus qu'elle a entraînés à toutes les époques de l'histoire, sont sans doute une grande leçon pour les individus et pour les peuples. Et, certes, si un certain fanatisme s'est servi de cette maxime, Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes, pour couvrir mille actes impies, qui ne sait combien de violences et de désordres ont été mis sous la protection de cette autre maxime, invoquée par un autre fanatisme, non moins dangereux que le premier : L'insurrection est le plus saint des devoirs? Toutefois, l'amour le plus légitime de l'ordre et de la paix ne saurait faire oublier qu'il est des moments dans la vie des peuples, moments terribles et solennels dont nulle intelligence d'homme n'a le secret, où un irrésistible instinct soulève une nation entière contre un pouvoir usurpé, et où la Providence elle-même semble déchaîner la force populaire pour exécuter ses arrêts.

DEVOIRS de l'Etat à l'égard des citoyens. *Voy.* DEVOIRS DE L'HOMME envers ses semblables.

DIEU, PREUVES DE SON EXISTENCE. Des philosophes chrétiens, des philosophes dignes de tous nos égards, ont pensé que la raison ne pouvait arriver à la connaissance de Dieu, et que cette connaissance était un objet de foi. Il nous semble qu'il y a ici un malentendu. Ces philosophes veulent-ils dire que l'idée de la connaissance de Dieu n'est induite d'aucun fait antérieur? Veulent-ils dire que nous n'induisons pas l'infini du fini? que s'il n'y avait dans l'intelligence humaine que la notion du fini, la notion du moi et celle du monde, jamais nous ne pourrions nous élever à l'idée de l'infini, à l'idée de Dieu? Nous sommes de leur avis. Oui, l'idée de Dieu ou de l'infini est tout à fait primitive dans la raison humaine; elle est un de ses éléments intégrants; elle a été donnée à la raison par la révélation primitive et naturelle qui l'a constituée. Cette idée, comme toutes les autres, ne se développe pas dans l'homme sans le secours de l'action sociale, sans l'excitation de l'enseignement et de la parole. Sur tous ces points, nous sommes d'accord avec ces philosophes. Quand ils ajoutent que, pour arriver à une connaissance de

Dieu aussi complète que le comportent nos facultés dans leur état présent, la révélation chrétienne est nécessaire ; que l'homme, privé de cette révélation, ou dédaignant son secours, tombe dans les plus graves erreurs sur la nature divine, ils énoncent encore d'incontestables vérités.

Mais si on prétend que l'homme dont la raison est développée, l'homme en rapport avec la société humaine et chrétienne, possédant les idées, se servant du langage, ne peut pas se prouver Dieu ; nous nous séparons de ces philosophes, et nous nous rangeons du côté de l'immense majorité des Pères, des docteurs, des philosophes chrétiens qui tous ont cru qu'on pouvait prouver Dieu, et qui tous se sont appliqués à la démonstration de son existence et de ses perfections.

Je sais bien, et je le répète à dessein, je sais bien que si nous n'avions pas antérieurement, et par une communication divine, l'idée de Dieu, toutes ces démonstrations ne nous la donneraient pas. Non, il n'y a pas dans la raison humaine de principe qui contienne l'infini, autre que l'infini lui-même. L'infini n'est pas contenu dans l'idée du moi, dans l'idée du monde, comme toutes les propriétés du triangle et du cercle sont contenues dans l'idée du triangle et dans celle du cercle. Qui pourrait imaginer une pareille absurdité ?

L'idée de Dieu est antérieure à toutes les démonstrations, et supposée dans toutes ; et ces démonstrations n'en sont pas moins puissantes. Elles ne sont point inductives, il est vrai ; car, nous venons de le remarquer, l'infini ne pouvant être contenu que dans lui-même ne peut être induit de rien. Pour être déductives, ces démonstrations ne perdent rien de leur force. En effet, je vois clairement que l'idée de Dieu, ou de l'infini, déposée dans mon intelligence, implique toute la réalité possible et concevable ; je vois clairement que cette idée ne convient ni au moi ni au monde, et que, par conséquent, elle prouve l'existence et la réalité d'un Dieu, distinct du monde et cause du monde. C'est là le fond de toutes les démonstrations de l'existence de Dieu, comme nous le verrons.

Quoique, pour un esprit vraiment philosophique, cette priorité, cette certitude de l'idée de Dieu soient entièrement claires ; quoique Dieu soit la plus claire et la plus certaine de toutes les vérités ; quoiqu'il soit très-vrai de dire, dans un sens, que tant que nous ne connaissons pas Dieu, nous n'avons pas le droit de rien affirmer : s'il se rencontre de ces esprits débiles et malades qui croient leur propre existence, l'existence du monde, plus certaines que l'existence de Dieu, pourquoi ne se servirait-on pas de ces vérités qu'ils admettent pour les élever jusqu'à la connaissance de Dieu? Pourquoi ne leur prouverait-on pas que ce moi et ce monde, dont ils se croient si certains, ne sont concevables et admissibles qu'autant qu'il y a un Dieu, cause suprême et de ce monde et de ce moi ? Ce procédé est très-légitime, et il repose sur ce principe consolant, qu'il est toujours possible de reconstruire, avec les plus petits de ses débris, tout l'édifice de la vérité et de la conscience, et que, par conséquent, il ne faut jamais désespérer de nos frères.

Il est un grand nom dans le langage humain ; ce nom, le premier son de l'âme, la première expression de la raison, répété par tous les échos des âges, sur tous les points de l'espace et du temps, a toujours retenti au fond de la conscience humaine. Ce mot, image de la plus magnifique idée de l'intelligence humaine, toujours transmis par la tradition, a le pouvoir d'exciter, d'éveiller l'idée latente au fond de la conscience : ou plutôt aussitôt que le son a ébranlé l'organe extérieur de l'audition et qu'il a été perçu par l'âme, aussitôt un rayon de l'éternelle vérité frappe celle-ci, la pénètre et fait luire au milieu de ses ténèbres cette grande lumière de l'idée divine. Quand ma bouche prononce le nom de Dieu, vous vous représentez aussitôt l'Etre éternel, infini, immuable, se suffisant pleinement à lui-même ; souverainement intelligent, sage et bon, cause suprême et fin dernière de tout ce qui est. Et avec quelle facilité cette idée ne s'empare-t-elle pas de votre raison? C'est à la fois la plus sublime et la plus simple ; c'est l'idée qui se trouve dans l'intelligence du pâtre comme dans celle du philosophe ; c'est l'idée que l'enfance reçoit avec une merveilleuse docilité dès qu'elle est capable de raison, et que l'âge mûr médite sans pouvoir l'épuiser. Cette idée est le fond de la raison humaine, sans elle il n'y a pas de raison ; sans elle nous ne pouvons rien concevoir ; sans elle nous ne pouvons penser, nous ne pouvons parler ; en la niant, nous l'affirmons. Toutes nos notions de vérité, de bonté, de beauté reposent sur elle, nous mènent à elle. Cette idée est la lumière de l'âme, l'air qu'elle respire, la vie qui circule en elle et l'anime.

§ I. — Première proposition : *Il existe un être éternel et nécessaire.*

Dire qu'un être est contingent, c'est dire que, considéré en soi, il pourrait ne pas exister. L'être qui, pris en soi, peut être conçu non existant, n'a pas en soi la raison de son existence. Cette raison est donc hors de lui, et par conséquent tout être contingent est le produit d'une cause étrangère. Dire qu'un être existe nécessairement, c'est dire qu'il implique contradiction dans les termes de le concevoir non existant. Il suit de là qu'un être nécessaire n'a pas commencé et ne peut finir. Il n'a pas commencé, puisque tout ce qui commence dépend d'une cause externe, et que tout être dépendant peut être conçu non existant sans absurdité ; il ne peut finir, puisque la cause qui l'anéantirait aurait pu l'empêcher d'être. En outre, tout être supposé nécessaire étant tel, qu'il est absolument impossible de le concevoir non existant, pour prouver qu'il existe un être nécessaire, il

suffit de démontrer que cela est possible. Car, s'il n'existait pas d'être nécessaire, il serait aussi absurde d'en supposer un, que de concevoir un cercle dont les rayons seraient inégaux.

Il est facile maintenant d'établir la vérité de notre première proposition. Je dis d'abord que quelque chose a existé de toute éternité. En effet, supposez que la totalité des êtres ait commencé d'exister : comment expliquerez-vous leur existence ? Vous ne pourrez dire qu'ils se sont produits eux-mêmes. Une telle assertion serait dénuée de sens. On ne saurait imaginer que les choses tirent d'elles-mêmes l'existence qu'elles n'ont pas encore. Vous ne pourrez dire que les êtres ont été produits, puisque vous ne laissez rien d'existant avant eux. Enfin, vous ne pourrez dire qu'ils existent nécessairement, puisqu'il n'y en a pas un seul qui ait toujours existé. Ainsi, dans l'hypothèse que nous examinons, les êtres ne seraient ni nécessaires, ni contingents : ils ne seraient pas nécessaires, puisqu'ils auraient tous commencé; ils ne seraient pas contingents, puisqu'ils n'auraient pas été produits par une cause étrangère. Il y a donc contradiction à supposer que tous les êtres sans exception aient commencé d'exister, et par conséquent il est démontré que, dans la série totale des êtres, il y en a au moins un qui est éternel.

Puisque quelque chose a existé de toute éternité, il faut, ou que tous les êtres soient à l'infini dépendants les uns des autres, qu'ils aient tous été produits les uns par les autres dans un progrès à l'infini, ou qu'il en existe au moins un qui, sans avoir été produit lui-même, ait produit tous les autres et soit l'origine ou la cause de toutes les existences. La première de ces deux suppositions est contradictoire dans les termes. Si tous les êtres se sont produits les uns les autres, il n'y a pas dans toute la collection un seul membre qui soit indépendant, qui n'ait été produit par une cause étrangère. Mais, si chaque être a été produit, est un effet, il en est évidemment de même de la totalité. Or il est impossible que la totalité des êtres soit un effet. Car elle existerait sans cause externe (cela résulte de la supposition même), sans cause interne, puisqu'elle serait éternelle sans être nécessaire. Il faut donc qu'il existe au moins un être indépendant de tous les autres, un être qui n'ait pas été produit et qui soit éternel. Or, dire qu'un être n'a pas commencé, et qu'il n'a pas été produit, c'est dire qu'il existe nécessairement, qu'il serait contradictoire de le supposer non existant. Il est donc évident qu'il existe au moins un être nécessaire, c'est-à-dire un être qui a en soi la raison de son existence et que notre raison ne peut nier sans absurdité.

J'ai dit que, pour admettre la réalité d'une substance nécessaire, c'est assez d'en concevoir positivement la possibilité. Or, quand on voit l'esprit humain opposer partout et toujours le nécessaire au contingent, ne faut-il pas nier toute certitude pour oser soutenir qu'il est impossible qu'il y ait un être nécessaire ? Y a-t-il un seul homme au monde qui pousse la folie jusqu'à prétendre qu'on ne sait, ni s'il peut exister une puissance nécessaire, ni s'il peut exister quelque chose qui soit nécessairement immense et éternel ? Nous ne pourrions avoir sur ce point d'autres adversaires que les sceptiques. Car les athées même ne rejettent pas l'idée d'un être nécessaire : ils ne la combattent que dans ses applications religieuses. Quand, pour prouver l'existence de Dieu, on leur fait remarquer que tous les êtres particuliers qui peuplent cet univers sont contingents; que les grandes masses même ne se manifestent pas à nous avec un caractère de nécessité absolue; qu'il n'y aurait rien d'absurde à supposer que les combinaisons qui ont formé la terre et les autres planètes eussent été différentes, et que, tout étant contingent dans le monde, il faut admettre hors du monde une cause éternelle et incréée, de qui tout dépend; quand on ajoute que cette cause est intelligente et qu'elle a droit à nos hommages, que répondent-ils ? Les a-t-on jamais vus prétendre qu'il est possible qu'il n'y ait dans l'univers que des êtres contingents ? Je ne connais pas d'athée qui pousse à ce point la maladresse et l'absurdité. Ils font tous la même réponse : « Oui, disent-ils, tout est contingent dans l'univers, tout, hors la matière même. La matière, voilà le seul être nécessaire dont l'existence soit démontrée. La matière seule suffit pour rendre raison de tout. » Faisons voir que l'existence de la matière ne suffit pas pour rendre raison de tous les phénomènes physiques, intellectuels et moraux, dont ce monde nous offre le spectacle.

§ II. — Deuxième proposition : *Il existe un être nécessaire, distinct de la matière, et dont la puissance a créé ou ordonné le monde.*

Nous développerons en faveur de cette proposition deux preuves *a posteriori* : l'une sera déduite de l'existence des animaux et des végétaux; l'autre, de l'origine du mouvement.

1° Les animaux et les végétaux forment une série successive de générations, dont l'origine première se perd dans la nuit des temps. En partant du présent pour remonter dans le passé, pourrait-on trouver un premier terme à cette série, ou faut-il croire qu'elle s'étend à l'infini sans jamais s'épuiser ? Il n'est pas nécessaire d'examiner cette question. Quel que soit le nombre des générations écoulées, il est facile de prouver que leur série a un premier terme dans le passé. La génération actuelle est contingente, puisqu'elle a commencé : chacune des générations passées offre le même caractère de contingence, puisqu'elle a cessé d'être. Mais, si chacune des générations est contingente, est un effet, il en est de même de leur ensemble. Supposez un moment que cet ensemble forme un nombre

fini, on n'hésitera pas à déclarer qu'il faut lui chercher une cause extérieure. Or, n'est-il pas évident que notre raisonnement nous soumet dans tous les cas à la même nécessité, et qu'on ne gagnerait rien à supposer que la quantité des générations écoulées est infinie? Aucune d'elles n'existant par soi, leur collection n'a pas de raison interne d'existence. Il faut donc que cette collection ait été produite par une cause étrangère; autrement on serait obligé d'admettre qu'elle est contingente et nécessaire tout à la fois, qu'elle a été et qu'elle n'a pas été produite : ce qui est une contradiction manifeste. Mais puisque les générations se succèdent dans le temps, la cause première dont elles dépendent ne les a pas toutes créées du même coup : elle n'en a formé immédiatement qu'une seule qui est la première; et, celle-ci étant posée, l'existence des autres est expliquée : chacune d'elles dépend immédiatement de la précédente, et médiatement de la cause première.

Or, quelle est la cause première et externe qui a donné l'être aux premiers hommes, aux premiers types d'animaux et de végétaux? Faut-il croire, avec les athées, que la matière développant de toute éternité une énergie spontanée, a seule produit tant d'organisations diverses, dont les éléments sont si admirablement combinés? Pour ne parler que de l'homme en particulier, est-ce la matière aveugle qui a créé l'intelligence? Nous avons contre cette dernière supposition toutes les preuves qui établissent la distinction réelle de l'âme et du corps; et la distinction de l'âme et du corps étant admise, on ne peut expliquer leur union sans soumettre ces deux substances à l'action d'un troisième être, dont le pouvoir supérieur a établi entre elles la dépendance réciproque et mystérieuse que la raison des philosophes n'a jamais pu comprendre. D'ailleurs, quand on pourrait présumer sans absurdité que la pensée est un résultat de l'organisation, le mécanisme précis qui lui donnerait naissance est si délicat et si compliqué; pour une combinaison qui produirait dans les corps la faculté de penser, il en est une si prodigieuse quantité qui les laisserait dans leur état d'insensibilité primitive, qu'en vérité le hasard serait un grand maître s'il avait pu élever avec tant de précision la matière au degré d'organisation qui la rendrait capable de vie, de sentiment et de pensée! Si l'on eût dit à Rousseau que des caractères d'imprimerie, jetés au hasard, ont produit l'*Iliade* ou l'*Enéide*, « il n'aurait pas daigné faire un pas pour vérifier le mensonge. » Je n'accorde pas plus de confiance à l'hypothèse d'un pouvoir matériel, créateur de l'intelligence : le bon sens ne se prête pas plus à cette supposition qu'à celle du fait étrange dont le philosophe de Genève rejetait sans examen la possibilité.

Observez maintenant, dans le monde physique, les lois qui président à la formation des êtres; il vous sera facile de vous convaincre que la matière est par essence incapable de créer l'organisation et la vie. Quoique la Providence semble avoir voulu nous cacher la limite précise qui sépare les différents règnes de la nature, pourtant cette limite existe : jamais une matière inerte ne deviendra une matière animée; et, quand il serait vrai que quelques chétifs insectes, à peine perceptibles pour nos sens, aient dû leur origine à une fermentation matérielle, on serait toujours obligé de nous accorder que, pour l'homme et pour les principales espèces d'animaux, il n'y a pas de génération spontanée. Si, en effet, depuis plusieurs milliers d'années, la vie seule a le pouvoir d'engendrer la vie, si jamais on n'a vu sortir du sein de la terre, je ne dirai pas un homme, mais l'ébauche même la plus incomplète et la plus grossière d'un animal, la matière n'est-elle pas convaincue d'impuissance? Certains athées ont essayé de nous faire croire que la terre, encore pleine de la vigueur de la jeunesse, produisit d'abord isolément les diverses parties du corps vivant, des bras, des jambes, des têtes, etc., que se fortifiant peu à peu par l'exercice, et devenant de jour en jour plus habile, elle parvint à combiner tous les éléments d'un animal, et s'éleva enfin jusqu'à la formation de l'homme; puis, sans doute, quand les premiers animaux eurent reçu d'elle le mouvement, la vie et la sensibilité, comme leur mère commune les avait doués des moyens de se reproduire, épuisée par ce long et pénible enfantement, elle rentra dans le repos, soit parce que le développement spontané de son action créatrice n'était plus nécessaire, soit parce que la vieillesse l'avait frappée de stérilité. N'est-ce pas un roman sans vraisemblance que cette génération primitive des êtres animés? Quoi! la matière ne peut plus aujourd'hui donner la vie à aucune de ses parties, et l'on oserait soutenir que dans des temps éloignés de nous, elle a possédé ce merveilleux et inexplicable pouvoir! Comment donc est-elle devenue stérile? comment sa vertu secrète s'est-elle évanouie? Puisque, selon les hypothèses de l'athéisme, la matière existe nécessairement, elle ne peut pas plus perdre qu'elle ne peut acquérir : rien ne s'use, rien ne s'épuise dans un être nécessaire : ses propriétés sont éternelles et nécessaires comme sa substance même; et, si la puissance de donner la vie était une de ses propriétés, cette puissance n'avait à craindre ni la vieillesse ni la mort. Mais tous les savants pensent aujourd'hui que la matière est incapable de produire des êtres animés; depuis six mille ans, c'est une loi bien établie, que les êtres transmettent leurs propriétés sans jamais pouvoir en créer de nouvelles. Nous devons donc croire que la génération spontanée des animaux au sein de la matière fut toujours impossible; et, comme les réflexions précédentes sont, dans leur généralité, applicables aux végétaux comme aux animaux, il est évident que

l'existence des uns et des autres a sa raison première dans l'action d'un être jusque-là inconnu et mystérieux, d'un être distinct de la matière, et qui peut la soumettre à des lois fixes et invariables (120).

2° La même vérité se manifeste plus évidemment encore, quand on cherche quelle peut être l'origine du mouvement. Pour rendre raison de l'existence du mouvement dans la matière, il n'y a que quatre hypothèses possibles. Ou le mouvement s'est communiqué d'un corps à l'autre dans un progrès à l'infini : ou il est essentiel à la matière, de telle sorte qu'il serait absurde de la concevoir en repos, de supposer même la moindre diminution ou augmentation dans la quantité de son mouvement : ou les causes premières qui produisent le mouvement dans le corps, sont des puissances matérielles : ou ces causes, du moins quelques-unes, ont pour sujet un être actif et spirituel, dont la puissance est en quelque sorte l'âme de cet univers. Si nous pouvons démontrer clairement l'absurdité des trois premières suppositions, alors nous serons obligé d'admettre la quatrième, et de confesser l'existence d'un être nécessaire et puissant, distinct de la matière.

Or, 1° il est impossible de s'arrêter à la première hypothèse. Quand on demande quelle est l'origine première du mouvement, ce n'est pas répondre que de dire : « Il s'est transmis d'un corps à l'autre dans un progrès à l'infini, » puisque son existence est évidemment antérieure à sa transmission. Voulez-vous faire entendre qu'il n'a pas d'origine, qu'il existe nécessairement, et qu'il est, comme l'étendue, une propriété première et fondamentale : alors placez-vous franchement dans la seconde hypothèse ; car, si le mouvement est, comme l'étendue, une propriété première et fondamentale, il est inséparable de la matière et fait partie de son essence. Mais, quand on s'en tient aux termes mêmes de la première supposition, il est impossible de la confondre avec la seconde. Une propriété qui se transmet, n'est point inséparable des substances qui la reçoivent, et n'est pas comprise dans leur essence. Si le mouvement n'existe dans les corps que parce qu'il s'est communiqué de l'un à l'autre dans un progrès à l'infini, il n'existe originellement dans aucune partie de la matière ; il est un effet, et l'hypothèse même que nous combattons nous ferait une loi de chercher la cause première de cet effet hors du monde physique, puisqu'il en résulte évidemment que chaque corps a reçu le mouvement qu'il transmet.

2° Examinons maintenant la seconde supposition. « Selon quelques athées, il est aussi essentiel à la matière de se mouvoir, que d'être étendue. La dénomination de *repos* n'est que relative et n'exprime qu'un phénomène. La nature est soumise à une vaste et continuelle fermentation, à un mouvement universel, dont la quantité est constante et immuable. » On pourrait demander d'abord aux athées, sur quel fondement ils supposent que la quantité de mouvement est toujours la même dans la nature ? N'est-ce pas là une assertion purement gratuite, et qui semble même contredite par l'expérience ? Car, à ne juger des choses que par ce qui se passe sous nos yeux, ne se-

(120) On doit regarder comme définitivement condamnée la doctrine des générations spontanées. Il devient en effet bien difficile de s'expliquer comment cette doctrine peut compter encore quelques partisans parmi des hommes dont le mérite est d'ailleurs très-réel. Au reste, leur nombre diminue rapidement, et la plupart d'entre eux répètent sans doute l'exclamation que nous avons entendue sortir de la bouche d'un chimiste très-habile, qui avait en longtemps une foi entière aux générations spontanées. « Encore une illusion qui s'en va ! » s'écriait-il après une assez longue causerie sur les expériences si concluantes de M. Pasteur. Ces expériences répondent, en effet, aux dernières chicanes qu'on pouvait adresser encore à plusieurs autres savants, à M. Schwann et Henle entre autres. Ceux-ci avaient déjà opéré d'une manière comparative sur des infusions ou des mélanges dont les uns étaient exposés à l'air libre, tandis que les autres ne recevaient que de l'air tamisé à travers des acides énergiques ou des tubes rougis au feu. Toujours ils avaient vu les premiers donner promptement naissance à des moisissures, à des infusoires, tandis que les seconds ne présentaient aucune trace de production organique. Schwann, Henle et presque tous les naturalistes avaient conclu de ces faits que les végétaux et les animaux inférieurs qui apparaissent dans les infusions proviennent des germes que l'air y dépose sous forme de poussière, et nullement de la réaction des éléments morts qui entrent dans la composition de l'infusion ou du mélange. Ils avaient admis également que, pour empêcher l'apparition des moisissures, des infusoires, etc., il suffisait de désorganiser des germes soit par la chaleur, soit par un tout autre moyen. Les partisans de la génération spontanée répondaient qu'en passant soit dans un tube fortement chauffé, soit sur des acides, l'air, bien que ne changeant pas de composition, devenait impropre à donner naissance à un être organisé ; ils disaient que cet air était devenu *inactif*. En outre, ils niaient l'existence des germes, bien que ceux-ci eussent été vus et décrits, notamment par Ehrenberg et par nous-même. Or, M. Pasteur, grâce aux dispositions ingénieuses qu'il a imaginées, a recueilli ces germes et les a *semés* dans des infusions plongées dans une atmosphère de cet air prétendu inactif ; ils s'y sont parfaitement développés. D'autre part, le même expérimentateur a montré qu'il suffisait de donner au ballon qui renferme une infusion quelconque une forme telle que les germes ne pussent pas arriver jusqu'au liquide, pour que celui-ci ne présentât aucune trace de moisissure, alors même qu'il était en communication directe avec l'air ordinaire. L'existence des germes, le rôle qu'ils jouent dans les prétendus phénomènes de génération spontanée, ont été mis ainsi hors de toute discussion pour quiconque ne cherche ses convictions que dans l'observation et l'expérience. Ajoutons que les belles recherches de M. Balbiani sur la reproduction sexuelle des infusoires ont fait rentrer ce groupe dans la loi commune et enlève aux partisans de la génération spontanée jusqu'aux arguments qu'ils auraient pu tirer de l'ignorance où l'on était naguère encore sur ce sujet.

rions-nous pas tentés de croire que la somme des mouvements est sujette à de continuelles variations? Admettons, si l'on veut, que tout corps qui en meut un autre, perde autant de mouvement qu'il en communique : il résultera de là que, tant que les êtres restent passifs, le mouvement ne semble varier que dans sa distribution. Mais l'activité crée à chaque instant dans le règne animal des mouvements nouveaux; et il serait, je pense, assez difficile de prouver que l'activité détruise toujours autant de mouvement qu'elle en produit.

Quand d'ailleurs la quantité de mouvement serait toujours la même dans la masse totale de la matière, il n'en serait pas plus juste de prétendre que le mouvement soit essentiel au corps. Puisqu'il est variable dans tous les corps, il n'est essentiel à aucun d'eux; et, s'il n'est essentiel à aucun des corps en particulier, il n'est qu'un accident, même dans leur ensemble. On pourrait tout au plus le regarder comme nécessaire en raison des causes qui le produisent. Le bon sens ici est plus fort que toutes les subtilités. Il n'y a d'essentiel dans les êtres que ce que l'on n'en peut séparer sans les détruire, et l'on ne détruit pas l'idée du corps en concevant le corps immobile. Il n'y a d'essentiel dans les êtres que les attributs, c'est-à-dire leurs modalités et leurs capacités ou puissances premières. Toute modification, tout phénomène est accidentel. Or, le mouvement n'est ni une modalité première, comme l'étendue, ni une capacité, comme l'impénétrabilité, ni une puissance, comme l'activité spontanée dans les animaux : c'est une modification, comme la forme dans les corps, un phénomène, comme une sensation dans le moi. Il est peut-être essentiel que tout être ait quelque modification, se manifeste par quelque phénomène : mais il ne l'est pas, qu'un être éprouve telle ou telle modification, ou se manifeste par tel ou tel phénomène particulier. Quand on me demande pourquoi un corps est étendu, je puis me borner à répondre que l'étendue est une partie de son essence. Quand on me demande pourquoi il est rond, cette réponse est insuffisante. La rondeur est une détermination de l'étendue; cette détermination est un effet qui dépend de quelque capacité inhérente à ce corps, ou de quelque puissance agissant en lui. De même, tout mouvement est un effet subordonné à une cause quelconque, et ce n'est pas rendre raison du mouvement, que de dire vaguement qu'il est essentiel à la matière. Ajoutez que, pour donner un sens à une telle assertion, il faudrait expliquer dans quelle direction s'opère ce mouvement que l'on suppose essentiel; car, enfin, il n'y a pas de mouvement sans direction. Eh bien! je suppose que votre mouvement essentiel s'opère d'orient en occident; quand vous voudrez mouvoir un corps d'occident en orient, vous aurez à vaincre deux obstacles, puisque ce corps vous opposera, outre la résistance qui résulte de la force d'inertie, une tendance positive vers le mouvement contraire. Or, n'est-il pas évident que les corps n'ont par eux-mêmes de préférence pour aucune direction déterminée? Je dis par eux-mêmes, car on conçoit parfaitement qu'une force étrangère ne puisse mouvoir indifféremment un corps donné dans tous les sens, qu'autant qu'il n'aurait encore subi l'action déterminée d'aucune autre force extérieure. Imaginez, par exemple, qu'un homme lance une pierre en l'air, et qu'ensuite il la jette à terre en employant dans les deux cas la même force d'impulsion; j'avoue que, dans le premier cas, le mouvement de la pierre sera moins rapide que dans le second : mais cette différence d'effet ne provient que de la loi de la pesanteur, à laquelle la pierre est constamment soumise, et l'on sait que la pesanteur n'est point une vertu propre au corps qui tombe, et que sa chute est l'effet d'une cause extérieure. Il reste donc démontré que les corps, considérés en eux-mêmes, sont également indifférents ou également propres à tous les mouvements, et qu'ainsi il n'est pas un seul mouvement qui leur soit essentiel.

3° Les causes du mouvement sont-elles des puissances matérielles? Tout mouvement est un acte : tout acte suppose une force qui, dans son développement, n'obéit qu'à sa nature. Or la force est une et indivisible; elle varie dans son intensité, mais elle est entière dans chacun de ses degrés. Les raisonnements qui démontrent que notre activité est l'attribut d'un sujet spirituel intimement uni à l'organisation, mais distinct d'elle, pourraient donc s'appliquer à toutes les forces dont l'action se manifeste dans le monde : bornons-nous à examiner si les causes principales du mouvement peuvent s'expliquer par les propriétés constitutives ou par la nature de la matière. Ces causes sont l'impulsion, l'attraction, et la force de projection, qui, en se combinant avec l'attraction, détermine le mouvement des corps célestes. Il est évident d'abord que l'impulsion ne peut pas être considérée comme une cause première. Elle n'a d'autre effet que de transmettre le mouvement; elle ne le crée pas. Si l'on voulait rendre raison de tous les mouvements par le choc des corps, on tomberait dans une pétition de principe; on confondrait l'effet avec la cause. Car le choc de deux corps présuppose au moins le mouvement de l'un d'eux. S'ils étaient tous deux en repos, tout fait d'impulsion entre eux serait impossible.

La seconde cause du mouvement, que nous avons indiquée, l'attraction, est, je le sais, un mystère impénétrable pour les physiciens; mais, quelle que soit l'hypothèse que l'on admette sur sa nature, on sera nécessairement conduit à reconnaître en elle, soit une cause seconde, soit l'action d'une puissance immatérielle. Si l'on en croit Euler, l'attraction n'est qu'un fait apparent. Les corps ne s'attirent pas réelle-

ment : il faut dire simplement qu'ils se meuvent comme s'ils s'attiraient. Tous les phénomènes de gravitation sont produits par les mouvements de l'éther, fluide subtil, dans lequel nagent tous les corps, et qui les pousse les uns vers les autres. Dans cette hypothèse, l'attraction se résout en une loi d'impulsion, en vertu de laquelle l'éther agit constamment sur les corps, qu'il enveloppe et qu'il pénètre. Mais, pour mouvoir les corps, il faut que l'éther soit lui-même en mouvement. Nous n'avons donc encore saisi qu'une cause seconde, et il resterait à chercher quelle est cette force universelle et toujours agissante qui met en mouvement ce fluide invisible, source de tant de merveilles ? Refusez-vous d'admettre l'opinion d'Euler ? vous serez obligé de soutenir que l'attraction est une force réelle par laquelle un corps agit sur un autre à des distances souvent considérables. Mais alors il devient impossible de croire que l'attraction soit une propriété purement matérielle. La substance du corps est circonscrite dans le lieu, et, comme les accidents ne sortent pas des substances, aucun corps ne peut agir que sur ceux qui sont en contact avec lui, ou qui lui sont unis par des intermédiaires. D'ailleurs, si tous les corps sont dépourvus de la puissance de se modifier eux-mêmes, il n'est pas vraisemblable qu'ils puissent exercer par eux-mêmes la seconde fonction de l'activité, celle qui consiste à modifier d'autres êtres.

Accordons néanmoins aux athées, que l'attraction ne soit rien de plus qu'une propriété physique, et que les corps, tout incapables qu'ils sont de se donner la moindre modification nouvelle, jouissent d'une incomprehensible énergie, qui les rende capables de créer le mouvement hors d'eux-mêmes. Voilà donc les corps doués d'une vertu attractive; mais cette puissance ne leur suffit pas. Si l'attraction agissait seule dans le monde, elle transformerait bientôt l'univers matériel en une masse solide et indivisible. Pour expliquer les mouvements des parties distinctes de la matière, il faut joindre à l'attraction la force de projection. Or, cette force de projection, faudra-t-il aussi en revêtir la matière pour complaire à l'athéisme ? Après avoir attribué à chaque corps le pouvoir d'agir par attraction sur les autres, veut-on que nous donnions encore à des êtres, jusque-là réputés inertes, le pouvoir d'agir sur eux-mêmes par la force de projection ? En vérité, ce serait trop d'exigence. Nous ne pouvons contredire à ce point les principes de la physique : il nous semble trop absurde de soutenir que les corps célestes se sont lancés d'eux-mêmes dans l'espace; des assertions qui conduisent à de telles conséquences ne doivent pas être discutées ; nous n'y répondrons que par ces paroles de Rousseau : « Je ne puis voir rouler le soleil sans imaginer une force étrangère qui le pousse ; ou, si la terre tourne, je crois sentir une main qui la fait tourner. »

§ III. — Troisième proposition : *L'être nécessaire et puissant qui a créé ou ordonné le monde, est immatériel et simple.*

Quand on a déjà montré que la matière inerte et passive est hors d'état de se façonner elle-même et de combiner ses éléments selon les lois immuables auxquelles elle obéit, il n'est plus possible de supposer que l'être nécessaire qui la modifie, se confonde avec elle par la nature de sa substance. Nier l'immatérialité et la simplicité dans la cause première, ce serait s'élever contre l'autorité des deux arguments par lesquels nous venons de prouver sa puissance. Si, en effet, la matière ne peut donner naissance au mouvement, l'être qui a produit le mouvement est immatériel : si la matière ne peut créer la vie, l'être dont la divine influence a créé la vie, n'a rien de commun avec la froide argile qu'il anime.

De ce que la substance divine est immatérielle et simple, on aurait tort de conclure qu'elle soit absolument de même nature que celle de nos âmes. La conception d'immatérialité est négative dans son origine. Quand on dit qu'une substance est immatérielle, on n'en affirme rien de positif, on se borne à en exclure les propriétés qui constituent l'essence de la matière; et, par conséquent, on conçoit que cette dénomination générale d'êtres immatériels peut embrasser dans ses applications des natures très-diverses, et plus ou moins excellentes. Il serait donc téméraire d'identifier la nature de Dieu avec celle du principe qui sent, pense et veut dans l'homme : le sentiment religieux et la raison philosophique nous ordonnent également de croire que les esprits créés doivent être aussi inférieurs à la substance divine, qu'ils sont au-dessus des corps qu'ils animent. Enfin, dire que Dieu est immatériel, ce n'est pas dire qu'il soit inétendu. La force est naturellement expansive, et quand on la suppose infinie, elle est présente partout à la fois. L'ubiquité de la force divine ne détruit pas sa simplicité. Cette force est tout entière dans chacun des points où elle s'exerce. Pourquoi n'en serait-il pas de même du sujet où elle réside ? N'avons-nous pas déjà fait voir que l'étendue pure n'est réellement divisible qu'autant qu'on la suppose limitée ? L'être divin resterait donc un et simple, lors même que l'on comprendrait l'immensité réelle parmi ses attributs. Nous ne voulons pas résoudre dès à présent cette question difficile de l'immensité de la substance divine ; mais nous devions au moins faire nos réserves, et prévenir les fausses inductions que le lecteur aurait pu tirer du dogme qui vient d'être démontré.

§ IV. — Quatrième proposition : *L'être puissant, qui a créé ou ordonné le monde, est intelligent.*

Cette proposition pourrait se prouver *a priori*, en montrant que l'intelligence est nécessairement liée aux attributs d'immatérialité et de puissance que nous avons déjà reconnus dans la cause première. Toute détermination dans un être suppose une

raison soit externe, soit interne. Si la raison des déterminations d'un être est externe, cet être n'agit pas de lui-même; il subit une impulsion, il obéit à une nécessité physique, il est réellement passif. Au premier aspect, on pourrait croire que nos actes spontanés ont souvent leur mobile hors de nous. Mais, quand nous agissons en vue de quelque objet extérieur, cet objet est sans influence réelle sur notre activité; la vraie raison qui nous détermine est une idée ou une émotion, ou un penchant, c'est-à-dire un phénomène interne de conscience. Imaginez qu'au lieu d'exciter en vous, soit une idée, soit un sentiment, l'objet devienne le principe direct et immédiat de votre détermination : il est clair que vous ne pouvez plus être mû que par une impulsion ou une attraction physique. Supposons maintenant que la raison des déterminations d'un être soit interne : je dis qu'elle tient soit au mécanisme de cet être, soit à l'exercice de la sensibilité et de l'intelligence. Mais l'idée de mécanisme impliquant des parties diverses dont les actions et réactions réciproques produisent une suite de mouvements fatalement déterminés, exclut celle de simplicité, et il est en même temps évident que tout être en qui l'action résulte d'un mécanisme, est soumis à la nécessité physique. Ainsi, dans un être simple et actif, la seule raison possible des déterminations est interne et se tire du sentiment et de la connaissance.

Vous oubliez, me dira-t-on peut-être, que la raison des déterminations de l'activité est dans l'activité même. La force n'a pas besoin de stimulants; il est dans sa nature de se développer, en agissant elle ne suit que ses propres tendances, et l'on pourrait même dire qu'elle n'existe qu'à la condition d'agir. Pour apprécier le peu de solidité de cette objection, écartons toutes les expressions qui personnifient la force. Il est évident que la force n'est pas une substance agissante, c'est un attribut, une puissance. Or, la puissance considérée en soi, n'implique rien de plus que la possibilité de l'action, et je ne vois pas de contradiction à supposer qu'un être doué du pouvoir d'agir se tienne dans le repos. Tant qu'aucun motif nouveau ne sollicite la force pensante, elle se repose sur la même idée. Quand la force vitale est en équilibre dans les diverses parties du corps humain, elle reste immobile, et se maintient dans le même état, jusqu'à ce que quelque changement, produit par une influence extérieure, la détermine à une action nouvelle. L'être actif, je le sais, a des tendances, mais pour les suivre, il faut qu'il les sente ou qu'il y soit poussé. La cause première ne peut être poussée à l'action par aucun mobile étranger : qui dit cause première, dit cause indépendante. Si elle a quelques tendances, elle ne peut donc les suivre sans le savoir. Admettons, cependant, qu'un être spirituel et actif mais intelligent puisse développer sa force; il faut avouer, du moins, qu'il ne le pourra qu'autant qu'il n'y aurait pour cette force qu'une seule tendance, qu'une seule direction possible. Car, s'il y avait pour cette force plusieurs tendances ou directions possibles, on demanderait pourquoi elle a suivi l'une plutôt que l'autre; et dans l'hypothèse donnée, cette question resterait sans réponse. Une force aveugle serait donc limitée dans son action, et soumise par une nécessité de nature à une tendance unique et déterminée. Tel n'est pas le pouvoir immense qui se manifeste dans le monde par des créations si nombreuses et si diverses : la variété seule de ses œuvres démontre assez clairement qu'il est libre dans sa marche et capable de s'imprimer volontairement à lui-même toutes les directions.

Nous livrons ces réflexions à l'appréciation du lecteur; quoiqu'elles nous paraissent convaincantes, nous consentons à leur assigner le dernier rang parmi les motifs sur lesquels se fonde notre foi à l'intelligence divine; et, sans nous arrêter aux objections de détail que l'on pourrait diriger contre elles, nous passerons immédiatement au développement des preuves *a posteriori*, dont la vérité est si sensible, que l'on ne saurait s'expliquer comment elles ont rencontré des contradicteurs. Que de fois pourtant n'a-t-on pas vu l'homme lutter contre l'évidence de ces preuves si éloquemment développées par tant de grands écrivains, et leur opposer la froide et insoutenable hypothèse d'une matière éternelle, nécessaire, douée d'un mouvement essentiel, se combinant de mille manières différentes, et produisant, tout aveugle qu'elle est, le sentiment et la pensée? A l'aspect des vaines théories de l'athéisme, on se sent quelquefois tenté de renoncer à toute discussion, et de lui répondre simplement, avec Voltaire, qu'il faut être bien peu sensé pour nier l'intelligence dans la cause première, quand on en a soi-même une si petite.

Dans ce peu de mots, le philosophe de Ferney a résumé sous une forme piquante un raisonnement solide, et qui venge le bon sens outragé par l'athéisme. En effet, quand l'ordre physique ne nous révélerait pas la sagesse de la Providence, par cela seul qu'il existe des êtres intelligents dans le monde, ne devrions-nous pas compter l'intelligence parmi les attributs du Créateur? Tout ce qu'il y a de réalité, ou de perfection positive dans l'effet, n'est-il pas nécessairement contenu dans la cause? Comment donc imaginer que Dieu, en nous donnant le sentiment et la pensée, n'ait pas connu la valeur du présent qu'il nous faisait? La pensée est supérieure à tout : si Dieu ne la possède pas, il a créé quelque chose de plus excellent que lui. « L'homme n'est qu'un roseau, a dit Pascal; mais c'est un roseau pensant : quand l'univers l'écraserait, l'homme serait plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. » La cause première que rêvent les athées, embrasse tous les temps, et la vie de l'homme n'est

qu'un point entre deux éternités : la cause première est toute-puissante, et l'homme n'est qu'une créature faible et périssable. Mais l'homme pense, et ce noble privilége l'élève au-dessus de tous les êtres qui ne pensent pas. L'être qui sait qu'il vient de naître et qu'il doit mourir, est supérieur à l'être éternel qui ne sait pas qu'il a toujours été et qu'il doit vivre toujours. L'être qui se sait faible et dépendant, peut mépriser l'être fort qui ignore son pouvoir et ne sait pas en diriger l'usage. L'intelligence est une force qui se dirige elle-même ; elle est au-dessus de toutes les forces aveugles, que leur nature soumet aux lois de la fatalité. Si le créateur était dépourvu d'intelligence, il aurait donc créé en nous une force qui, par son essence, serait supérieure à la sienne, et il faudrait admettre que notre pensée est un effet qui ne serait contenu ni réellement ni virtuellement dans sa cause.

Mais, dira-t-on, si Dieu ne peut créer l'intelligence sans être lui-même intelligent, il ne peut créer le mouvement sans être mobile, l'impénétrabilité sans être impénétrable, l'étendue sans occuper un espace. Votre raisonnement conduit donc à des conséquences absurdes. Car il y a dans le monde des qualités incompatibles, et qui ne peuvent résider dans le même sujet ; et, s'il faut que la cause première possède toutes les qualités qu'elle réalise dans ce monde, elle deviendra une réunion d'éléments contradictoires.

Pour répondre à cette objection, que les esprits superficiels regardent comme fort embarrassante, il suffit de faire entre les qualités des choses une distinction simple et facile. Parmi les qualités des choses, il y en a qui sont elles-mêmes des perfections, ou des réalités positives : ces qualités ne peuvent être conçues dans l'effet sans être en même temps conçues dans la cause ; mais il est aussi des propriétés négatives, dont l'existence et la nature tiennent à une imperfection, à un défaut dans l'être qui les possède, et ce qu'il y a d'imparfait ou de défectueux dans un effet, consistant dans une privation de réalité, n'est pas le produit d'une action positive de la force causatrice : par conséquent, cette seconde classe de qualités, résultant d'une limite inhérente à la réceptivité de l'être produit, n'est pas nécessairement comprise dans l'idée de l'être créateur. Ainsi le mouvement n'est possible qu'à la condition d'une limite dans l'étendue des êtres qui y sont soumis ; si cette limite n'existe pas dans l'être créateur, il est nécessairement immobile. L'impénétrabilité est une imperfection dans les corps : car elle les suppose soumis à des influences extérieures, et obligés de se conserver par la résistance. L'être nécessaire n'a pas besoin d'exercer une force de résistance, puisqu'il est indépendant de toute force extérieure. Nier en lui l'impénétrabilité, ce n'est donc pas nier une qualité positive ; c'est nier un défaut. Quant à l'étendue, j'avoue qu'elle offre l'idée d'une perfection, d'une réalité positive : mais je n'accorde pas que l'être nécessaire soit inétendu. S'il est le créateur de la matière, il me semble au contraire évident, qu'il n'a pu réaliser en elle l'étendue, que parce qu'il est immense et remplit l'espace par sa substance comme par son action. De même, la pensée étant en soi la réalité la plus excellente que nous puissions concevoir, il est absurde d'imaginer que la cause qui a créé les êtres intelligents, soit dépourvue d'intelligence.

Pour échapper à cette conséquence, les athées nous objecteront peut-être, que la cause première n'est qu'une puissance ordonnatrice, qu'elle n'a pas créé les êtres intelligents, qu'elle les a simplement mis en état de développer et de manifester leur puissance intellectuelle. Mais cette nouvelle hypothèse nous serait aussi favorable que celle d'une création absolue. Car, si l'on admet le spiritualisme, nos âmes étant incréées, sont des substances nécessaires et éternellement intelligentes ; et comment, à côté de ces millions d'âmes incréées, trouverait-on place à l'hypothèse d'un être nécessaire, mais aveugle, dont le pouvoir les aurait assujetties à la matière, et aurait forcé leur pensée, auparavant indépendante, à se développer dans des organes grossiers, qui n'ont rien de commun avec sa sublime essence ? Si l'on admet le matérialisme, et certes c'est la seule doctrine dont l'athéisme puisse s'accommoder, il faut avouer du moins, que la matière ne développe pas par elle-même les germes de pensée qu'elle contient, et il serait en vérité bien étrange, que la cause première, dont l'action est assez habilement dirigée pour féconder tous les germes intellectuels, que le monde recèle dans son sein, fût entièrement dépourvue d'une puissance qui ne peut se développer sans sa bienfaisante intervention.

Ces dernières réflexions conduisent, comme par une pente naturelle, à l'examen d'un autre argument, que l'on peut regarder comme populaire. Je veux parler de celui qui se tire de l'existence des causes finales, ou de l'ordre et de l'harmonie qui règne dans toutes les parties de ce vaste univers. Les autres preuves de l'existence de Dieu ont, sans contredit, beaucoup d'utilité et d'importance ; mais elles ne peuvent être bien appréciées que par des esprits cultivés. L'argument des causes finales est universel, intelligible pour tous les hommes, parce qu'il est l'expression la plus immédiate du sens commun, la traduction la plus simple du sentiment religieux, empreint dans toutes les âmes.

Dugalt Stewart a résumé cet important argument dans ces deux propositions : 1° il est des effets, dont on a droit d'assurer qu'ils sont produits par une intelligence ; 2° la nature porte les marques, les apparences d'un dessein. Le principe énoncé dans la première proposition a été vivement attaqué par les sceptiques et par les athées. A les en croire, il serait incertain ou faux, puisqu'il ne peut être ni prouvé par le raisonnement, ni vérifié par le moyen de l'expérience. J'a-

voue que l'existence des causes finales n'est pas une vérité secondaire dont on puisse donner une démonstration géométrique; ce n'est pas non plus un fait dont on puisse s'assurer par une suite d'expériences habilement dirigées. Comme il faut s'élever ici à l'idée d'une intelligence étrangère qui ne se manifeste jamais en elle-même, les expériences par lesquelles on essayerait de l'atteindre, seraient toutes de même nature; et, si la première ne nous avait pas donné le droit de juger du dessein par la nature de l'effet produit, nous ne pourrions acquérir ce droit ni dans la seconde, ni dans la troisième, ni dans aucune de celles qui suivraient. On doit donc accorder aux sceptiques et aux athées que nos jugements relatifs à un dessein ne sont pas le résultat d'un raisonnement géométrique et qu'ils dépassent les limites de notre expérience. Mais on a tort de conclure de là, que notre foi à l'existence des causes finales n'est qu'un vain préjugé. Les caractères de nécessité et d'universalité, dont elle est empreinte, démontrent assez clairement qu'elle est comme le principe de causalité, une secrète inspiration de notre instinct rationnel.

S'il n'y avait pas d'effets dont on eût le droit de juger qu'ils ont été produits par une intelligence, je le demande, sur quel fondement l'athée croirait-il que les êtres dont l'organisation est semblable à la sienne, sont, comme lui, doués de sentiment et de pensée? Les intelligences qui l'environnent ne se montrent pas immédiatement à sa vue; il n'aperçoit que les effets qu'elles produisent. Il a sous les yeux des corps organisés qui se meuvent, et dont quelques-uns font quelquefois entendre une suite de sons articulés qui semblent répondre à ses paroles : il ne saisit rien de plus que des phénomènes matériels : d'où sait-il que ces phénomènes sont produits par des intelligences? Qui l'assure que cette société d'hommes, au sein de laquelle il vit, n'est pas une réunion d'automates qui n'ont rien de commun avec lui que l'organisme, et qui exécutent mécaniquement ce qu'il fait, lui, spontanément et avec intention? Par quel raisonnement géométrique, par quelle suite d'expériences est-il parvenu à se convaincre qu'il y a quelque chose de plus que de la matière et du mouvement dans ces êtres organisés qu'il nomme ses semblables. Ils lui ressemblent extérieurement, physiquement, oui sans doute; mais comment prouvera-t-il qu'ils soient intérieurement animés par le même principe de sensibilité et d'intelligence dont il sent l'action en lui-même? L'identité des phénomènes visibles, dira-t-il peut-être, suffit pour constater celle des principes invisibles d'où ils émanent; les mêmes effets sont produits par les mêmes causes. Mais, si notre observation n'atteint jamais que des phénomènes ou des effets, ce n'est pas sur l'expérience que se fonde ce jugement universel (les mêmes effets sont produits par les mêmes causes); il serait tout aussi ridicule de prétendre qu'il est le produit d'un raisonnement géométrique, puisqu'un tel raisonnement devrait emprunter ses prémisses à l'expérience. Ce jugement n'est donc et ne peut être qu'une inspiration immédiate de l'instinct rationnel; et s'il suffit pour nous assurer qu'il existe des intelligences semblables à la nôtre, par cela même il est constaté qu'il y a des effets dont on a droit d'affirmer qu'ils ont été produits par une intelligence. D'ailleurs, dire qu'un effet donné est partout le résultat d'une même cause, n'est-ce pas dire qu'il ne peut être produit que d'une seule manière? Ce jugement général se particularise en s'appliquant à nos actes. Nous sentons en eux des caractères déterminés qui nous portent à établir entre eux et l'idée d'intelligence un rapport nécessaire de dépendance et de causalité.

Eh bien! soit, diront les athées, puisque nous ne pouvons nous assurer de l'existence des intelligences humaines que par la nature des effets qu'elles produisent, nous sommes obligés d'admettre qu'il y a des effets qui ne peuvent être produits que par une intelligence; mais cette vérité générale n'est point applicable aux productions de la nature; elle ne l'est qu'aux œuvres de l'industrie humaine; et, si l'on excepte les créations de l'homme, rien dans le monde ne porte les marques évidentes d'un travail intellectuel. Si un observateur superficiel, qui voit se reprodnire tous les jours les mêmes phénomènes, devenait indifférent au spectacle de la nature, et s'imaginait enfin que, dans le monde, tout se fait de soi-même et sans art, je plaindrais son erreur; je ne m'en étonnerais pas; car je connais l'influence de l'habitude sur nos jugements. Mais que des hommes instruits, à qui l'étude découvre chaque jour quelques merveilles nouvelles dans la création, cessent de croire à l'intelligence de la cause première, c'est là un aveuglement que je ne puis concevoir, une perversion du sens commun qui effraye l'imagination! Quoi! ces vastes corps qu'un mouvement réglé emporte dans l'espace, et qui obéissent à l'action de plusieurs forces diverses, combinées avec une justesse parfaite, ne vous révèlent plus le moteur intelligent qui les dirige! Quoi! dans les rapports que les diverses classes d'êtres soutiennent constamment entre elles, vous n'apercevez plus la réalisation d'un système, la marque évidente d'un dessein, d'une intention, d'un but! Quoi! en étudiant la constitution intime des végétaux et des animaux, leur formation ne vous paraît plus le chef-d'œuvre d'un art divin, qui surpasse infiniment l'industrie humaine! et qu'est-ce donc que cette industrie humaine dont vous êtes si fiers? est-elle autre chose dans son principe qu'une imitation de cette nature qu'il vous plaît de regarder comme aveugle? quand elle s'élève assez haut pour modifier son modèle, ne demeure-t-elle pas toujours fort au-dessous de lui?

Les athées, pour nous prouver que la na-

ture pourrait bien être dépourvue d'intelligence, se placent dans une singulière hypothèse : ils prennent un effet isolé, et nous demandent fièrement si nous avons le droit de l'attribuer à une cause intelligente. Par exemple, de ce qu'une pierre vient frapper mes croisées, ils soutiennent que je ne saurais légitimement conclure qu'elle ait été lancée par une main ennemie. — Mais, si vingt pierres sont successivement lancées contre ces mêmes croisées, si en sortant de ma chambre je suis moi-même frappé, si les mêmes coups viennent m'atteindre partout où je porterai mes pas, ai-je besoin de voir mes ennemis, pour croire à leur existence? Sera-t-il en mon pouvoir de nier l'influence de quelque être malveillant dans un pareil événement? Eh bien! dans la nature, un grand nombre de causes concourent à la production d'un même effet : j'aperçois partout le même concert, le même dessein, que dans la constance de ces pierres à frapper toujours un seul but, même lorsqu'il se déplace.

Ce principe, qu'il existe des causes finales, est généralement reconnu, quand il s'agit des produits de l'industrie humaine. Qu'on présente à un athée une horloge; qu'on lui en montre tous les rouages; qu'on lui fasse voir comment ils se lient les uns aux autres, et concourent par leurs mouvements combinés à la production d'un effet utile : essayera-t-il de se persuader que toutes ces pièces se sont formées et ajustées sous l'influence d'attractions et de répulsions physiques? Refusera-t-il de reconnaître avec nous, que cette horloge est l'ouvrage d'un artiste intelligent. Comment se fait-il donc que ce même athée n'aperçoive aucune trace d'intelligence dans le mécanisme admirable des corps vivants? La nature, pour prévenir son erreur, a, dans la formation des êtres, multiplié les moyens avec une merveilleuse fécondité : pour atteindre certains effets particuliers, elle a recours, selon les espèces et les individus, à des combinaisons différentes, comme si elle craignait qu'on ne se méprît sur ses intentions, et que son uniformité ne fît douter des ressources de son industrie. Qu'un athée rencontre dans un désert des inscriptions, des colonnes, des ruines, il ne doutera pas que ce désert n'ait été habité par des hommes, qui ont laissé sur le sol des traces de leur habileté et de leur puissance; et par un inconcevable aveuglement, il s'imagine que les yeux n'ont pas été faits pour voir, les oreilles pour entendre, l'estomac pour digérer les aliments! Il est dans la nature des fins particulières si bien marquées, qu'il faut, disait un philosophe du dernier siècle, être forcené pour ne pas admettre leur existence.

Aussi n'est-il donné à personne de les méconnaître constamment. Si l'on a blâmé à juste titre la méthode de certains physiciens, qui, ne pouvant se borner à expliquer les lois de la nature, confondent les causes finales avec les causes physiques, et se perdent dans de vagues conjectures sur les intentions de la Providence, pourtant cette méthode, dont on ne saurait trop éviter les abus, n'est pas entièrement abandonnée par les modernes. C'est à des considérations sur les fins de la nature, que l'illustre Harvey dut la découverte de la circulation du sang. Chose surprenante, mais vraie! les recherches sur les causes finales sont communes à tous les savants, quelles que soient leurs opinions religieuses. Si l'on pensait sérieusement que la première cause agit en aveugle dans la formation des êtres, on devrait croire que souvent il entre dans leur composition trop ou trop peu d'éléments. Eh bien! toutes nos études scientifiques impliquent, au contraire, l'intime persuasion, qu'il n'existe dans les produits de la nature ni lacunes ni superfétations. Il n'y a pas un seul athée qui ne suppose que, dans le corps humain, tout a son usage et sa destination, et qui ne poursuive ses recherches sur nos divers organes, jusqu'à ce qu'il ait découvert à quoi chacun d'eux peut servir. Ainsi l'esprit de l'homme ne peut jamais se défaire entièrement de sa croyance aux causes finales. Dans les préoccupations où le jettent quelquefois les efforts d'une raison orgueilleuse, il peut s'imaginer qu'il a réussi à s'en affranchir; mais il retombe à chaque instant sous le joug de cette même croyance, qu'il regarde comme une marque de faiblesse ou d'imbécillité; et le Dieu qu'il rejette semble lui avoir réservé, comme premier châtiment, l'ignorance de cette contradiction, qui se manifeste si clairement aux autres hommes et qu'ils s'efforcent en vain de lui montrer.

Nous avons prouvé, 1° qu'il est aussi naturel d'admettre des causes finales dans les œuvres de la nature que dans celles de l'art, et qu'il serait inconséquent de nier leur existence dans le monde, sans la nier en même temps dans ce que l'on nomme les productions de l'industrie humaine; 2° que la croyance aux causes finales est nécessaire et universelle, puisqu'elle se manifeste chez ceux mêmes qui font profession d'athéisme, et qu'elle résiste à tous les efforts de raisonnement qui tendent à la détruire. Cette croyance précieuse réunit donc tous les caractères qui distinguent les vérités de sens commun.

L'homme, plus accoutumé à observer qu'à réfléchir, emprunte presque toujours aux sciences physiques les faits et les exemples qui peuvent contribuer à entretenir dans son âme le sentiment religieux. Pour nous, dont la vie est consacrée à l'étude de la nature humaine, c'est dans notre intelligence que nous aimons à chercher les manifestations d'une intelligence divine et créatrice. Quoique dès à présent nous soyons en droit de regarder l'existence des causes finales comme un fait incontestable, nous croyons devoir insister sur un point qui est vraiment fondamental en théodicée, et offrir au lecteur, dans la discussion de quelques faits psychologiques et métaphysiques, la confir-

mation de nos réflexions précédentes. Les preuves nouvelles par lesquelles nous essayerons de rendre sensible l'action d'une intelligence supérieure dans le monde, seront tirées de l'existence de la pensée, de l'instinct de conservation, des moyens simples et sûrs qui tendent à conserver l'union de l'âme et du corps, et des rapports mutuels que ces deux substances soutiennent l'une avec l'autre.

Quand on accorderait aux matérialistes, que la pensée est le résultat d'une certaine combinaison de molécules, je dis que le sens commun nous ordonnerait encore de croire qu'elle a été produite dans la matière par l'action d'un être intelligent. Il serait ridicule de supposer que tous les corps sans exception sont doués d'intelligence, et qu'il n'y a entre une pierre et un homme d'autre différence, qu'en ce que la pierre n'a aucun moyen de conserver et de manifester sa pensée, tandis que l'homme est pourvu d'organes propres à la retenir et à la rendre sensible. Il doit paraître évident à tout le monde, que la pierre ne renferme rien de semblable à ce que nous nommons sentiment ou idée. On est donc obligé, dans l'hypothèse du matérialisme, de partager les corps en deux masses : les uns sont par nature dépourvus d'intelligence ; les autres sont capables de sentir ou de penser, et ils doivent cette propriété à une certaine combinaison d'éléments spéciaux, qui les rend susceptibles de mouvements déterminés. Or, puisque la pensée implique la réunion et la disposition précise de certaines molécules, je demande si les molécules, primitivement dispersées dans la masse totale de la matière, ont pu, par leur seule vertu, se chercher, s'unir, s'arranger avec assez de précision, pour être en état de produire au dehors, et de développer les germes de pensée qu'elles contenaient. L'intelligence étant le produit du mécanisme le plus compliqué, le plus délicat et le plus solide tout ensemble, n'est-on pas forcé de voir dans l'acte qui la produit, une intention, un dessein, en un mot, l'œuvre d'un habile et puissant artiste? Ne nous dites pas que la matière, épuisant pendant une éternité toutes les combinaisons possibles, a dû tôt ou tard atteindre celle qui la rend capable de vie et de sentiment. Ce système de combinaisons est insoutenable en ce qui concerne la formation du monde en général : il offre encore moins de vraisemblance, quand il s'agit en particulier d'expliquer la formation des êtres intelligents. D'ailleurs, s'il est vrai que l'on puisse juger d'un dessein par la nature d'un effet produit, et que ce principe soit applicable à quelques-uns des ouvrages de la nature, n'est-il pas évident qu'on doit surtout l'appliquer au phénomène merveilleux dont nous nous occupons en ce moment. Ainsi la combinaison admirable qui produirait l'intelligence dans le corps humain, et le sentiment dans tous les êtres animés, devrait être considérée comme l'œuvre d'une sagesse infinie, et par conséquent, pour prouver l'existence d'un être intelligent, distinct de la matière, il n'est pas nécessaire de reconnaître dans l'homme l'existence d'un principe spirituel. En supposant que la pensée humaine est le résultat d'une combinaison matérielle, on ne compromet que les attributs moraux de la cause première : on est encore obligé de lui laisser son pouvoir et son intelligence.

Mais nous avons démontré qu'il y a dans l'homme un principe simple, immatériel, indissoluble, et dont les attributs principaux se manifestent dans le sentiment, dans la pensée et dans la volonté. La nature humaine implique donc la réunion de deux substances, qui, quoique sans analogie apparente, sont néanmoins dépendantes l'une de l'autre. Je ne parlerai pas du but moral de cette union; mais je prie le lecteur de réfléchir sur l'étrange tendance qui porte notre âme à la conserver. Je dis que cette tendance est vraiment étrange : car la nature de l'âme ne suffit pas pour en rendre raison. L'instinct de conservation n'a pas sa source dans les jugements de l'intelligence. Son mystérieux pouvoir agit sur tous les êtres vivants, sur ceux même qui ne possèdent qu'une sensibilité grossière et imparfaite. L'intelligence nous montre quelquefois dans la mort la fin de nos misères, et nous la fait désirer comme l'aurore d'une vie heureuse. Bien des gens maudissent leur existence et voudraient s'en délivrer; ce n'est ni la religion, ni le devoir qui les retient; c'est le manque de courage. Tout le monde n'a pas la force de vaincre cette tendance primitive, qui combat au fond de notre être les désirs de mort que fait naître le désespoir. L'instinct de conservation n'a pas sa source dans la crainte du néant. Le moi humain se sent ou se croit immortel, et l'homme religieux, malgré la fermeté de ses croyances, redoute la dissolution de ces organes qui retiennent l'âme loin de sa céleste patrie. L'instinct de conservation n'a pas sa source dans la crainte de la douleur. Cette crainte s'ajoute à l'instinct et le fortifie : elle n'en est pas le principe. Quand on parviendrait à se persuader que la mort ne doit être accompagnée d'aucune souffrance, son aspect inspirerait encore un mouvement de répulsion et d'effroi. Cet invincible attachement de l'âme pour les organes auxquels elle est unie, n'a donc sa racine première ni dans l'intelligence ni même dans la sensibilité : il semble au premier aspect ne tenir qu'à l'organisation même. Mais il est bien évident qu'ici l'organisation n'agit ni comme cause première, ni comme cause efficiente. Il n'y a dans la nature du corps rien qui puisse expliquer cette étrange servitude, qui attache si invinciblement une âme immortelle et libre aux destinées d'un organisme fragile et périssable. Dans les rapports mutuels de dépendance qui les unissent, le corps et l'âme subissent la loi d'un être supérieur, et l'amour de la vie est un instinct primitif et aveugle, imposé à l'âme par une puissance divine, qui exerce

en nous une influence souveraine, et qui règle notre destinée avec une sagesse dont la profondeur confond notre raison.

C'est surtout dans le choix des moyens qui tendent à maintenir l'union de l'esprit et de la matière, que l'on voit se manifester clairement la sagesse et la bonté de la cause première. Pour que l'homme fût capable de veiller à sa conservation, il fallait qu'il lui fût possible d'apercevoir l'action de toutes les causes, tant externes qu'internes, qui peuvent attaquer et protéger sa vie, ou qu'un sentiment vif, au défaut de lumières, vînt l'exciter à maintenir l'harmonie entre toutes les parties de l'organisation. Le premier de ces deux moyens nous a été refusé, et il est facile de voir que son emploi aurait été insuffisant et funeste. Supposez que l'homme eût pu connaître tous les désordres partiels de son organisation; croit-on que cette perception, que n'aurait accompagnée aucun sentiment de douleur physique, eût été assez efficace pour l'engager à veiller sur lui-même? Incessamment distrait par des occupations attachantes ou par des besoins moraux, n'est-il pas certain que l'homme aurait souvent négligé d'arrêter l'action des causes destructives dont sa vie est à chaque instant menacée? Ne le voyons-nous pas tous les jours, dans l'entraînement des affaires ou des plaisirs, se résigner à souffrir des douleurs peu vives, quoiqu'il sache bien que ces maux légers peuvent devenir incurables, quand on les néglige trop longtemps? Je le dis avec la plus ferme conviction, il n'y a pas un seul homme qui vécût huit jours, si le sentiment de la douleur ne l'avertissait pas de veiller à sa conservation. Mais la loi qui fait que l'homme souffre ou jouit selon le mauvais ou le bon état de ses organes, étant établie; par cette simple, mais admirable combinaison, le désir du bonheur vient en aide à l'instinct de vitalité : l'amour de la vie se confond avec l'amour du bien-être, et la crainte de la mort semble se transformer en crainte de la douleur; et ce n'était pas trop, en effet, que d'unir ainsi les deux puissants mobiles d'action, pour forcer l'homme à ne jamais négliger le soin de sa conservation. Si l'on songe maintenant que cette même sensation, par laquelle le corps avertit si promptement et si vivement notre âme des dangers qui le menacent, est la première source de nos connaissances, le premier mobile de nos actes, le point de départ et la matière de l'industrie et des arts, en un mot, la première condition, le premier moyen de bonheur et de perfectionnement, ne doit-on pas être étonné et confondu de la simplicité merveilleuse d'une loi qui produit des effets si nombreux et si divers? Ajoutons enfin, qu'il n'y aurait nulle contradiction à supposer que l'action des objets extérieurs sur nos organes eût éclairé l'âme sans l'affecter, ou l'eût affectée sans l'éclairer; qu'ainsi la loi qui détermine les caractères des sensations, ne dérive nécessairement ni de la nature de l'âme, ni de celle du corps. Ce n'est pas que je veuille dire que l'influence du corps sur l'âme n'a rien de réel; mais je pense au moins que cette influence n'est, dans ce qu'elle a de déterminé, ni essentielle ni nécessaire, et qu'il y a là quelque chose d'ajouté à la nature des deux substances par une volonté étrangère.

Considérons maintenant l'influence de l'âme sur le corps : supposera-t-on avec Descartes, Malebranche et Leibnitz, que cette influence n'est pas réelle : alors l'existence de Dieu est pleinement démontrée. En effet, si l'âme ne pense point par elle-même, et si le corps est incapable de se mouvoir, ainsi que le supposent les deux premiers philosophes; comme, d'un autre côté, ils n'exercent l'un sur l'autre aucune influence, il faut nécessairement admettre l'intervention d'un troisième être qui imprime le mouvement au corps, et qui excite dans l'âme des sentiments et des pensées. Si les modifications de l'esprit et de la matière sont, dans chacune de ces deux substances, l'effet naturel d'une énergie qui lui est propre, comme nous l'assure Leibnitz, alors cette merveilleuse harmonie entre deux substances étrangères l'une à l'autre, ne peut s'expliquer qu'en attribuant leur formation à une intelligence infinie, qui, connaissant d'avance tous les esprits et tous les corps possibles, a réalisé et uni entre elles les substances matérielles et spirituelles dont les modifications devaient former des séries parallèles et parfaitement concordantes.

Aimez-vous mieux, vous fiant aux apparences et ne consultant que le bon sens, reconnaître avec le vulgaire que l'âme agit réellement sur le corps; cette opinion, qui est nécessairement vraie si les hypothèses de Descartes et de Leibnitz sont fausses, demeure inexplicable pour quiconque n'admet pas l'existence de Dieu. Examinez en effet ce qui se passe dans l'âme, quand elle agit sur le corps; vous ne découvrirez rien de plus qu'une simple pensée : car l'effort que nous sentons, lorsque nos membres vont se mouvoir, n'est autre chose qu'une tension plus ou moins violente de nos muscles. Je le répète, de la part de l'esprit, il n'existe qu'une sorte de parole intérieure qui se fait entendre dans toutes les parties de l'organisme. Je dis donc que mon corps se meuve : aussitôt tous les muscles travaillent, et mon corps entre en mouvement. Je dis que mon bras, que mon doigt se remue : le bras et le doigt obéissent, tandis que le reste du corps demeure dans le repos. L'empire de l'âme sur le corps est souverain, est absolu; il renferme quelque chose de divin, quelque chose qui, si je l'ose dire, ressemble à la création. Cette belle analogie nous est retracée dans ces éloquentes paroles de Fenelon : « Comme l'Ecriture nous représente Dieu qui dit, après la création de l'univers : *Que la lumière soit, et elle fut*: de même la seule parole intérieure de mon âme, sans effort, sans préparation, fait ce qu'elle dit. »

Ce qu'il y a de plus merveilleux dans ce pouvoir absolu de notre âme, c'est qu'il est entièrement aveugle. L'âme ne sent pas ce corps auquel elle est si intimement unie ; il n'est pas pour elle l'objet d'une perception immédiate, mais d'une croyance. Il est certain du moins qu'elle n'aperçoit pas les parties de l'organisme sur lesquelles elle agit immédiatement ; et néanmoins, malgré cette profonde ignorance, elle ne se méprend jamais. Elle atteint toujours infailliblement les nerfs, les fibres qu'elle doit ébranler ; et elle n'agit sur ces nerfs, sur ces fibres, qu'en raison du mouvement qu'elle veut obtenir. Si l'on me disait qu'une intelligence qui connaîtrait immédiatement un corps, agit avec précision sur chacune des parties de ce corps, selon son besoin et sa volonté, quoique l'action d'un être simple sur la matière puisse paraître étonnante, je ne me croirais pas obligé de chercher la raison de cette action dans la volonté d'un suprême ordonnateur : mais qu'un être spirituel agisse par une simple pensée, et sans se méprendre, sur des organes qu'il ne voit pas et dont il n'a nulle idée, c'est un prodige qui serait tout à fait invraisemblable, si l'expérience ne venait à chaque instant nous en confirmer la réalité ; et ce prodige n'a pu se réaliser que par l'intervention d'une intelligence infinie, qui a formé l'esprit et le corps l'un pour l'autre, et a réglé leurs rapports avec une justesse et une profondeur de vues que l'on ne peut assez admirer.

Non-seulement chaque être a dans la nature sa fin, sa destination spéciale ; mais encore tous les êtres sont liés entre eux, et paraissent tendre à une fin commune, qu'il nous est à peine donné d'entrevoir. En présence de ce vaste univers, nous ressemblons, suivant Rousseau, à un homme qui verrait une montre ouverte, et qui, contemplant toutes ses parties si bien ajustées, leurs rapports mutuels, l'harmonie de leurs mouvements, s'écrierait que toutes ces petites machines dont chacune est faite avec tant d'art, concourent à une fin commune qu'il n'aperçoit pas, mais qui certainement existe : il admirerait l'adresse de l'ouvrier dans les détails de son ouvrage, et en voyant tant d'industrie et de sagesse dans chacune des parties, il n'hésiterait pas à déclarer que la fin générale pour laquelle tout ce mécanisme a été inventé, est elle-même digne de ses éloges. Dès que l'on a assez observé pour conclure par analogie qu'il y a dans la nature unité de vues et de système, on est obligé d'admettre l'unité de la cause première. Nous emploierons plus tard d'autres arguments en faveur du dogme de l'unité. Bornons-nous maintenant à faire remarquer que, lorsque les hommes commencèrent à embrasser d'un seul regard l'ensemble des phénomènes, le dogme du polythéisme fut fortement ébranlé. A dater de cette époque, il devint de jour en jour moins vraisemblable que la nature, dont les accidents variés laissaient pourtant entrevoir une action simple, constante, universelle, pût demeurer sans contestation soumise à plusieurs maîtres.

Personne n'oserait aujourd'hui demander au Maître de l'univers un nouveau partage de son vaste empire. Mais Epicure a laissé des successeurs : on trouve encore des esprits téméraires et aveugles, dont les yeux, fermés à la lumière naturelle du sens commun, ne savent plus apercevoir ni dans le monde, ni en eux-mêmes, les rayons à demi voilés de l'intelligence divine. Après avoir dépouillé le grand être de sa science et de sa sagesse, ne pouvant nier sa puissance, ils osent en revêtir la matière, qui, selon eux, ne dépend que d'elle-même, se modifie et se combine par sa propre énergie. Pour faire ressortir la force des preuves simples et naturelles, par lesquelles nous venons de démontrer l'intelligence de la cause première, nous allons jeter un coup d'œil sur cette célèbre doctrine d'Epicure, qui a été reproduite par la plupart des athées modernes, avec quelques modifications que les progrès des sciences rendaient indispensables.

Suivant les épicuriens, la matière n'est divisible à l'infini que par la pensée. Si l'on pouvait pousser assez loin la décomposition des corps, on parviendrait à des substances toujours étendues sans doute, mais pleines et indissolubles. Ces substances, que les épicuriens ont appelées atomes, ont toutes sortes de formes ; elles sont les vrais principes des choses ; le monde est un résultat de leur combinaison. Pour le prouver, les épicuriens font d'abord remarquer que, d'après une maxime admise par tous les philosophes de l'antiquité, rien ne vient de rien, et que rien ne peut être anéanti (*ex nihilo nihil; in nihilum nil posse reverti*). Les atomes sont donc éternels : ils n'ont pas commencé ; ils ne peuvent pas non plus cesser d'être : ils existent nécessairement. Les atomes sont doués d'un mouvement essentiel : leur pesanteur détermine en eux une chute éternelle. Mais comme cette chute s'opère en ligne droite, il faut qu'il y ait un autre principe de mouvement ; sans cela, les atomes tomberaient les uns à côté des autres, sans jamais se rencontrer. Ce second principe de mouvement ne peut pas se trouver hors des atomes, puisqu'il n'existe pas d'autres êtres qu'eux dans le monde : quel est-il donc ? Les épicuriens se bornent à dire qu'il doit y avoir dans les atomes une énergie propre, en vertu de laquelle ils peuvent s'écarter de la ligne droite qu'ils décrivent en tombant. Cette déviation, que l'on a nommée *clinamen*, étant supposée, il est évident que les atomes pourront se rencontrer, se choquer, et former diverses combinaisons. C'est ici que doit se placer le raisonnement auquel les épicuriens accordent le plus de confiance. Il faut avouer, disent-ils, que le nombre des combinaisons dont les atomes sont susceptibles, est infini : mais par compensation, ils avaient toute une éternité pour créer ce monde, que le vulgaire admire comme l'œuvre d'un Dieu. Or, durant une éternité, puisque les atomes sont

dans un mouvement continuel, ils ont dû épuiser toutes les combinaisons possibles. Le monde actuel étant une de ces combinaisons, devait donc se produire à son tour, et par conséquent il n'est nullement nécessaire de recourir à une intelligence supérieure pour en expliquer la formation. Si l'on demande aux épicuriens comment la pensée à pu résulter d'une combinaison d'atomes, ils répondent que les atomes de forme sphérique sont les plus mobiles et les plus actifs, et que notre âme étant un principe de mouvement et d'activité, doit nécessairement être un composé d'atomes ronds. Cette bizarre hypothèse appartient en propre aux épicuriens de l'antiquité. Les matérialistes modernes ne partagent pas l'admiration fanatique des atomistes anciens pour la forme ronde. Mais quoique l'on n'ose plus attribuer à telle ou telle forme le privilége de la pensée, on suppose néanmoins encore quelquefois que l'âme humaine est une réunion d'éléments spéciaux.

Pour réfuter les assertions des épicuriens anciens et des matérialistes modernes sur la formation de l'intelligence, je ne rappellerai pas les preuves que nous avons précédemment développées en faveur de l'immatérialité de l'âme. Quelques réflexions générales suffiront pour nous convaincre que toute hypothèse qui place l'origine de la pensée dans une combinaison matérielle, conduit à des conséquences invraisemblables et que le bon sens doit repousser avec mépris. Vous prétendez, dirai-je aux matérialistes, expliquer la formation de la pensée dans le corps humain par une combinaison de molécules ou d'atomes. Mais, si aucune des molécules dont se compose le corps humain ne contient la pensée, il n'est pas moins impossible de la faire naître de leur concours, que de créer des couleurs avec des sons, ou des sons avec des couleurs. Pour tirer d'une composition une propriété ou modification nouvelle, il faut que cette propriété ou modification se divise entre les éléments combinés, ou qu'elle soit contenue tout entière dans chacun d'eux. Or la pensée étant essentiellement une et simple, ne peut être contenue par fractions dans les molécules matérielles : on est donc obligé de supposer qu'elle existe tout entière dans chaque atome. L'organisation ne la crée pas ; elle ne fait que la produire au dehors. Mais, comme la chimie, en analysant le cerveau et les autres parties du corps humain, y découvre des principes matériels qui entrent dans la composition des végétaux et des corps bruts, si la pensée est contenue tout entière dans chacun de ces principes, elle existe aussi dans les végétaux et les corps bruts que ces mêmes principes servent à former. Il est donc impossible d'accorder la pensée par privilége à tels ou tels corps ; il faut la répandre indistinctement dans tous les êtres. La pensée est partout : les pierres même ne sont pas dépourvues d'intelligence : elles ne diffèrent de l'homme que par le défaut de mémoire et d'organes propres à manifester la pensée. Les matérialistes éludent, autant qu'ils le peuvent, ces conséquences de leur doctrine ; mais elles en découlent si naturellement, qu'ils se voient quelquefois réduits à l'alternative, ou de les accepter, ou de renoncer à leur opinion sur la nature du principe pensant. Alors ils n'hésitent pas : ils acceptent les conséquences et répètent avec Hobbes : *Scio fuisse philosophos quosdam eosdemque viros doctos, qui corpora omnia sensu prædita esse sustinuerunt ; nec video, si natura sensionis in reactione sola collocaretur, quomodo refutari possent.* J'avoue que je ne le vois pas non plus, en supposant que l'on mette de côté comme le font ces philosophes, le témoignage du bon sens. Mais, de bonne foi, il faut de la hardiesse pour soutenir de semblables paradoxes ! On conviendra que la pensée est dans les pierres une qualité bien occulte ; quand on ne craint pas de leur prêter le sentiment, on a fort mauvaise grâce à reprocher aux déistes leur crédulité et à tourner en ridicule les mystères de la religion.

Mais laissons là une discussion qui serait trop embarrassante pour les athées ; examinons le reste de leur système. J'y vois d'abord des atomes éternels et nécessaires ; et, quand je demande que l'on me prouve qu'ils existent nécessairement, on me répond : « Rien ne vient de rien ; rien n'est créé sans matériaux. » Mais, sans prétendre, comme Fénelon, que tout être nécessaire est infini et parfait ; qu'ainsi il n'y a rien de plus contingent au monde que ces chétives molécules que le microscope même ne peut atteindre, il est permis au moins d'assurer que ce principe, *rien ne vient de rien,* ne doit pas être rangé parmi les axiomes, et que pourtant il n'a jamais été démontré. Dépouillons en effet les raisonnements des athées, sur ce point, de toutes les déclamations qui nous en dérobent la faiblesse ; à quoi se réduisent-ils ? A ce peu de mots : la création est impossible, car elle est inconcevable ; la création est impossible, car toute cause doit renfermer son effet. Dans le premier de ces arguments, l'athée prend modestement son étroite compréhension pour mesure du possible : dans le second, il nous donne pour preuve ce qui est en question. Car, traduisez cette proposition : toute cause doit renfermer son effet ; vous trouverez : rien ne vient de rien : et pourquoi admet-on que rien ne vient de rien ? C'est que la création est impossible. L'argumentation tourne dans un cercle, et par conséquent le fondement de la doctrine d'Epicure n'est qu'une hypothèse transformée en axiome. Poursuivons notre examen.

Ces atomes éternels et nécessaires sont en même temps doués d'un mouvement essentiel ! On le dit ; mais on ne cite aucune expérience qui constate ce fait, aucun raisonnement qui le prouve : c'est encore là une supposition gratuite, suggérée par le besoin de la cause. En vérité, les épicuriens ont bien l'air de gens qui ont pris d'avance leur

parti, et qui cherchent après coup des raisons bonnes ou mauvaises. Mais quelles sont les causes ou les lois du mouvement? Ecoutons d'abord les anciens. « Les atomes, disent-ils, entraînés par leur propre pesanteur, tombent d'une chute éternelle. En vertu de cette première loi, ils décrivent une ligne droite de haut en bas. Pour modifier ce premier mouvement, qui ne leur permettrait pas de se combiner, les atomes ont en outre une énergie propre, qui les rend capables de s'écarter de la ligne dans laquelle leur pesanteur les entraîne. » De ces deux lois, la première est fausse : la seconde n'est qu'un rêve de l'imagination. La pesanteur n'est pas une propriété inhérente à chaque atome considéré isolément : c'est un force, en vertu de laquelle les atomes s'attirent les uns les autres. Quant à l'hypothèse d'une énergie interne et propre à chaque atome, elle est contredite par le sens commun, par l'expérience et par le témoignage des savants, qui ont fondé les sciences mécaniques sur un principe directement contraire à celui des épicuriens. La physique imparfaite d'Epicure a été, je le sais, corrigée par les athées modernes. A les en croire, les atomes devraient être doués d'une force de projection en vertu de laquelle ils s'élanceraient dans l'espace, et d'une force de gravitation, par laquelle ils s'attireraient les uns les autres. Mais, quoique cette explication fasse mieux connaître la nature de la pesanteur, elle n'est pas néanmoins plus légitime que celle des anciens. Qu'y a-t-il en effet de plus absurde, que de prêter aux corps un mouvement spontané de projection?

Quoi qu'il en soit, passons encore aux épicuriens leurs hypothèses sur le mouvement, et raisonnons sur les combinaisons possibles des atomes. Puisque les corps sont compressibles, et que le mouvement existe, il y a du vide : puisqu'il y a du vide, l'espace occupé par les atomes est limité ; l'espace occupé par les atomes étant limité, leur nombre ne peut pas être infini, et puisque leur nombre est borné, celui de leurs combinaisons possibles l'est pareillement. On pourrait croire au premier abord, que je fais beau jeu aux épicuriens. Car moins il y a de combinaisons possibles, plus il y a de chances en faveur de la réalisation de celle qui constitue le monde actuel. Mais si nous épargnons une difficulté à nos adversaires, on va voir que nous leur en réservons d'autres dont ils auront plus de peine à se tirer.

Il est évident que chaque combinaison d'atomes ne dure qu'un temps : faites ce temps aussi long que vous le voudrez ; il faut toujours avouer qu'il est limité. Maintenant, le nombre de toutes les combinaisons possibles étant également limité, si vous multipliez par ce nombre leur durée moyenne, vous obtiendrez pour résultat un nombre fini, qui exprimera leur durée totale ; et cette durée totale, quelque grande qu'on la supposé, sera nécessairement finie. Eh bien! retranchez-la de l'éternité écoulée, et il vous restera encore une éternité tout entière. Qu'ont fait vos atomes durant toute cette éternité? Sont-ils demeurés immobiles dans l'espace? Dites-nous alors qui leur a donné l'éveil, qui les a tirés de leur éternel repos? Supposez-vous qu'ils se sont mus pendant toute cette éternité sans rien produire : est-il possible alors de voir dans leur première combinaison un résultat de leur propre vertu? Cet étonnant succès, après une éternelle impuissance, ne doit-il pas être attribué à l'action d'une cause étrangère, qui aurait modifié leur mouvement jusque-là stérile? Il faut donc ou reconnaître une puissance supérieure à celle des atomes, ou soutenir que la succession des combinaisons n'a pas eu de commencement. Je ne veux pas examiner s'il est possible de concevoir une succession qui n'ait pas commencé. Laissons ce point hors de discussion et acceptons l'hypothèse. L'éternité écoulée contient un nombre infini de fois la durée totale de toutes les combinaisons possibles : par conséquent, si les combinaisons se sont succédé de toute éternité, sans interruption, chacune d'elles a dû se reproduire un nombre infini de fois. Ainsi, en remontant dans le passé, on retrouverait indéfiniment, à des intervalles de temps parfaitement égaux, le monde présent, tel qu'il est au moment où j'écris ces lignes. Si nous considérons chaque combinaison comme un simple changement dans le monde, il faudrait reconnaître que le monde n'est que la répétition à l'infini des mêmes scènes, la reproduction à l'infini des mêmes êtres. Ah! de grâce, laissez les esprits religieux faire ce que vous appelez le roman de la création. Leur roman vaut beaucoup mieux que votre histoire!

Je viens de supposer que le nombre des combinaisons qui se sont succédé était infini, et j'en ai déduit cette conséquence, que tout ce qui existe aujourd'hui, a déjà existé un nombre infini de fois. Les athées aiment-ils mieux admettre qu'il n'y a eu qu'un nombre fini de combinaisons : alors si chacune des combinaisons n'a duré qu'un temps, il est évident que la première a commencé ; et nous avons déjà prouvé que, dans ce cas, on est obligé de reconnaître une puissance supérieure à celle des atomes. Si l'on prétend qu'à la vérité toutes les combinaisons, qui ont commencé, n'ont eu qu'une durée finie, mais qu'il y en a une première qui n'a pas eu de commencement, et qui est co-éternelle aux atomes, on rencontre de nouvelles difficultés et de nouvelles invraisemblances. Car cette première combinaison aurait été instantanément et nécessairement produite par le mouvement essentiel des atomes ; elle aurait donc été nécessaire et indestructible comme eux. Comment concevoir, en effet, qu'un monde ait été produit, et se soit conservé de toute éternité jusqu'à un instant donné par l'effet seul du mouvement, sans supposer dans le mouvement qui l'a produit, une tendance nécessaire à le conserver? Plaçons-nous par la pensée au sein d'un tel monde avant sa

destruction: on nous dit qu'il se maintient par les lois du mouvement, et qu'il n'a jamais commencé. Pourrons-nous croire qu'il doit finir un jour? Pour qu'il fût sujet à périr, il faudrait que les lois du mouvement, qui le font être, fussent sujettes au changement; et comment seraient-elles sujettes au changement, ces lois qui dérivent de la nature des atomes, puisque les atomes existent nécessairement, et qu'il n'y a pas d'autres êtres qu'eux dans l'univers! Si l'on suppose une combinaison co-éternelle aux atomes, il ne faut donc plus discuter sur le nombre des combinaisons possibles; il n'y en a qu'une de possible; c'est celle qui existe aujourd'hui: elle a toujours été; elle ne peut pas cesser d'être. Énoncer une telle conséquence, c'est en faire justice. A l'aspect des révolutions qui atteignent certaines parties de ce monde, n'est-on pas forcé d'avouer qu'il n'est point le résultat d'une combinaison nécessaire et immuable? Ainsi, de quelque côté que l'on se tourne, on ne rencontre partout dans la doctrine d'Épicure que suppositions gratuites, que mystères incompréhensibles, qu'absurdités palpables, et cet exemple nous prouve que la raison humaine ne peut s'élever contre Dieu, sans se dégrader jusqu'à la folie.

Après avoir réfuté les raisonnements des athées, il nous est permis, je crois, de leur rappeler leur petit nombre, de blâmer la témérité d'une poignée de sophistes, qui, sans avoir pour eux l'autorité de la logique, ne craignent pas de s'attaquer à une croyance aussi vieille que le monde, et n'opposent, tranchons le mot, que la vanité ou l'orgueil à l'autorité du genre humain. Il faut bien pourtant que cette imposante autorité soit une cruelle gêne pour les esprits forts: car ils n'ont épargné contre elle ni les raisonnements, ni même les injures.

En vain les athées s'efforcent de dépouiller la croyance religieuse de son caractère d'universalité, en nous opposant les récits de quelques voyageurs, qui nous parlent de certaines peuplades chez lesquelles ils n'ont rencontré aucune trace de religion. Quand on reconnaîtrait que ces voyageurs, qui ignoraient la langue de ces peuplades, et qui pouvaient à peine leur faire comprendre les besoins qu'ils éprouvaient, aient pu cependant juger d'un fait aussi important, que pourrait-on conclure de ces rares exceptions contre l'universalité de la croyance religieuse? Si un peuple est ignorant et grossier, s'il sait à peine se vêtir; s'il n'a, pour se garantir des injures de l'air, que des retraites formées par la nature; si tous ses travaux ont pour objet de satisfaire ses premiers besoins physiques, est-il étonnant qu'il ne connaisse pas Dieu, et qu'il ne s'inquiète point de ses destinées? Ne doit-on pas le comparer aux enfants, et même aux animaux, que le défaut d'intelligence rend incapables de s'élever au-dessus des objets sensibles qui les environnent? Quoique les premières manifestations de la croyance religieuse puissent s'opérer dans des âmes fort ignorantes, elles supposent, néanmoins, que l'homme ne se borne plus à observer les choses dans leurs rapports avec ses besoins physiques, et qu'il a franchi le cercle de la vie animale. Or, quels sont ces peuples athées, dont on ne rougit pas d'invoquer contre nous le témoignage? Quelques misérables et rares tribus de sauvages, ou d'animaux à figure humaine, errant à l'aventure, vivant péniblement des fruits de leur chasse, et dont l'intelligence est esclave des plus grossiers appétits. Voilà donc jusqu'où les esprits forts sont obligés de descendre pour trouver quelques autorités en leur faveur. Que dis-je? il n'y a pas là témoignage en faveur de l'athéisme? Les sauvages, que l'on nous oppose, n'ont jamais pensé à Dieu; ils ne nient pas son existence, et par conséquent, en dépit de toutes les arguties, la croyance religieuse conserve le caractère de l'universalité.

Supposons maintenant qu'elle ne soit qu'un préjugé; et voyons si, dans une telle hypothèse, elle aurait pu s'établir au sein de la société, et s'imposer durant une longue suite de siècles à toutes les nations? Je remarque, d'abord, que l'établissement de la religion chez les peuples remonte à une plus haute antiquité que tous les monuments historiques; qu'ainsi, à l'époque où il aurait eu lieu, l'homme faisait à peine les premiers pas hors de la vie animale. Or, dira-t-on que dans ces temps de ténèbres la religion fut inventée par des prêtres, comme l'ont prétendu quelques athées fanatiques, qui regardent le sacerdoce comme la cause de tous nos maux, ou par des législateurs, dans l'intérêt des mœurs ou du despotisme, ou enfin par quelques hommes plus instruits que leurs semblables, par des philosophes sauvages, qui voulaient se faire un nom, et l'attacher à une œuvre impérissable. La première supposition est absurde: car il est évident que le sacerdoce est né de la religion, et non la religion du sacerdoce; qu'il ne pouvait y avoir de prêtres menteurs, à une époque où personne ne soupçonnait encore l'existence de Dieu; que si les prêtres ont quelquefois, par intérêt, propagé la superstition, ils n'ont pu être les premiers fondateurs du culte. On doit donc reconnaître que, dans notre supposition, les dogmes religieux auraient été inventés par des législateurs ou par des philosophes.

Mais quel succès une pareille invention aurait-elle pu obtenir? Pour prouver qu'elle pouvait réussir, les athées nous diront qu'elle trouvait un puissant auxiliaire dans l'ignorance, qui, ne pouvant expliquer les phénomènes par l'action des causes physiques, est disposée à en chercher la raison dans des causes surnaturelles. Mais cette disposition, d'où peut-elle naître? si ce n'est de cette voix secrète du sens commun, qui dit à tous les hommes, que de mouvements en mouvements il faut remonter à un premier moteur, et que l'intelligence a dû être produite par une cause intelligente. L'ignorance n'explique rien que l'application vicieuse

de l'idée d'intelligence à des phénomènes physiques : elle n'est qu'une source de superstition ; et la superstition n'est que l'abus du principe religieux, inhérent à notre nature. Il ne serait pas plus juste d'attribuer à la crainte, comme l'ont fait quelques athées, l'introduction des dieux dans le monde. La crainte n'agit que par moments sur l'esprit humain, et n'est qu'une cause temporaire et accidentelle, qui ne peut rendre raison de la permanence de notre foi religieuse. La crainte n'est qu'une cause locale. La nature ne se montre pas partout avec un appareil terrible : elle est quelquefois pour l'homme une mère tendre et bienfaisante. L'amour, l'espoir et la reconnaissance auraient donc dû prendre quelque part à l'invention des Dieux. D'ailleurs la crainte et l'espérance ne peuvent donner par elles-mêmes que l'idée d'une puissance nuisible ou salutaire : elles n'ont point engendré l'idée d'une intelligence malveillante ou favorable. D'où vient que l'homme unit partout et toujours l'idée d'intelligence et de volonté à celle de puissance ? C'est un préjugé, disent les athées : mais nous avons déjà fait voir que ce préjugé est entièrement indépendant de l'ignorance et de la crainte. Faut-il croire qu'il a pris naissance dans l'imagination, amie du merveilleux, ou dans l'aveugle crédulité du genre humain, disposé par ignorance à admettre l'existence d'un Dieu sur l'autorité de ses législateurs, de ses philosophes ou de ses poëtes ? Voyons si ces suppositions soutiendront mieux l'examen.

1° L'amour du merveilleux présuppose la foi religieuse ; il n'en est pas le principe. L'imagination a toujours pour objet de modifier, d'embellir et d'orner un sujet préexistant ; elle ne crée pas tout ensemble et le sujet et les ornements. Elle se plaît à répandre partout l'image d'une intelligence créatrice ; mais pour qu'elle divinise ainsi toute la nature, il faut que l'idée de Dieu lui soit donnée par le sens commun. D'ailleurs tout n'est pas erreur ou mensonge dans les jugements qui naissent de l'imagination. Les inspirations primitives de cette faculté sont vraies dans ce qu'elles ont de général et d'universel ; et, si elle était le principe de l'idée de Dieu, ce que cette idée a d'identique dans l'esprit de tous les hommes, devrait toujours être regardé comme l'expression de la vérité, et il n'y aurait de fictif que les déterminations diverses que cette idée reçoit du travail poétique des intelligences.

2° L'homme se soumet à l'autorité, quand elle lui impose des croyances qui n'ont rien de contraire à ses passions : mais plus il est ignorant, plus il se montre indocile et rebelle, quand on s'efforce de créer en lui des convictions qui blessent ses affections ou ses intérêts. Dites à un ignorant que le soleil tourne autour de la terre, et qu'il n'y a pas d'antipodes : il vous croira, parce que l'apparence est en votre faveur, et qu'un tel fait ne lui importe guère : mais supposez-le vicieux et jusque-là étranger à toute croyance religieuse ; quand vous lui parlerez d'un Dieu rémunérateur et vengeur, il refusera de vous écouter : car il craindrait le Dieu que vous lui annoncez. Vos raisonnements ne parviendront pas à triompher de son antipathie : à peine consentira-t-il à leur prêter un moment d'attention ; il les méprisera, s'il ne les comprend pas ; s'il les comprend, il en sentira la faiblesse. Voyez ces paysans grossiers que le vice a conduits à l'athéisme, et qui ont fini par se persuader qu'ils mourront tout entiers comme leurs bœufs et leurs chevaux : la conversion de pareilles gens est un miracle moral : jamais on n'a trouvé d'âmes plus stupidement opiniâtres dans leur incrédulité. Faites parler la raison : ils ne vous comprennent pas. Adressez-vous à leurs cœurs : la passion vous en interdit l'accès ; à leur imagination : ils n'en ont plus ou ils n'en ont jamais eu. D'ailleurs le vice altère les tendances de l'imagination : cette faculté peut, comme toutes les autres, devenir l'esclave des passions. La poésie de l'athéisme repousse les images religieuses : au lieu de tout animer, de tout diviniser dans la nature, souvent elle se plaît à flétrir tout ce qu'elle touche, et les objets que son souffle atteint, n'offrent plus que la triste image de la stérilité et de la mort. Rousseau a dit : « Mettez votre cœur en état de désirer qu'il y ait un Dieu, et vous n'en douterez jamais. » En supposant que les dogmes religieux ne soient que des inventions humaines, nous pouvons dire à notre tour : Mettez votre cœur en état de craindre qu'il y ait un Dieu, et vous n'y croirez jamais. Tout homme vicieux repousserait donc comme un frein redoutable, une religion qui ne serait prêchée que par l'ambition ou par la vanité ; et par conséquent, s'il est vrai que, dans son état primitif de grossièreté et d'ignorance, la société, jusqu'alors affranchie des liens de la religion et de la morale, devait être parvenue au dernier degré de la corruption ; s'il est vrai que des hommes presque sauvages, livrés à la brutalité des instincts animaux, et qui n'avaient jamais cédé qu'à la force physique, devaient répugner à reconnaître un nouveau *Seigneur*, plus terrible que les grands de la terre, alors nous serons forcé de conclure que la grande majorité des hommes se serait révoltée contre le pouvoir moral, auquel on aurait voulu la soumettre, et que les législateurs ou les philosophes n'auraient trouvé qu'un bien petit nombre d'âmes disposées à se laisser séduire par leurs artifices ou par leurs sophismes.

On a nié, je le sais, cette corruption ou cette anarchie morale que je suppose dans les sociétés primitives. L'homme, a-t-on dit, est bon par nature, et c'est aux progrès de la civilisation qu'il faut attribuer sa dépravation. Mais le tableau séduisant qu'un éloquent écrivain nous a tracé de l'état sauvage ne prouve rien, sinon que la philosophie, mécontente du présent, peut quelquefois, dans la peinture du passé, emprunter à la poésie ses fictions et ses mensonges. Personne ne croit plus que l'ignorance soit

la mère des vertus, et l'on ne comprend pas comment des sociétés réduites à une grossière ébauche de lois civiles, auraient su se garantir de l'influence des vices et des crimes, dont nos lumières ne nous préservent pas.

Personne ne s'est jamais avisé de prêter les vertus de l'âge d'or à des sauvages, fils de la terre et privés de tout commerce avec le ciel. Quand parmi nous le triple frein de la loi civile, de la religion et de la morale suffit à peine pour contenir l'essor des mauvaises passions, il serait ridicule de s'imaginer que l'homme fût parvenu à les réprimer pendant des siècles d'athéisme, et qu'il se fût garanti de ces habitudes de licence et d'immoralité qui portent les âmes à ne voir dans les croyances religieuses qu'un joug importun et redoutable. Concluons donc, que si Dieu n'existe pas, ni les législateurs, ni les philosophes n'auraient réussi à établir par toute la terre les dogmes fondamentaux de la religion; et reconnaissons enfin, qu'il y a dans ces dogmes une vertu secrète qui force l'assentiment des hommes; que l'empire universel qu'ils ont exercé sur les âmes, a son principe dans leur certitude même, et qu'ils ne l'auraient jamais obtenu, s'ils n'étaient, comme nous l'avons démontré, l'expression du sens commun. (*Voy.* Gibon, *Cours de philosophie*, tom. II.)

DIEU (Le) HEGELIEN. — Hegel rappela l'attention sur les preuves de l'existence de Dieu. Non-seulement il les vengea, en quelque sorte, du mépris injuste où elles étaient tombées depuis Kant; mais il eut l'ingénieuse idée de les mettre en rapport direct avec les religions dont nous venons d'examiner le tableau.

Comme il admet trois familles de religions, trois manières de concevoir l'unité du divin et de l'humain; ainsi il réduit à trois les raisonnements destinés à établir l'existence divine. (*Philosophie de la religion*, t. II, p. 290-483.) La preuve *cosmologique*, dit-il, est la base de toutes les religions où l'on adore la nature, où l'on envisage Dieu sous la forme finie de la puissance, de la nécessité. (*Œuvres*, t. XII, p. 367 seqq.) La preuve *téléologique* correspond aux cultes qui considèrent Dieu comme l'auteur des rapports de convenance, de dessein, de sagesse, rapports que les Juifs, les Grecs, les Romains saisissent tour à tour dans la nature extérieure et dans leurs propres destinées. La preuve *ontologique*, enfin, est le véritable fondement d'une religion où Dieu sert à lui-même de principe et de but, où l'idée atteste d'elle-même sa réalité, son identité avec elle-même, en un mot, de la religion chrétienne. Le chrétien n'est-il pas le seul croyant qui forme l'esprit infini, son Dieu, avec la matière de la pensée, avec la pure substance de l'esprit?

Autant les contemporains, en Allemagne du moins, étaient préparés à accueillir une assimilation pareille entre les raisonnements abstraits et les cultes historiques; autant ils répugnaient à suivre Hegel lorsqu'il entreprenait de défendre ces raisonnements contre Kant. Hegel ne se faisait aucune illusion sur la difficulté de son beau dessein. « Ces preuves, dit-il (*Philosophie de la religion*, tom. II, p. 292 seqq.), sont tombées dans un véritable discrédit. Elles nous semblent surannées, ruinées pour jamais, avec l'ancienne métaphysique dont elles faisaient partie. Prétendre les rajeunir, en réparer les brèches, en combler les lacunes, ne servirait de rien. La sagacité la plus merveilleuse ne réussirait pas à leur procurer la plus légère faveur. Ce n'est pas telle preuve, c'est le droit même de démontrer la vérité religieuse, qui a perdu son autorité, et qu'il faut revendiquer. On croit généralement qu'il est, non pas seulement impossible de prouver la vérité religieuse, mais irréligieux même de chercher dans la raison les moyens de connaître la nature de Dieu, ou de se convaincre de son existence. Ces argumentations ne sont plus que des souvenirs; et il est permis aux théologiens de les ignorer! »

Ce discrédit, Hegel veut en faire justice, en montrant que les preuves sont autant de formes ou de degrés d'un mouvement naturel à l'esprit humain, de cet élan qui porte l'âme spontanément vers l'infini. Notre être, dit-il, s'y élève de lui-même par une impulsion instinctive. Mais nous avons besoin d'y monter aussi avec conscience et réflexion, analytiquement et rationnellement. Les preuves ne sont que les expressions, les satisfactions de ce besoin. Elles exposent et éclaircissent, elles *expliquent* ce qui est *impliqué* confusément dans l'essor immédiat de notre esprit. Elles décomposent régulièrement, elles traduisent méthodiquement une aspiration primitive, une révélation interne et irrésistible.

Que ces raisonnements offrent des défauts de forme et de détail, Hegel en convient tout d'abord; mais il n'en soutient pas moins avec succès la légitimité du principe, la solidité du fond qui est l'origine et l'âme de ces mêmes raisonnements. L'*élévation* (*erhebung*) à Dieu semble inattaquable, lorsqu'elle est spontanée et synthétique : cesserait-elle de l'être, quand elle est réfléchie et analytique? La conclusion de nos arguments, continue Hegel, sera toujours le point d'où part le mouvement dont il faut rendre compte, et dont les arguments sont une manifestation raisonnée; ce sera toujours l'idée de la nécessité de l'être absolument nécessaire, d'un être qui est substance et cause de toutes choses, qui est l'identité de la substance et des phénomènes, l'unité des causes et des effets, l'unité de la pensée et de la nature, l'unité de l'être et de tout. (*Philos. de la rel.*, t. II, p. 435 seqq.)

Il est vrai, en considérant les preuves de l'existence divine sous un point de vue pareil, Hegel semble trop préoccupé du triomphe de sa doctrine, trop épris de la valeur de sa méthode. La démonstration de l'existence de Dieu est fort aisée dans un système qui ne distingue pas entre penser et être. Là, c'est posséder Dieu que de le

concevoir. La présence de la conception y garantit, y exprime la réalité de l'être auquel la conception correspond. La notion, étant logiquement nécessaire, y est considérée comme objectivement vraie. « La logique, à cet égard, est la théologie même ; elle contemple le développement de l'idée de Dieu dans l'éther de la pensée pure ; elle assiste comme spectatrice à ce développement qui, en lui-même, est entièrement indépendant. » (*Ibid.*, p. 366.) Démontrer, ce serait ainsi avoir conscience de l'enchaînement interne, de la constitution immanente de l'objet à prouver ; ce serait reproduire en ordre, avec fidélité, le cours que suit logiquement l'idée de l'objet. Il y a plus : d'après la théorie de Hegel, l'esprit divin étant le fonds commun de toute pensée, comme de toute vie, chaque être fini, chaque notion particulière doit mener à Dieu qu'elle présuppose, et le peut démontrer, parce qu'elle l'implique. Impressions et émotions religieuses, imaginations, sentiments, intuitions de la piété, quels que soient les phénomènes de la *conscience de Dieu*, toujours la pensée s'y cache comme racine et substance ; et puisque la pensée est l'infini, pris en son essence, tous les possibles conduisent à l'infini même. L'esprit que les preuves respirent et énoncent n'est autre chose que cette impulsion. Les preuves en montrent la nécessité, en exposent l'ascendant souverain.

On voit combien ici Hegel dépasse Descartes, qui s'était contenté de dire : « Je sens que je suis un être borné, qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis. » Mais cette *aspiration*, cette *tendance* invincible de l'âme finie vers son principe infini, Hégel la proclame avec autorité, et la fait mieux connaître dans les preuves. Il eut aussi le mérite de convaincre plusieurs disciples de Jacobi et de Schleiermacher, en établissant que le fait du *sentiment* de Dieu, de la *foi intellectuelle*, ne garantissait pas suffisamment la réalité de l'être infini. « C'est une expérience intérieure ; à ce titre, elle est très-respectable, mais accompagnée aussi d'un élément variable, accidentel, souvent arbitraire. Elle appelle des essais de démonstration, un travail analytique et rigoureusement déductif, qui lui procure la pureté et l'évidence de la pensée invariable et absolue. « Il y a une infinité de points, dont on peut partir pour s'élever à Dieu ; une infinité de rapports, d'expériences et de détails, qui tous mènent à l'esprit infini. Pour la science, cependant, il n'y a qu'une loi, qu'une pensée, une et identique, embrassant tous ces efforts relatifs et isolés. Cette pensée, apparaissant sous trois faces différentes, en trois moments successifs, donne naissance à trois ordres de démonstrations. Le point de départ est triple, bien que la conclusion ne varie jamais. On peut partir du fini, de la contingence des choses visibles et naturelles : preuves *cosmologiques*. On peut prendre pour base les rapports de moyen et de fin, d'utilité et de sagesse, rapports que les choses soutiennent entre elles : preuves *téléologiques*. La prémisse peut enfin être un fait intellectuel, l'idée même de Dieu : preuve *ontologique*. Quoique la conclusion soit toujours la même, à savoir : l'existence de Dieu (*Philosophie de la religion*, tom. II, p. 342 seqq.), elle implique et expose pourtant différentes déterminations de cette existence ; elle présente celle-ci sous plusieurs aspects, par rapport à tel attribut particulier de la Divinité. La première des trois preuves révèle et justifie la croyance en un être existant par lui-même, indépendant et absolument nécessaire ; la seconde, la foi dans un être souverainement sage ; la dernière, celle à un être absolument spirituel.

Cependant Hegel ne se contente pas d'établir, en général, la légitimité des preuves ; il s'applique à réfuter avec étendue les moindres objections de Kant, réputées alors pour la plupart insurmontables. Les remarques qui composent cette réfutation si vaste et si pénétrante méritent d'être en partie rappelées ici.

Vous repoussez la preuve cosmologique, dit Hegel à Kant, parce que vous pensez qu'elle mène seulement à un être nécessaire. Quand même il en serait ainsi, cette preuve n'en aurait pas moins de poids pour ceux qui ne voient encore en Dieu que l'être nécessaire. Pareille preuve, en effet, n'épuise pas toute l'idée de Dieu ; mais elle n'est ni erronée ni indigne de la grandeur divine. Si elle contient, d'ailleurs, des éléments qui puissent conduire l'esprit plus loin, rien ne s'oppose à ce qu'elle soit adoptée. Que les prémisses soient empruntées à l'expérience, et que la raison s'en serve pour affirmer l'existence d'un être supérieur à l'expérience, on ne saurait en blâmer notre esprit. En procédant ainsi, en appliquant la catégorie du contingent et du nécessaire, il obéit à une loi impérieuse de sa nature. Le fond même des choses contingentes n'est-il donc pas aussi quelque chose d'intellectuel, ne tient-il pas à la pensée ? La raison est de même autorisée par sa nature à rattacher la série illimitée des causes conditionnelles à une cause inconditionnelle ; et, puisqu'une telle cause ne saurait se trouver dans le monde sensible, la raison peut la chercher dans la sphère intelligible. La preuve cosmologique doit seulement garantir un être absolument nécessaire ; pourquoi exigez-vous qu'elle établisse un être absolument réel ? Cette exigence ne regarderait plus l'existence, mais l'essence de la Divinité. Quant à la question que l'être nécessaire, selon votre supposition, pourrait faire à lui-même : *D'où viens-je donc*, moi ? l'être nécessaire ne saurait se l'adresser. Ce qui est absolument infini ne s'enquerra point de quelque chose qui soit au delà ou hors de lui. Le véritable nœud du problème, c'est de comprendre que ce qui est nécessaire en soi, doit avoir en soi-même son commencement, que l'infini vaut d'autre

O. M. I. ... WIENSIS

chose aussi bien que de lui-même, que le fini suppose et implique partout l'infini, que l'existence du fini est donc aussi celle de l'infini. La preuve cosmologique ne va pas jusqu'à présenter le fini comme la manifestation ou le vêtement de l'infini. Mais elle n'en est pas moins un pressentiment de ce principe supérieur, d'après lequel l'infini se produit sous la forme du fini.

La manière dont Hegel repousse les reproches adressés par Kant à la preuve téléologique, n'est pas moins remarquable. En disant qu'elle ne mène qu'à un auteur de rapports mutuels, à une cause formatrice, et non au créateur de la matière, Kant oublie que Dieu n'a pas, comme nous, besoin de distinguer entre la matière et la forme. C'est nous qui recevons la matière, pour ne donner que la forme. C'est, de plus, un procédé purement abstrait, sans application réelle, que d'admettre une matière privée de forme. En soutenant que les traces d'intelligence éparses dans le monde annoncent une très-grande sagesse, mais non une sagesse absolue, Kant s'abuse encore. Il suffit que la raison soit forcée de rapporter ces indices de sagesse à une action, à un agent constamment et éminemment sage. C'est que Kant, n'ayant pas bien compris la nature des buts ou des desseins dont la création abonde, n'a pas vu que l'univers tout entier est une vaste organisation, où le moyen se confond avec le but, comme la forme avec la matière, et où cette identité même représente partout l'infini. C'est cette action harmonieuse et manifeste, cette disposition *finale*, qu'il faut poser pour fondement de la preuve téléologique. L'étroite relation entre le règne organique et le règne inorganique, la dépendance permanente où celui-ci se trouve à l'égard de celui-là, ce rapport si invariable, si nécessaire à l'ordre et à la durée de l'univers, et en particulier si indispensable à l'être auquel aboutissent le monde organique et l'inorganique, à l'homme; un pareil rapport ne suppose-t-il pas quelque chose qui l'ait établi, un troisième ordre, qui ne soit ni l'un ni l'autre, mais qui les ait fondés tous les deux. Oui, ce troisième élément, lien des deux autres, peut seul être l'origine de la convenance universelle. Les anciens considéraient cette *vitalité*, cette animation si régulière, comme l'âme du monde, ou comme l'ouvrage de cette âme. Les modernes sont allés plus loin, en admettant des fins morales, des buts spirituels. En présentant le bien comme l'exigence suprême, comme le dessein auquel tout doit conspirer et se subordonner, comme le *devoir* auquel le mal même doit servir, la preuve téléologique est devenue infiniment persuasive. Elle est pleinement entrée dans les secrets et les lois de l'esprit, et, par conséquent, de l'absolue liberté. Mais, pour qu'elle se maintienne à cette hauteur, il faut l'empêcher de se perdre dans des détails minutieux, et la fixer au point de vue sous lequel tout s'offre comme un organe nécessaire, comme un membre vivant de l'intelligence universelle, de cet esprit qui est l'organisation même de l'ensemble.

C'est dans le milieu de l'esprit que se meut tout particulièrement la preuve ontologique, beaucoup plus profonde que les deux autres raisonnements. « C'est l'argument véritable et complet (*Philosophie de la religion*, tom. II, p. 477 seqq.), puisqu'il identifie la notion de Dieu avec son existence. » Concevoir l'infini, c'est le contempler, le posséder; c'est en participer, c'est à la fois l'être et l'avoir. La présence du divin dans notre esprit, sous forme d'idée, garantit l'identité de notre esprit avec le divin. Honneur à ce grand docteur de l'école (*Ibid.*, p. 471 seqq.), ajoute Hegel, à ce penseur profond, qui a su se plonger dans les derniers abîmes de l'esprit! Rien n'est plus vrai que la conception de saint Anselme. Elle souffre d'un vice de forme, à la vérité, en supposant seulement que la notion de Dieu implique aussi l'existence divine. Mais était-il donc si difficile de transformer la supposition en une énonciation catégorique, dans l'affirmation la plus affirmative possible? Et voilà pourquoi Hegel se regarde tout à la fois comme le continuateur d'Anselme et comme l'adversaire de Kant.

La question qui nous reste à résoudre maintenant ne se trouve-t-elle pas décidée par les pages qui précèdent? Qu'est-ce que le Dieu de Hegel? Qu'est-ce qu'il n'est pas? Est-il une personne, ou une chose? Est-il l'une et l'autre à la fois, ou tour à tour. Est-il un esprit, ou une idée?

On comprend que Hegel et ses disciples aient tenté de faire passer leur Dieu pour un être personnel, pour un *sujet éternel*; mais on devine aussi que tous leurs efforts devaient échouer. De ce que Dieu est une activité qui rapporte tout à elle-même, qui demeure toujours en elle-même, une αὐτοκίνησις, comme le pense Hegel, il ne résulte pas qu'il soit une personne. De ce que Dieu est seul doué de personnalité, comme l'affirment plusieurs hégéliens, c'est-à-dire de ce que la personnalité de Dieu est dispersée dans tous les individus et compose le total de toutes les personnes, une sorte de personne universelle, il ne suit pas qu'il constitue un *moi*. Dans ce système, Dieu est l'élément personnel, sans être une personne; comme il est l'élément intellectuel, sans former une intelligence propre; comme il est l'élément universel, l'élément infini et absolu, sans avoir une existence indépendante. C'est que Dieu y est *du divin*, mais aussi quelque chose de neutre et d'indifférent; une qualité plutôt qu'un être. *Cadit persona, manet res.* Voilà pourquoi ce Dieu est une idée, et non pas un esprit. Il est, si l'on veut, l'élément spirituel inhérent à tous les esprits; mais il n'est pas un esprit même, puisqu'il n'a pas le caractère distinctif d'un esprit, la conscience de soi. C'est une essence intellectuelle, c'est la puissance intelligible qui raisonne, qui pense en moi, comme en toute chose, mais ce n'est pas une raison personnelle. De

même que le Dieu de Fichte était l'ordre moral, de même celui de Hegel est l'ordre logique. A la vérité, cet ordre tout abstrait se transforme successivement en ordre physique et en ordre moral; mais c'est pour redevenir ordre logique, et sans échapper jamais à cette nécessité dialectique, qui est le principe, en même temps que la loi, de ses transmutations et évolutions. Dieu, c'est cette nécessité souveraine, non moins que le mouvement sans fin qu'elle ne cesse d'engendrer. C'est pourquoi le divin est présenté tour à tour comme la condition ou la catégorie suprême et éternelle, comme un développement ou *devenir* continu, comme une sorte d'*impératif catégorique* des pensées et des existences. Sous tous ces aspects, Dieu n'est pas même un qualificatif, un attribut; il est une espèce de verbe, le *penser*, le *être*. Pour le définir, on pourrait recourir à un verbe impersonnel : *il pense, il se meut*, comme on dit : *il tonne, il pleut*. Puisque Dieu est la pensée la plus étendue, la plus générale, l'élément générique de tout ce qui est intelligible, le genre des genres, est divin tout ce qui est intelligible, le genre des genres, est divin tout ce qu'il y a de plus abstrait dans tous les êtres. Puisque Dieu est le *moi* collectif de l'humanité, puisqu'il n'arrive à la conscience de soi que dans les hommes, est divin tout ce qui constitue l'humanité. L'espèce humaine, voilà finalement la Divinité; mais l'espèce seule, et non pas tel homme, pris isolément.

Peut-être est-il encore plus aisé d'entrevoir ce qui manque au Dieu de Hegel, ce qu'il n'est pas. En effet, à cet égard, ne suffit-il pas de le rapprocher des besoins les plus légitimes de cette humanité même, avec laquelle on prétend l'identifier? Il est un être, mais point un être personnel; ni aimant, ni aimable, ni capable d'inspirer de la gratitude, ni susceptible d'éprouver de la tendresse. C'est une force, mais non une force morale. Elle explique tout, sans pouvoir s'expliquer elle-même; elle est donc intelligente à la fois et aveugle. La nécessité et non le bien, ni l'amour, doit rendre compte de ses mouvements, de ses œuvres. La justice, la sainteté, la Providence y font place à des attributions dialectiques, à des dispositions fatales. Aussi peut-on connaître pareil Dieu sans l'aimer. Les notions dont le bien souverain force de revêtir un Dieu-volonté, restent étrangères au Dieu-mouvement. Il est le principe substantiel et causal de toutes choses, et pourtant il n'est ni créateur, ni père. Le monde n'est pas un de ses actes, encore moins une de ses actions, c'est le développement de sa propre essence : le monde est *de* Dieu, point *par* Dieu. Comme Dieu n'est ni auteur, ni générateur, puisqu'il est l'ouvrage et la production même, ainsi il n'est pas législateur, il est la loi même. C'est l'idée qui est législatrice, qui est souveraine; c'est elle qui commande à Dieu même, et qui préside à toutes ses évolutions. Dieu pense forcément, comme il crée forcément : il n'est indépendant, ni à l'égard de la loi logique, ni à l'égard des êtres finis, qu'il produit sous l'empire de cette loi; ni enfin à l'égard de l'homme, où seulement il arrive à la conscience de soi. En Dieu, nulle liberté infinie, nulle causalité absolue. Point de fin qu'il se proposât; point de bon vouloir, point d'amour. Tantôt Ahasvérus, tantôt ce Chronos omnivore, qui change l'histoire en un vaste cimetière, en « un ossuaire de morts, où, vers le crépuscule, apparaissent les ombres des trépassés, et où le prophète de la mort, la chouette, répand ses cris sinistres et lamentables. » (Bachmann, *Du système de Hegel*, etc., p. 192.) Partout *procès éternel, du temps* contre lui-même (M. de Lamartine, *Jocelyn*, 1re époque); partout règne despotique de la fatalité, semblable à ce *spectre assis sur un tombeau*, dont parle Lucain : *Necessitas necessitatum, et omnia necessitas!* Mais qui a fait cette nécessité, qui la veut? La logique.

Regrettons que la logique ait empêché Hegel de remarquer les contradictions éclatantes qui terminent cette idolâtrie de la pensée abstraite. N'en citons que deux. Ce qu'il y a d'immuable ou de divin, dit-il, c'est l'éternel mouvement. Mais comment concilier dans le même être le mouvement et l'immutabilité, un changement et un repos également absolus? L'absolu, dit-il encore, c'est ce qu'il y a de plus général, c'est l'élément commun à tout l'univers; mais en même temps cet absolu serait aussi un relatif fort limité, l'espèce humaine! Contradictions étranges, que Hégel n'a pas songé à lever. Elles condamnent cependant tout son système, et particulièrement sa religion du *devenir*. Mouvement éternel, formation infinie, *procès* nécessaire, ce sont des alliances de mots presque poétiques, mais où l'un des termes exclut l'autre logiquement. Que sert-il de peser tour à tour, selon le besoin du moment, sur le substantif ou sur l'adjectif? En appuyant sur le premier, on risque de nier Dieu; en insistant sur le second, de nier le monde. Aussi Hegel fut-il accusé, tantôt d'athéisme, tantôt *d'acosmisme*.

Confiner Dieu spécialement dans la sphère humaine, l'identifier avec l'humanité, c'est s'exposer au reproche de changer une abstraction en réalité; c'est substantialiser une notion générale. Mais c'est surtout accorder au genre humain un attribut que ne manifeste aucun homme. Or, est-il permis de doter une collection d'exemplaires d'un trait que ne présente aucun exemplaire. Nul individu, dans l'état de veille ou de raison, n'osant dire : *Je suis Dieu;* nul n'ayant la conscience d'être l'expression de Dieu, sa révélation et sa nature, l'espèce entière peut-elle avoir pareille conviction? Assemblez les nations et les générations, les races éteintes et les races futures, et demandez-leur si elles sont prêtes à souscrire à ce mot : *Nous sommes Dieu?*... Non; cette humanité, que nous croyons honorer en l'identifiant avec Dieu, ne cesse pas de réclamer contre son apothéose. Ce qu'elle veut adorer, c'est un être divin, doué d'une existence

distincte, propre et primordiale, d'une existence qui n'exclue pas plus son union avec l'univers, qu'elle n'implique sa séparation d'avec l'humanité. Comme elle traite d'illusion orgueilleuse la prétention de confondre notre connaissance de Dieu avec la connaissance que Dieu a de lui-même, ainsi l'humanité juge insuffisante, sinon trompeuse, l'opinion d'après laquelle Dieu n'est que l'agent interne du développement universel, un agent qui n'arrive à se savoir, qu'en s'élevant de la nature à l'esprit humain, qu'en atteignant la conscience humaine. Que si la dialectique essaye d'imposer à l'humanité une telle conclusion, en prouvant qu'elle découle irrésistiblement des plus impérieuses déductions de la logique, l'humanité lui oppose l'énergique protestation de la vie morale, de la vie réfléchie. Au *parce que* de la logique, elle répond par le *parce que* de la morale; à la nécessité dialectique, par la liberté spirituelle; à l'*ananké*, par l'*agapé*; à l'impersonnel *il faut*, par le personnel *je dois, je veux*. Elle y est d'autant mieux autorisée, que cette logique même, après avoir tenté de tout expliquer par une conception universelle et absolue, finit par subordonner celle-ci à un point de vue très-relatif, à la sphère humaine. Pouvait-on s'attendre à voir une logique si superbe devenir la servante de l'humble anthropologie? C'était le parti, toutefois, par où devait finir la véritable *folle du logis* (121), la logique.

La théologie de Hegel peut donc, à quelques égards, se considérer comme un *panlogisme*, ou même comme un *logothéisme*. Elle peut s'appeler, tantôt le *monologue*, tantôt la *biographie de l'idée*, le plus souvent la *morphologie* de la pensée. Elle peut se donner pour une peinture des phases que traverse *l'esprit universel*, pour une histoire idéale du *métousiasme* de la raison impersonnelle, de ses *métamorphoses* méthodiques, de son *logophénoménisme* dialectique. Quel que soit le terme préféré par ses défenseurs, toujours est-il que sa divinité manque d'une existence distincte et indépendante; qu'elle est esclave de la nécessité, et qu'enfin elle se confond d'une manière inexplicable, autant qu'inadmissible, avec une notion abstraite, celle de l'espèce humaine. En d'autres termes, c'est une nouvelle sorte de panthéisme: qualification qui déplaisait à Hegel, et qu'il rejetait loin de lui.

Aucun philosophe, demandait-il, s'est-il jamais avisé de prendre pour Dieu ce monde et tout ce qu'il renferme. La philosophie, au contraire, n'a-t-elle pas toujours proclamé le néant des choses visibles et particulières?

Hegel soutenait qu'il n'avait rien de commun avec le spinosisme, parce qu'il concevait Dieu, non pas comme une *substance*, mais comme un *sujet*. (*Phénoménologie*, introd., p. XX.) Le tort de Spinosa serait d'avoir considéré la Divinité comme une essence immuable, toujours identique et égale à elle-même. Le mérite de Hégel consisterait à avoir compris comment l'essence infinie se manifeste, entre en mouvement, anime et traverse toutes les existences finies, et se révèle ainsi de tous côtés en esprit qui aspire à la conscience de soi. Par le *sujet*, répète-t-on, Hegel avait su concilier Spinosa et Hume, la substance éminemment inerte et le *phénomène* sans cesse changeant. (ROSENKRANZ, *Hist. de la phil. de Kant*, p. 10.) Qu'est-ce à dire, si ce n'est que la *substance* de Spinosa cherche, sous le titre de *sujet*, à devenir coulante et mobile, le mouvement même, le principe même de la fusion universelle? Mais le cristal de la substance spinoziste n'en est pas moins à cette matière éthérée, ce que la chair et les os sont au sang. L'élément dont est privé le Dieu de Hegel fait aussi défaut au Dieu de Spinosa. Que celui-ci n'ait d'autres attributs que la *pensée* et l'*étendue*; que l'autre se manifeste à travers la triple sphère de l'*abstraction*, de la nature et de l'*esprit*, il n'importe, au fond; tous les deux manquent de cette vie véritablement vivante et vivifiante, que ne sauraient tolérer la géométrie et la logique, érigées en maîtresses absolues du savoir humain. Voilà pourquoi l'on avait quelque droit de regarder le panthéisme de Hegel, plus encore que celui de Schelling, comme un descendant du panthéisme de Spinosa. *Et veteris servat vestigia formæ* (122).

DIEU, dans la philosophie rationaliste. *Voy.* SURNATUREL. — Est-ce la crainte, l'amour du merveilleux qui ont fait croire à l'existence de Dieu. *Voy.* DIEU (Preuves de son existence). — Son unité chez les peuples anciens. *Voy.* FÉTICHISME, art. III. — Dieu suprême chez les Grecs et chez les Latins. *Voy.* FÉTICHISME, art IV. — Ce que nous lui devons. *Voy.* DEVOIRS RELIGIEUX.

DIFFICULTÉS de l'athéisme. *V.* ATHÉISME.

DIVERSITÉ en Dieu, dans l'homme et dans les choses. *Voy.* IDENTITÉ.

DIVISIBILITÉ de la matière. *V.* CRÉATION.

DONEY (Mgr), sa lettre sur le traditionalisme, etc. *Voy.* RATIONALISTES ET TRADITIONALISTES.

DUTERTRE (LE P.), réfute Malebrance sur l'idée de l'infini. *Voy.* INFINI.

E

ECLECTISME. — Selon le Dictionnaire de l'Académie, l'Eclectisme serait « la doctrine des philosophes qui, sans adopter de système particulier, choisissent, dans les divers systèmes, les opinions qui leur paraissent les plus vraisemblables. » Pour rendre cette définition applicable à l'éclectisme, tel qu'il faut l'entendre, on doit aux mots *les*

(121) Mot emprunté à M. de Sacy (*Journal des Débats*).

(122) Cfr. *Hist. critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne*, par M. BARTHOLOMÈS, t. II.

plus vraisemblables, substituer *les mieux constatées* et retrancher la condition *sans adopter de système particulier*. L'éclectisme se montre surtout à la fin des époques de réflexion, avec la prétention de recueillir les vérités éparses dans les diverses opinions, pour en former un corps de doctrine et aboutir à une synthèse, ou à un système qui, résumant les systèmes précédents en ce qu'ils ont de vrai, présente ainsi, non l'idéal complet de la philosophie, mais les parties positives de cette science et cette science elle-même dans son état actuel.

I.

Origines étrangères de l'éclectisme.

« Après M. Royer-Collard vint M. Cousin, qui, sur les traces de son maître, commença par enseigner la psychologie expérimentale des Ecossais. Et, je le répète, grâce à la lassitude de la nation et au dénigrement de l'empire, les grands hommes du XVIIIe siècle étaient tellement abandonnés et leur inspiration si oubliée, qu'il put, au nom de la psychologie et de l'école écossaise, attaquer tout le XVIIIe siècle philosophique et le nier hardiment, faisant à ses élèves et à lui-même l'effet d'une originalité toute nouvelle. On eût dit à l'entendre que la philosophie commençait en France, et qu'elle naissait pour la première fois. Mais M. Cousin ne resta pas longtemps écossais, il se hâta de passer en Allemagne. L'Allemagne était un pays nouveau à voir et dont on pouvait tirer de beaux effets. Grâce à cette heureuse flexibilité d'esprit qu'un de ses amis relève comme son trait caractéristique, « et qui, dit-il, prenant une habitude aussi « vite qu'elle en quitte une autre, se prête « à tout, » M. Cousin eut bientôt d'un professeur allemand l'apparence et le langage. M. Jouffroy ne suivit pas M. Cousin dans ce voyage : il le laissa courir fortune à Kœnigsberg et à Berlin. . . . . .

« Il est vrai, quand M. Cousin commença à parler d'éclectisme, il avait une idée, il sortait de Proclus qu'il venait d'éditer, et il voulut un jour, à l'imitation des alexandrins, refondre les systèmes philosophiques, et constituer avec eux un système plus compréhensif qui les embrasserait tous. Mais cette idée ambitieuse ne fit que traverser sa pensée; il ne fit rien pour la réaliser. Ses voyages en Allemagne ne tardèrent pas d'ailleurs à le détourner de son impulsion première, car il trouva là tout fait un autre genre d'éclectisme qui lui donna complétement le change. La métaphysique allemande, se prêtant à l'immobilité politique, avait pris les devants. Hegel et son école étaient arrivés de la justification du passé à conclure la justification du présent. Facile, comme nous l'avons déjà dit, à prendre toutes les impressions, et plus imitateur qu'inventeur, dépourvu en outre de ces solides attachements du cœur, si utiles pour lester et retenir dans la voie droite l'imagination d'un philosophe, M. Cousin ne fit pas difficulté d'emprunter la doctrine de l'école de Berlin. Il quitta rapidement une imitation pour une autre, et, cachant sous le nom d'éclectisme pris à Proclus et aux alexandrins la justification du passé et celle du présent, prises à Hegel, il réussit ainsi à faire deux plagiats d'un coup. C'était donner un faux nom à une fausse doctrine. Quoi qu'il en soit, il se mit à parader avec le mal, et le mal fit quelque fortune, car il se trouvait à l'usage des politiques qui s'étaient enchevêtrés entre l'ancien régime et la révolution. Plusieurs vinrent donc à son aide, et l'éclectisme se trouva bâclé en quelques mois. Cette philosophie nouvelle, qu'il s'agissait d'élever sur les ruines et avec la substance des religions et des philosophies, vint aboutir à un misérable syncrétisme politique, et se réduire à cette formule : Prenez une dose de monarchie, une dose d'aristocratie et une dose de démocratie, vous aurez la Restauration ou le Juste-Milieu, et ce sera l'éclectisme. » (Pierre LEROUX, *De l'éclectisme.*)

II.

Variations politiques de l'éclectisme.

« Où sont-ils, ces sages dont jeune j'écoutais la parole avec un religieux transport, dont je ne m'approchais qu'avec respect, comme le sectateur d'une religion s'approche du Dieu qui va parler et rendre ses oracles ? Où sont-ils, ceux qui m'ont fait entendre d'austères leçons de liberté et de vertu ? Ah ! je reconnais bien maintenant pourquoi, malgré l'attrait que je me sentais pour eux, je n'ai jamais reçu d'eux aucune véritable impulsion, pourquoi la parole d'un philosophe ignoré, cette parole substantielle et claire, entendue une seule fois, m'a plus frappé et plus éclairé que n'ont fait leurs discours retentissants. Lui, s'il vivait encore, il serait encore avec le peuple qu'il voulait régénérer ; eux, ils sont passés dans les rangs de l'aristocratie : philosophes parvenus, ils ont crucifié la philosophie sur toutes les croix, ils l'ont accolée à toutes les chartes ; et aujourd'hui qu'il ne leur en reste plus que le cadavre, ils voudraient vendre ce cadavre à la religion du moyen âge, menteurs à la fois envers la philosophie et envers le christianisme. Mais si ces hommes ont trahi la philosophie, c'est que réellement ils n'en ont connu que le nom ; c'est à eux-mêmes qu'ils ont manqué, et non pas à la philosophie.

« Oui, en effet (je fais de vains efforts pour arrêter une vérité qui veut s'échapper de mon cœur), j'ai connu M. Cousin prêchant les idées les plus révolutionnaires, je l'ai connu mêlé à l'insurrection du carbonarisme, puis je l'ai connu rallié à la Restauration. . . . . .

« Je me rappelle que, pendant les journées de Juillet, je vis entrer M. Cousin au journal que j'avais fondé avec mon ami M. Dubois ; j'avais imprimé et signé le *Globe* malgré les ordonnances, M. Cousin était indigné : « Vous compromettez vos amis, me dit-il : la « Restauration est encore nécessaire pen- « dant cinquante ans. Quant à moi, je dé-

« clare que le drapeau blanc sera toujours « mon drapeau. » Je ris de ses prophéties. Un mois ou deux après, il inscrivait en tête d'un volume de sa traduction de Platon, qu'il avait pris une part active à la révolution de Juillet ; il se vantait devant la postérité de s'être emparé hardiment de la municipalité de son arrondissement, et il dédiait ce volume à la mémoire de Farcy, *mort pour les lois*. Si Farcy est mort pour les lois, nous combattions donc pour les lois quand vous vouliez nous empêcher de combattre !

« Mais pourquoi cette inscription adressée par vous à la postérité à l'occasion de la mort de Farcy ? Farcy n'était plus de votre école quand il est mort en combattant ; j'en atteste les dernières pages qu'il a écrites et qui sont loin, bien loin, de votre éclectisme. Farcy était un jeune homme généreux qui, voyant le peuple livré à la mitraille, trouva mauvais ce que vous faisiez, vous, qui vouliez nous empêcher de combattre, le dit à ses amis, le dit plusieurs fois hautement, et s'en alla mourir. Farcy appartient à notre cause, à notre tradition, et non à la vôtre. Sa mort est trop belle pour que nous ne la revendiquions pas et pour que nous ne vous demandions pas de quel droit vous avez fait votre profit de son martyre. Vous avez fait pour Farcy ce que vous aviez déjà fait pour Santa-Rosa, de la même façon, dans une dédicace, quand vous avez falsifié l'histoire, en insinuant, en tête d'un autre volume de votre Platon, que Santa-Rosa n'appartenait pas au parti révolutionnaire, et qu'il n'avait agi que dans l'intérêt politique de la maison de Savoie. Vos dédicaces sont sans doute chose glorieuse pour ceux à qui vous les décernez ; mais pourtant, quand ils ont cru mourir pour leur cause, vous avez tort de les faire mourir pour le compte de votre éclectisme.

« Il est vrai encore que telle est sur vous la séduction de votre système, qu'il a presque effacé dans votre mémoire le souvenir de votre propre passé. A peine vous rappelez-vous combien vous avez été révolutionnaire. Il ne m'étonnerait pas que vous eussiez perdu le souvenir du carbonarisme, par cette raison que vous ne figuriez pas de votre personne dans nos ventes. Combien en effet se sont plaints (et je vous citerai entre autres Sautelet, ce camarade de votre enfance et de la mienne, qui fut longtemps sous votre discipline, et qui s'est tué ayant perdu toute confiance généreuse et toute religion de la vie), combien, dis-je, se sont plaints que vous ressemblîez à cet égard à la femme de l'Ecriture *quæ comedit, et tergens os suum dicit : Non sum operata malum*.

« Je crois, moi, que l'on vous juge mal, qu'il n'y a chez vous, dans ces sortes d'oubliis, qu'une erreur involontaire, et que c'est le système auquel vous vous êtes à la fin fixé, qui égare ainsi votre imagination et vous fait passer l'éponge sur des années de jeunesse qui ne s'accordent pas bien avec ce système. Mais cela étant, je n'en déteste que davantage votre système. . . . .

. . . . . .

« M. Cousin s'est fait courtisan des rois et des prêtres. Il vote à la Chambre des pairs avec plus d'acharnement qu'aucun vieux courtisan, dans les procès de régicides, oubliant qu'il lisait autrefois en secret à ses élèves LES JOURNAUX DE MARAT, après qu'il avait, dans sa leçon publique, excusé *les fautes du dernier des Brutus*. « Je con- « nais les fautes du dernier des Brutus, je « pourrais les dire, mais il y a pour cet « homme, au fond de mon cœur, *une invin-* « *cible tendresse*. » Phrase célèbre de M. Cousin, dans un de ses cours, écrite dans ses cahiers et gravée dans la mémoire de ses élèves. — Je n'attaque pas l'opinion du juge qui siége au Luxembourg, mais je demande s'il n'est pas bien malheureux que le même homme qui a prononcé cette phrase sur le dernier des Brutus, et quelques autres semblables, devant la jeunesse studieuse qui venait étudier auprès de lui la philosophie, se soit montré le plus violent partisan des condamnations à mort dans les procès de révolutionnaires accusés de régicide ? N'est-il pas odieux, par exemple, que, dans le procès récent de Lavaux, reconnu innocent par la Chambre des pairs, M. Cousin se soit levé *six fois* pour demander la mort ? Il est vrai qu'en cas de condamnation, la grâce royale était prête..... Et M. Cousin a été de tous les opinants le plus véhément pour qu'on envoyât ces hommes à l'échafaud ! Que n'a-t-il pas dit pour la condamnation à mort des accusés Pépin et Morey ! Il avait élevé son vote à la hauteur d'une théorie. Il voulait montrer, disait-il, aux bourgeois, aux gardes nationaux, qu'on saurait aussi les frapper quand ils conspireraient, et il a contribué à faire frapper ces hommes... Et il avait fait autrefois sinon l'apologie, au moins l'excuse de Brutus ! et il avait pris part à la conspiration du carbonarisme ! et IL LISAIT A SES ÉLÈVES, EN PETIT COMITÉ, LES JOURNAUX LES PLUS INCENDIAIRES DES SANS-CULOTTES DE 93 ! et j'ai entendu moi-même M. Thiers, à qui M. Cousin reprochait son admiration pour Robespierre, LUI REPROCHER A SON TOUR SA TENDRE SYMPATHIE POUR MARAT ! Qu'on ne parle plus des lâchetés du chancelier Bacon : je connais dans l'histoire de la philosophie des lâchetés plus grandes et sans compensation.

« Et M. Cousin est en ce moment le pouvoir éducateur de la France ! il exerce un empire officiel sans limite et sans contrôle sur l'enseignement de la philosophie, et par là sur toute l'éducation publique. Quel professeur n'est pas sous sa tutelle, sous sa loi, sous son gouvernement ? Il use et abuse de son autorité. Il propage à son aise l'éclectisme par la voie du *compelle intrare*. Ah ! quand nous pensons à ce que devrait être dans l'avenir l'éducation de nos enfants, la voir ainsi livrée à M. Cousin nous remplit le cœur de tristesse ! Quoi ! vous n'avez pas

d'autre idéal que le fait présent, pas d'autre principe, pas d'autre foi, pas d'autre religion, et vous êtes le pouvoir éducateur de la France? Au moins ne nous refuserez-vous pas le droit constitutionnel de réclamer contre votre magistrature et de trouver que votre tyrannie philosophique est exorbitante. » (Pierre Leroux, *De l'éclectisme.*)

III.

Variations dogmatiques de l'éclectisme.

« A tout homme qui a présenté un système philosophique il faut demander d'abord ce que dès le principe il a voulu faire. Pourquoi vous êtes-vous levé et que vouliez-vous dire?

« Quand M. Cousin monta dans la chaire de M. Royer-Collard, il y parut sans autre dessein que de développer l'histoire des systèmes philosophiques. Esprit littéraire, il se tourna vers la littérature de la philosophie. Imagination mobile, il quittait facilement une belle théorie pour une autre qu'il trouvait plus belle encore; parole ardente, il faisait couler dans les âmes l'intelligence et l'enthousiasme de la science. Tel a été M. Cousin, c'est son caractère de n'avoir jamais pu trouver et sentir la réalité philosophique lui-même : il la lui faut traduite, découverte, systématisée, alors il la comprend, l'emprunte et l'expose. Le jeune professeur commença sa carrière par commenter avec verve l'école écossaise, dont M. Royer-Collard lui avait livré l'exploitation : Reid, Smith, Hutcheson, Ferguson, Dugald-Stewart; ensuite il passa à l'Allemagne, saisit rapidement les principaux traits de la philosophie morale de Kant, et se fit kantiste. Ce furent alors d'éloquents développements sur le stoïcisme, le devoir et la liberté. Pendant l'année 1829 à 1830, l'enseignement de M. Cousin rallia la jeunesse et semblait vouloir la préparer aux luttes de l'opposition politique; aussi la contre-révolution, en arrivant au pouvoir, ferma sa chaire et relégua le professeur dans la solitude de son cabinet. Alors il se tourna vers l'érudition et se prit d'enthousiasme pour l'école d'Alexandrie, qu'il personnifia tout entière dans un homme, dans Proclus. Cette secte philosophique, qui avait entrepris de lutter contre le christianisme et de le faire reculer, sembla à M. Cousin un glorieux symbole de philosophie et de liberté; il en parlait en ces termes : *Hæc fuit scilicet ultima illa Græciæ philosophiæ secta quæ iisdem fere quibus Christiana religio temporibus nata, tandiu magna cum laude stetit quandiu aliqua super in orbe fuit ingeniorum libertas; quartum vero jam circa sæculum, non mutata ratione, sed mutato domicilio, exsul ab Alexandria Athenas confugit....* Cette école lui paraissait la plus riche et la plus importante de toutes celles de l'antiquité : *Potius vero antiquitatis philosophicas doctrinas atque ingenia in se exprimit;* et il croyait son étude utile, non-seulement à l'érudition, mais aux progrès mêmes de la philosophie moderne. Plus tard, je trouve que M. Cousin n'a plus mis si haut la sagesse alexandrine; voici comment il la caractérisait en 1829 : *Sans doute le projet avoué de l'école d'Alexandrie est l'éclectisme. Les alexandrins ont voulu unir toutes choses, toutes les parties de la philosophie grecque entre elles, la philosophie et la religion, la Grèce et l'Asie. On les a accusés d'avoir laissé dégénérer une noble tentative de conciliation en une confusion déplorable. On aurait pu leur faire avec plus de raison le reproche contraire. Loin que l'école d'Alexandrie tombe dans le vague et le désordre qu'engendre souvent une impartialité impuissante, elle a le caractère décidé et brillant de toute école exclusive, et il y a si peu de syncrétisme en elle, qu'il n'y a pas beaucoup d'éclectisme, car ce qui la caractérise est la domination d'un point de vue particulier des choses et de la pensée.* Ainsi cette école que M. Cousin avait choisie d'abord comme le modèle de l'éclectisme, à ses yeux n'est presque plus éclectique; il l'accuse d'un mysticisme exclusif, malmène assez rudement son ontologie, sa théodicée; Proclus lui-même, bien qu'il reste toujours un esprit du premier ordre, n'est plus ce soutien de la philosophie et de la liberté dont les efforts sont généreux et légitimes; le professeur de 1829 nous le montre finissant par des hymnes mystiques empreints d'une profonde mélancolie, où l'on voit qu'il désespère de la terre, l'abandonne aux barbares et à la religion nouvelle, et se réfugie un moment en esprit dans la vénérable antiquité, avant de se perdre à jamais dans le sein de l'unité éternelle, suprême objet de ses efforts et de ses pensées. Et d'où vient ce changement dans l'esprit de l'éditeur de Proclus? C'est que de 1820 à 1829, bien des impressions différentes l'ont traversé. Après avoir adhéré exclusivement au rationalisme de Kant, après avoir effleuré l'idéalisme de Fichte, M. Cousin ne fut pas longtemps sans soupçonner et sans reconnaître que ces deux philosophes avaient fait place à deux systèmes nouveaux dont les auteurs étaient MM. Schelling et Hegel. De loin, soit par des correspondances, soit par des visites de voyageurs, il lui en arrivait quelque chose. En 1824, il entreprit un voyage en Allemagne pendant lequel il fut enlevé à Dresde par la police prussienne et conduit à Berlin : on l'avait soupçonné d'être *carbonaro* et révolutionnaire. Dans la capitale de la Prusse, vous le savez, Monsieur, vos compatriotes environnèrent M. Cousin des témoignages du plus noble intérêt; on s'entremit pour sa délivrance tant qu'il fut captif, on le visita dans sa prison tous les jours. Par un heureux hasard, notre voyageur put utiliser sa captivité, car il entra dans un commerce journalier avec l'école de M. Hegel; M. Gans et M. Michelet de Berlin lui développaient dans de longues conversations le système de leur maître, ils effaçaient de son esprit le kantisme et quelques errements de Fichte pour y substituer les principes et les consé-

quences d'un réalisme éclectique optimiste qui se targuait de tout expliquer, de tout comprendre et de tout accepter. M. Cousin sut tourner à cette philosophie avec sa promptitude ordinaire; il saisit sur-le-champ combien le changement était capital; il ne sera plus un philosophe opposant, révolutionnaire, inquiétant pour les puissances, mais un sage dominant tous les partis, tous les systèmes, et, par son inépuisable impartialité, donnant des garanties au pouvoir le plus ombrageux. Aussi, Monsieur, ses amis de Paris, qui ne pouvaient pas savoir les causes métaphysiques qui avaient influencé l'hôte de Berlin, eurent à s'étonner de quelques changements, et un journal royaliste, le *Drapeau blanc*, écrivit que M. Cousin *avait bien prouvé qu'il ne professait en rien les doctrines révolutionnaires.* Je crois que depuis cette époque M. Cousin l'a prouvé bien plus encore. Cependant le séjour de notre professeur dans votre capitale devait porter ses fruits. En 1826, il publia une collection d'articles insérés dans le *Journal des savants* et dans les *Archives philosophiques*, dont tous ne méritaient peut-être pas les honneurs d'une résurrection, et qui, au surplus, étaient inférieurs à la préface même qui les précédait. Dans la préface des *Fragments philosophiques*, M. Cousin présenta son système, qu'il affirme avoir façonné dès 1818. J'aurais conjecturé, je l'avoue, que le voyage de 1824 y avait contribué en quelque chose, et que le rapport identique de l'homme, de la nature et de Dieu qui commence à y poindre, était une importation. La préface des *Fragments* fut peu goûtée quand elle parut. Cette condensation d'une métaphysique imparfaite, qui se cherchait elle-même et n'était pas maîtresse de sa langue, étonna sans instruire. Enfin, en 1828, M. Cousin, rendu à sa chaire, put s'y déployer à l'aise, et il eut le plaisir d'y exciter la surprise et l'admiration. Dans une introduction éloquente de treize leçons, il développa avec son imagination d'artiste et son talent d'orateur quelques principes du système de Hegel qui semblaient sortir de sa tête et lui appartenir. Du haut d'un dogmatisme dont seul alors il avait le secret, il inspecta l'histoire, les philosophes, les grands hommes, la guerre et ses lois, la Providence et ses décrets. Il professa la légitimité d'un optimisme universel et prononça au nom de la philosophie l'absolution de l'histoire. Je sais, Monsieur, qu'à Berlin, vous ne partagiez pas l'enthousiasme avec lequel nous avons accueilli ses leçons; vous ne pouviez concevoir comment on importait ainsi une doctrine sans en nommer l'auteur. M. Hegel plaisanta de ce procédé avec une indulgence un peu satirique, et vous-même, Monsieur, vous avez prononcé à ce sujet un mot fort dur que j'ai peine à écrire, le mot de *plagiat*. Je ne pense pas, Monsieur, que sciemment M. Cousin ait voulu se parer de ce qui ne lui appartenait pas: mais, emporté par son imagination, il a cru avoir conçu lui-même ce qu'on lui avait appris Dans ses improvisations, il oubliait ses emprunts, et c'est de la meilleure foi du monde qu'en amalgamant Kant et Hegel il se persuada avoir créé quelque chose. Cependant le vol métaphysique de M. Cousin (je veux dire son ascension) ne fut qu'un phénomène passager : il redescendit vite sur la terre, et, soit qu'il eût épuisé en peu de temps son dogmatisme, soit qu'il craignît de n'être plus suivi dans ses excursions exotiques, il revint à l'histoire, déclara que la philosophie n'était plus à faire, mais était faite, qu'il ne s'agissait que de la rassembler; qu'elle se partageait en quatre systèmes principaux : le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme, et qu'en dégageant ce qu'il y avait de vrai dans chacune de ces formes exclusives de la réalité, on retrouvait la réalité pure et complète. Voilà cette fois un éclectisme bien constitué. Ainsi vous voyez Monsieur, que M. Cousin a été tour à tour écossais, kantiste, alexandrin, hegélien, éclectique; il nous reste à chercher s'il a jamais été et s'il est philosophe. » (LERMINIER, *Lettres philosophiques à un Berlinois.*)

IV.

Théodicée panthéiste et extravagance de l'éclectisme

« Dieu, comme on va le voir, s'est trouvé composé pour M. Cousin des mêmes éléments qui, suivant lui, composent l'homme, c'est-à-dire de *trois êtres distincts et séparés :* Dieu, l'homme et la nature. Il a donc possédé l'absolu et a cru rivaliser avec Schelling. Si l'on en doute, qu'on lise attentivement cette conclusion de sa *Préface* et de tous ses travaux : « Je touche ici à un point fondamental... Arrivée sur ces hauteurs, la philosophie s'éclaircit en s'agrandissant... La raison est en quelque sorte le pont jeté entre la psychologie et l'ontologie, entre la conscience et l'être; elle pose à la fois sur l'une et sur l'autre; elle descend de Dieu et s'incline vers l'homme; elle apparaît à la conscience comme un hôte qui lui apporte des nouvelles d'un monde inconnu, dont il lui donne à la fois et l'idée et le besoin. Si la raison était personnelle, elle serait de nulle valeur et sans aucune autorité, hors du sujet et du moi individuel. Si elle restait à l'état de substance non manifestée, elle serait comme si elle n'était pas pour le moi qui ne serait pas lui-même. Il faut donc que la substance intelligente se manifeste, et cette manifestation est l'apparition de la raison dans la conscience. La raison est donc à la lettre une révélation, une révélation nécessaire et universelle qui n'a manqué à aucun homme et a éclairé tout homme à sa venue en ce monde : *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* La raison est le médiateur nécessaire entre Dieu et l'homme, ce λόγος de Pythagore et de Platon, ce *Verbe* fait chair qui sert d'interprète à Dieu et de précepteur à l'homme, homme à la fois et Dieu tout ensemble. Ce n'est pas sans doute le Dieu absolu dans sa ma-

« jestueuse indivisibilité; mais sa manifesta-« tion en esprit et en vérité ce n'est pas « l'être des êtres, mais c'est le Dieu du genre « humain. Comme il ne lui manque jamais « et ne l'abandonne jamais, le genre humain « y croit d'une croyance irrésistible et inal-« térable, et cette unité de croyance est à « lui-même sa plus haute unité. » (*Préface* de 1826.)

« Ainsi M. Cousin au sommet de la philosophie, comme il dit, arrive à quoi? à définir Dieu *la raison*. Les révolutionnaires qui avaient élevé des autels sur nos places publiques à la *déesse Raison* étaient donc tout aussi philosophes que lui.

« Quoi! vraiment, dirons-nous à M. Cousin, le grand mystère des religions et du christianisme en particulier n'est pas autre que ce que vous venez de nous révéler? Le *Logos* de Pythagore et de Platon, le *Verbe* du christianisme ne signifient rien autre chose sinon que l'homme est un animal raisonnable; que nous avons la faculté de raisonner, mais que nous ne l'avons pas directement et par nous-mêmes; que cette faculté nous est donnée par Dieu? Mais quelle faculté, je vous le demande, ne nous est pas donnée par Dieu? Et d'un autre côté, laquelle de nos facultés nous est plus intime que la raison? J'ouvre les yeux et je vois; vous appelez cela sensibilité, mais vous prétendez que ce n'est pas moi qui vois, que c'est la nature qui voit en moi; que ce fait ne dépend en rien de ma propre essence, mais dépend du monde extérieur. Vous vous trompez déjà en cela, car pour voir il faut un être capable de voir. Donc, le phénomène dépend de la nature du sujet comme il dépend de la nature de l'objet. Or, voyant, je vois un péril qui me menace ou un objet qui m'attire : je fais pour échapper à ce péril ou pour atteindre cet objet une suite de raisonnements; ces raisonnements, vous les attribuez à Dieu seul. Enfin, après avoir raisonné, je me détermine à agir, je fuis le péril ou marche à mon but. Oh! alors c'est moi, dites-vous, qui agis et qui agis seul, Dieu n'est pour rien dans mon acte, et là, mais là seulement, réside la personnalité humaine tout entière. Ne voyez-vous pas que tout cela est absurde, qu'il n'y a pas plus de motif pour m'attribuer ma détermination que mon raisonnement qui a précédé cette détermination, ou que ma sensation qui a précédé ce raisonnement?

« Est-il possible, d'ailleurs, que M. Cousin se soit imaginé sérieusement que le christianisme n'avait pas voulu dire autre chose en parlant du Verbe de Dieu? Mais les Chrétiens ne disaient pas seulement qu'il y avait en Dieu un Verbe de Dieu, ils disaient (et M. Cousin, qui fait maintenant des *catéchismes*, doit le savoir)..... qu'il y avait trois personnes en Dieu, le Père, le Fils et l'Esprit-Saint. Si Dieu est la raison, et n'est que la raison, il n'est donc pas *trois en un*. Comment donc M. Cousin a-t-il pu croire qu'il avait trouvé le sens du christianisme?

« Je vais le dire, mais ceci est le dernier terme où je suivrai M. Cousin dans sa théologie, car je n'aurais pas la force d'aller plus loin. M. Cousin donc, pour expliquer la Trinité du christianisme, et aussi pour rivaliser avec Schelling, a imaginé de composer un être qui est à la fois Dieu, homme et nature; Dieu par la tête, pour ainsi dire; homme par le milieu du corps, et nature par les extrémités. Je vais expliquer, si je puis, le Dieu de M. Cousin.

« N'est-il pas vrai que M. Cousin vient de composer l'homme de trois éléments divers, mais dont il n'indique pas le lien, savoir : le *moi* volontaire, qui est l'homme proprement dit, la *raison* qui est Dieu dans l'homme, et la *sensibilité*, qui est, pour ainsi dire, la nature dans l'homme? La nature ou le monde extérieur fournit la sensibilité, l'homme donne pour son contingent la personnalité de son *moi*, et Dieu apporte pour sa quote-part la raison. Ainsi M. Cousin fait l'homme.

« Eh bien! de même, il compose Dieu de trois choses : Dieu proprement dit (sur lequel il ne s'explique pas autrement que pour dire qu'il est la raison absolue), l'homme et la nature.

« Et il est bien forcé à cela, comme je l'ai déjà remarqué, car l'homme étant un *moi* volontaire, et la sensibilité dans l'homme étant causée par la nature, il s'ensuit qu'il n'y a plus d'autre place à donner à Dieu que cette raison absolue qui préside à nos jugements. Dieu se trouve donc ressembler beaucoup à ce *fatum* des anciens, que les poëtes mettaient au-dessus de tous les dieux, au-dessus de Jupiter. Mais l'homme, ce *moi* volontaire et libre, est également indépendant quant à son essence, et la nature aussi est indépendante. En réunissant ces trois choses qui toutes trois existent sans lui, on a la totalité des choses qui elle aussi est Dieu. C'est un Dieu collectif à la façon du monstre d'Horace :

Desinit in piscem mulier formosa superne.

Or, puisque Dieu dans sa totalité comprend la nature et l'homme, il est donc à la fois Dieu, nature et humanité; il est donc triple. Et puisque l'homme reçoit de Dieu la raison, et qu'il reçoit du monde extérieur la sensibilité, il est donc triple aussi.

« Dieu est donc un composé de trois parties, comme l'homme est un composé de trois parties, et il se trouve que les trois parties qui composent Dieu sont les mêmes qui composent l'homme. Il y a donc identité.

« C'est ainsi, dit M. Cousin, que l'homme « reflète Dieu et que Dieu revient en quelque « sorte à lui-même dans la conscience de « l'homme dont il constitue indirectement le « mécanisme et la triplicité phénoménale, « par le reflet de son propre mouvement et « de la triplicité substantielle dont il est « l'identité absolue. » (*Préface* de 1826.) Comprenne qui pourra cette dernière formule. Quand M. Cousin écrivait ce beau système, il est évident qu'il voulait rivaliser avec Schelling, et comment ne l'aurait-il pas vou-

lu, puisqu'un peu plus tard il a écrit positivement cette phrase : « Les premières an-« nées du XIXe siècle ont vu paraître ce grand « système (le système de l'*identité absolue*). « L'Europe le doit à l'Allemagne et l'Alle-« magne à M. Schelling. *Ce système est le « vrai.* Schelling l'a mis au monde, mais il « l'a laissé rempli de lacunes de toute espè-« ce. Hegel, venu après Schelling, développa « et enrichit ce système, mais en lui donnant « à plusieurs égards une face nouvelle. » (*Préface* de 1833.) Il est impossible, j'espère, de s'exprimer plus clairement : l'Europe doit à l'Allemagne, et l'Allemagne doit à M. Schelling un grand système *qui est le vrai.* Mais si le système de Schelling *est le vrai*, pourquoi M. Cousin n'a-t-il pas tout simplement adopté le système de Schelling? On marche vraiment, avec M. Cousin, de merveille en merveille.

« Il a cru le saisir, ce système, s'en emparer, s'il faut en croire les Allemands, mais il n'y est pas parvenu. « Qu'est-ce, s'écrie « un disciple de Hegel (M. Hinrichs dans les « *Annales berlinoises de la critique scientifi-« que*), qu'est-ce que cet amalgame d'élé-« ments disparates que M. Cousin s'efforce « de nous faire accepter comme la raison « dernière de toute chose? Tant que M. Cou-« sin ne nous donnera pas le mot de son « énigme, nous ne verrons, dans son préten-« du système, qu'un amas de contradictions. « Pour que la sensibilité, la personnalité (de « nature relative) et la raison (de nature « absolue) puissent réellement produire une « unité, il faut que toute distinction et toute « hétérogénéité soient effacées ou détruites « au centre de la conscience. La raison, bien « qu'elle ne soit ni la sensibilité ni la per-« sonnalité, se lie, néanmoins, selon M. Cou-« sin, à ces deux facultés élémentaires. Mais « quel est donc le point de liaison commun, « si la sensibilité et la personnalité existent « à côté et en dehors de la raison? C'est « ainsi que M. Cousin croit s'être emparé « du point de vue de Schelling; mais Schel-« ling est trop philosophe pour accréditer « toutes ces contradictions. » Et, continuant à s'échauffer, le philosophe allemand représentant de l'école de Schelling et de Hegel, arrive à traiter la théorie de M. Cousin d'AFFREUSE MONSTRUOSITÉ. C'est uniquement sous le rapport de la logique qu'il la traite de cette façon. Ces trois termes, *sensibilité, personnalité, raison*, juxtaposés sans lien, sans identité véritable, puisque l'un vient de la nature, le second de l'homme, et le troisième de Dieu, irritent, et justement, le disciple de l'école de l'identité absolue. Il trouve que M. Cousin n'a pas saisi le point capital du système, et il le lui fait sentir vertement. Pour moi, j'avoue que je serais assez disposé à m'écrier aussi que c'est une folie et une monstruosité qu'une telle conception de Dieu, mais pour une autre raison. La logique, assurément, m'est chère, mais c'est le sentiment qui est surtout révolté, à mon avis, par le théisme ou panthéisme de M. Cousin.

« Les poëtes ont souvent décrit l'espèce d'horreur qui saisit un homme quand marchant sur des prairies émaillées de fleurs, il rencontre sous ses pas un serpent ou quelque autre animal redoutable ou qui fait mal à voir. Le sang est refoulé jusque dans le cœur, et la vie semble prête à nous abandonner. Il est difficile de ne pas éprouver, dans la partie la plus haute de notre être, une impression semblable quand, étudiant la science de la vie, on rencontre un système qui, sous prétexte de vous expliquer Dieu, de vous élever, de vous agrandir, de vous donner des ailes pour le bien, pour le beau, anéantit à la fois Dieu, la vie, le beau, le bien, et ne vous laisse apercevoir qu'une fatalité aveugle et une sorte de spectre sans cœur appelé Dieu. Tel est l'effet du système de M. Cousin.

« Quoi! Dieu n'est que raison et pas amour? Quoi! Il ne se manifeste à nous que par la raison? Quoi! La raison est le seul lien qui existe entre lui et nous? Mais qu'est-ce que la raison? C'est l'évidence logique, c'est, si vous voulez, l'idée vague d'infini. Ainsi nous ne communiquons avec Dieu, et Dieu ne communique avec nous qu'autant qu'il est présent dans nos raisonnements et que nous savons que l'infini existe. Mais alors pourquoi Dieu se donne-t-il la peine de communiquer ainsi avec nous? S'il n'est que raison et pas amour, pourquoi nous a-t-il créés? S'il n'est que raison et pas amour, comment nous sauvera-t-il?

« Et M. Cousin, encore une fois, s'est imaginé que c'était là le sens du christianisme. Quoi! Le Verbe de Dieu, ce Verbe fait chair « qui sert d'interprète à Dieu et de « précepteur à l'homme, homme à la fois et « Dieu tout ensemble; » ce Verbe est raison pure ou pur raisonnement. Quoi! Jésus fut uniquement le prophète de la raison, le type de la faculté raisonnante, le Messie de la logique? Alors, il faut en convenir, il a bien mal joué son rôle. Lui qui se disait et qui a été dit le Verbe de Dieu, au lieu de raisonner, il a parlé amour, charité! Bagatelle que tout cela, et tout à fait hors du personnage! C'était logique et dialectique qu'il devait parler..

« Foulons aux pieds ces chimères et détournons-en nos regards. » (Pierre LEROUX, *De l'éclectisme.*)

V.

M. Cousin, disciple des Allemands, dans la philosophie de l'histoire, et par conséquent fataliste.

« Tandis que l'Allemagne accomplissait un rôle philosophique, la France, comme je l'ai dit, en remplissait un autre.

« L'Allemagne s'occupait de la vie du *moi*. Mais n'y a-t-il donc que solitude dans la vie? n'y a-t-il que le *moi* ou n'y a-t-il que des *moi* solitaires? n'y a-t-il que le *moi* Dieu et la nature? Non; il y a le *semblable*, les *moi* sont communicables entre eux et forment dans le temps, comme dans l'espace, des groupes vivants.

« Qu'est-ce que l'amour, qu'est-ce que la famille, qu'est-ce que la patrie, qu'est-ce que l'humanité? Voilà les questions philosophiques qui ont occupé la France plus que l'Allemagne; voilà le champ de sa philosophie.....

« Ce n'est en aucune façon à la suite des philosophes français que M. Cousin s'est avancé sur le terrain de la philosophie de l'histoire. C'est en suivant les pas de l'école allemande de Hegel.

« Ce n'est pas ici le lieu de montrer comment l'idéalisme allemand a été impuissant à créer la véritable philosophie de l'histoire. Par des raisons que je tâcherai d'exposer ailleurs, le mouvement de Kant, poursuivi par Schelling, n'a abouti qu'à UN GRAND FATALISME étendu à la fois sur le passé et sur le présent, par leur successeur Hegel. L'idéalisme du *moi* solitaire ne pouvait comprendre sympathiquement la vie de l'humanité, il ne pouvait aboutir qu'à des formules logiques. Notre ami Edgar Quinet, dans un morceau remarquable (*Revue des Deux-Mondes*, tom. IV), a bien saisi le rapport de cette philosophie avec le moment précis où elle parut.....

« M. Cousin, tout le monde le sait, nous a donné en France, sous la Restauration, c'est-à-dire aussi sous la sainte-alliance, UNE RÉPÉTITION DU SYSTÈME DE HEGEL. » (Pierre LEROUX, *Réfutation de l'éclectisme.*)

VI.

Philosophie de l'histoire et histoire de la philosophie de l'éclectisme.

« C'est par la logique et avec ce qu'il appelle l'*absolu*, que M. Cousin est arrivé à sa philosophie de l'histoire...

« Comment M. Cousin arrive-t-il par l'*absolu* à comprendre l'histoire ou la vie de l'humanité? C'est en vertu d'une formule, de la formule du *fini* et de l'*infini*, de l'*unité* et de la *multiplicité*. Cette formule est la baguette magique avec laquelle il a parlé de l'Orient et de l'Occident, de l'Inde et de la Grèce, du christianisme et de la philosophie, enfin, *de omni re scibili*. Nous sommes donc bien forcés d'examiner la valeur de cette formule. Au surplus, quand nous saurons positivement ce qu'elle vaut et quel est son sens véritable, il sera peut-être évident pour nous que M. Cousin en a fait un singulier abus, et dès lors il deviendra inutile d'examiner sérieusement sa philosophie de l'histoire.

« Il faut d'abord savoir comment M. Cousin arrive à cette précieuse formule. C'est par l'analyse et la réduction des catégories dans lesquelles, non pas seulement depuis Aristote, mais depuis l'Indien Capila, et sans doute avant lui, les logiciens classent nos idées. M. Cousin a réduit à deux ces catégories. C'est là, avec l'*impersonnalité de la raison*, ce que M. Cousin appelle ses grands travaux sur lesquelles il fonde sa gloire philosophique. . . . . .

« Combien n'est-il pas à craindre que, sa formule en main, il ne se trompe sur toute chose!

« C'est en effet, je crois, ce que je démontrerais être arrivé relativement à la plupart des questions soulevées au sujet de l'histoire dans ce célèbre *Cours de* 1828, si brillant, si hardi, mais SI TÉMÉRAIRE EN TOUT ET SI FAUX. Maître d'une formule de la Trinité qui reflète les véritables formules, M. Cousin en a fait avec une parfaite sincérité UN EFFROYABLE ABUS. Dieu n'étant autre chose que la nécessité du fini et de l'infini, de l'unité et de la pluralité, l'humanité, à plus forte raison, ne pouvait pas être autre chose. Se plaindrait-elle de n'être que cela, de n'être que matière ou *fatum* de cette loi, quand Dieu lui-même n'est pas autre chose? Et si Dieu et l'humanité ne sont que cela, la terre et les astres trouveraient-ils mauvais qu'on les expliquât par cette même loi fatale? M. Cousin a donc expliqué Dieu, la création, l'univers, la terre, les astres, l'humanité, le monde oriental, le monde grec, le monde chrétien, les temps modernes, toutes choses, en un mot, par cette formule. Mais toutes ses explications ressemblent un peu à celle qu'il a donnée de la géographie de l'Inde. Il s'agissait des rapports généraux qui lient les climats, les lieux, toute la géographie physique à l'histoire. Pour quelle scène, se demande M. Cousin, l'Orient a-t-il été prédestiné? Est-ce pour une représentation du fini ou pour une représentation de l'infini? « Assiérez-vous, dit M. Cousin, l'époque du fini dans un continent « très-compacte, extrêmement étendu en « longueur et en largueur, et formant une « masse dans laquelle il y aura peu de fleu- « ves, etc.? » Les fleuves sont, dans les explications de M. Cousin, le signe infaillible du fini et du mouvement. Malheureusement l'Inde, le pays de l'infini, de l'immobilité et de l'enveloppement par excellence, selon M. Cousin, est le pays du monde où il y a le plus de fleuves grands et petits. Les géographes, je crois, en comptent près de mille.

« Emporté ainsi par une formule dont le sens profond lui échappe, un métaphysicien ressemble à Phaéton conduisant le char du soleil. Il roule aisément dans les précipices. M. Cousin rencontre sur ses pas la question de la guerre, et il fait l'apologie de la guerre, non comme ayant été nécessaire et ayant servi et devant servir encore au progrès de l'humanité, ce qui eût été vrai et philosophique, mais comme nécessaire, d'une nécessité absolue. Et comment eût-il fait autrement? Où trouverait-il, je vous le demande, l'élément du fini, du multiple et de la variété? Mais dans la guerre il y a les vainqueurs et les vaincus. M. Cousin prend le parti des vainqueurs, LES VAINQUEURS ONT TOUJOURS RAISON, dit-il, et il entreprend de démontrer ce qu'il appelle la moralité du succès. DE PAREILLES LEÇONS DE PHILOSOPHIE, DÉPOURVUES DE TOUTE LUMIÈRE MORALE, SONT FUNESTES A L'ESPRIT ET NE CONDUISENT QU'AU SCEPTICISME.

« Tel est ce *Cours de* 1828 qui restera,

je crois, dans la langue française comme un monument, non de philosophie, mais de la puissance de la métaphysique, même lorsqu'elle s'égare et qu'elle part témérairement de principes incertains et mal assurés pour s'élever au sens de toutes les choses.

« Les Allemands nous disent que le système de M. Cousin sur Dieu n'est qu'une altération et une sorte de contrefaçon du système de l'identité absolue de Schelling et de Hegel. Suivant eux aussi, les applications que M. Cousin en a faites à l'histoire sont un emprunt fait à ce dernier. . . . . .

« L'homme, Dieu, la nature, l'humanité, M. Cousin s'est trompé radicalement sur tout cela. Sur quoi donc ne s'est-il pas trompé? Pour achever d'embrasser l'horizon tout entier des questions philosophiques, il ne me reste qu'à préciser l'idée qu'il s'est faite de la philosophie et de l'histoire de la philosophie.

« Qu'est-ce que la philosophie? qu'est-ce qu'un philosophe? . . . . . .

« M. Cousin a porté partout la faux de son analyse. Il ne saisit en aucune manière le lien qui unit l'industrie ou l'organisation sociale, l'art et la science. Il en fait des sphères distinctes et séparées, il distingue : 1° l'idée de l'*utile*, et il en fait sortir les sciences physiques et mathématiques, l'industrie, l'économie politique; 2° l'idée du *juste*, qui engendre la société civile, l'Etat, la jurisprudence; 3° l'idée du *beau*, d'où sort l'art; 4° l'idée de Dieu, qui produit la religion, le culte. Arrivé là, il n'y a pas de cinquième idée pour engendrer la philosophie. Comment fera-t-il? Il la fait sortir de la réflexion. Or, cette supposition est d'autant plus absurde que, suivant M. Cousin lui-même, la réflexion est un simple retour sur les opérations antérieures, et un retour qui ne crée rien, qui ne fait que constater : « La » réflexion est un *retour*. Si aucune opéra- « tion antérieure n'avait eu lieu, il n'y au- « rait pas place à la répétition volontaire « de cette opération, c'est-à-dire à la ré- « flexion; car la réflexion n'est pas autre « chose; *elle ne crée pas*, elle constate et « développe. Donc il n'y a pas plus inté- « gralement dans la réflexion que dans l'o- « pération qui la précède; dans la sponta- « néité seulement, la réflexion est un de- « gré de l'intelligence plus rare et plus « élevé que la spontanéité, et encore à « cette condition qu'elle la résume fidèle- « ment et la développe sans la détruire. » (*Préface* de 1826.) Donc, le philosophe de M. Cousin n'est qu'un homme plus capable que les autres de ce *retour qui ne crée rien*. Les hommes de spontanéité avaient en l'idée de l'*utile*, et ils en avaient tiré les sciences physiques et mathématiques; le philosophe sorti de la réflexion *répétera* apparemment les découvertes faites avant lui dans ces sciences par la spontanéité des autres. Les hommes de spontanéité avaient eu l'idée du *juste*, et la société civile en était spontanément sortie : le philosophe, plus fort de réflexion, *répétera* les considérations de justice sur lesquelles ont été basées la jurisprudence et la loi politique. Les hommes de spontanéité avaient eu l'idée du *beau*, et ils avaient produit des œuvres d'art; le philosophe, l'homme de la réflexion *répétera* leurs chants, leurs vers, leurs statues, leurs tableaux. Enfin, les hommes de spontanéité avaient eu l'idée de Dieu, et avaient produit la religion et le culte; le philosophe, le héros de la réflexion *répétera* les idées qui ont engendré cette religion et ce culte. Et comme « il n'y « a pas plus intégralement dans la réflexion « que dans l'opération qui la précède, ou « dans la spontanéité, » il s'ensuit que le philosophe sera toujours à la suite et à la queue des hommes de spontanéité, qu'il ne fera que les répéter et les reproduire. Donc le philosophe de M. Cousin n'est qu'un simple observateur : il constate et ne fait rien autre chose; tout au plus éclaire-t-il en répétant et résumant ce qui a été dit et fait. En un mot, c'est un critique. Il n'engendre point, il ne produit point, il ne pousse pas l'humanité. Je demande si l'idée que nous nous faisons des Pythagore, des Socrate, des Platon, des Aristote, des Descartes, des Leibnitz, et même des Locke et des Condillac, est conforme à cette hypothèse. . . . . .

« M. Cousin, au contraire, met en avant cet axiome : « Les religions précèdent les « philosophies, les philosophies sortent des « religions. » La philosophie, venant ainsi après la religion, on demande à M. Cousin pourquoi vient-elle? Est-ce pour détruire la religion? M. Cousin répond : non. Est-ce pour préparer une nouvelle religion? M. Cousin répond également : non. Pourquoi donc vient-elle, car il y a évidemment double emploi, si la philosophie ne fait que répéter la religion? M. Cousin répond à cela : « La philosophie est pour les « gens comme il faut, la religion pour les « masses. » N'est-ce pas offenser à la fois l'humanité et le sens commun? Le philosophe de M. Cousin est donc tout simplement un aristocrate. La philosophie aboutit à séparer l'humanité en deux classes, des fripons et des imbéciles. Vainement M. Cousin essaie, par le sophisme, d'échapper à cette conséquence. « La vérité est pour « tous, dit-il, la science pour peu; toute « vérité est dans le genre humain, mais le « genre humain n'est pas philosophe. Au « fond, la philosophie est l'aristocratie de « l'espèce humaine. Sa gloire et sa force, « comme celle de toute vraie aristocratie, « est de ne point se séparer du peuple, de « sympathiser et de s'identifier avec lui, de « travailler pour lui, en s'appuyant sur lui. » (*Préface* de 1826.) Mais comment un tel homme ne se séparerait-il pas du peuple lorsqu'il pense que la *science est pour peu*, et qu'il est dans la destinée des masses d'être dirigées, *sans avoir jamais le secret*

de leur croyance? (*Ibid.*) Bacon avait une bien plus grande idée d'un philosophe quand il se nommait lui-même le *serviteur de la postérité*. Les Papes avaient une bien plus grande idée de la philosophie ou de la religion lorsqu'ils s'appelaient, eux chefs de l'Eglise, *les serviteurs des serviteurs de Dieu*. . . . . .

« En définitive donc, en réunissant tous ces termes, on voit que le philosophe de M. Cousin est une réflexion sans cœur, qui a pour but de se séparer du vulgaire en s'expliquant à soi-même les choses au moyen de l'observation. La nature est mutilée dans un tel homme, le but qu'il se propose est peu noble, le moyen qu'il emploie insuffisant, et l'exécution impossible. » (Pierre Leroux, *De la Réfutation de l'éclectisme.*)

VII.

Théorie des quatre systèmes.

« M. Cousin a jeté les yeux autour de lui, et il a vu quatre systèmes principaux ou quatre classes de systèmes aux prises. Il a rencontré des matérialistes, des spiritualistes, des mystiques et des sceptiques. Il avait été tout cela lui-même, et ce n'est pas un reproche que nous lui faisons; mais ce que nous lui reprochons, c'est d'avoir conclu comme il l'a fait que ces quatre systèmes étaient nécessaires, et d'avoir, par cette conclusion, anéanti la philosophie sous prétexte de l'organiser. Une fois investi de cette remarque qu'il y a en ce moment quatre systèmes, et ne sachant lequel prendre, M. Cousin a jeté les yeux sur le passé, et il a également trouvé çà et là dans l'histoire ces mêmes systèmes. Toutes les époques de destruction d'un ordre social et religieux présentent, en effet, le même phénomène que notre époque. M. Cousin a donc conclu qu'on pouvait classer les produits philosophiques en quatre systèmes. Et alors, suivant sa coutume, il a voulu voir là de l'absolu, de la haute logique, et, renversant l'ordre et la succession de ses découvertes, il a prétendu que c'était la haute logique, l'absolu, qui l'avait conduit là. « Je prends l'esprit humain, dit-il, il me donne quatre points de « vue, quatre systèmes; donc la philosophie « n'étant autre chose que l'esprit humain en « action, ces quatre systèmes sont permanents, nécessaires, et doivent se retrouver « inévitablement à toutes les époques de « l'histoire. Or, continue M. Cousin, j'ouvre « l'histoire, et en effet je retrouve partout « ces quatre systèmes. Donc l'histoire de la « philosophie confirme l'absolu de la philosophie. Donc série d'équations : 1° l'esprit « humain est adéquat à quatre systèmes, en « ce sens qu'il produit nécessairement et ne « peut pas ne pas produire quatre systèmes; « 2° la philosophie adéquate à l'esprit humain réalisé est donc adéquate à ces quatre systèmes, c'est-à-dire qu'elle en est « formée; 3° l'histoire de la philosophie adéquate à l'histoire de ces quatre systèmes « est donc adéquate à la philosophie même. « Donc, dernière conséquence, quiconque « sait que la philosophie est nécessairement « formée de quatre systèmes, et connaît l'histoire de ces quatre systèmes, possède la « philosophie. Telle est cette méthode, dit « M. Cousin, qu'il plaît à certaines personnes d'attaquer comme une méthode hypothétique : c'est tout simplement, Messieurs, l'observation appliquée d'abord à la « nature humaine, puis transportée dans « l'histoire. Concevez-vous, en effet, qu'on « puisse rien comprendre à l'histoire, sinon « à la condition de comprendre un peu l'esprit humain, dont l'histoire est la manifestation? Or, la connaissance de l'esprit « humain, c'est la philosophie. Il est donc « impossible de s'orienter dans l'histoire de « la philosophie si on n'est pas plus ou « moins philosophe, et la philosophie est la « vraie lumière de l'histoire de la philosophie. D'autre part, que fait celle-ci? Elle « nous montre la philosophie, c'est-à-dire « les quatre systèmes qui, selon nous, la représentent, se développant à travers les « siècles, tantôt isolés, tantôt combinés entre eux, faibles d'abord, pauvres en observation et en arguments, puis avec le temps « s'enrichissant et se fortifiant, et par là développant sans cesse la connaissance de « tous les éléments, de tous les points de « vue de l'esprit humain, c'est-à-dire encore « elle-même. L'histoire de la philosophie « n'est donc pas moins à son tour que la « philosophie elle-même en action, se réalisant dans un progrès perpétuel dont le « terme recule sans cesse devant nous, « comme celui de la civilisation elle-même. « Le résultat de tout ceci est le principe que « je vous ai signalé et qui est, vous le savez, « le but dernier de tous mes efforts, l'âme « de mes écrits et de tout mon enseignement, savoir l'identité de la philosophie « et de son histoire, l'organisation de la philosophie ici par la science pure, là par « l'histoire même de la philosophie. » (*Cours de* 1829, t. 1er.)

« Belle perspective en vérité que celle que nous montre M. Cousin! Voyez-vous en quoi consiste, suivant lui, le progrès de la philosophie? dans le progrès continuel de quatre systèmes qui ne se rejoignent jamais, ou plutôt qui s'éloignent toujours. A mesure que le monde avance, le sensualisme s'accroît et devient de plus en plus puissant, riche, convaincant. Le spiritualisme de son côté gagne chaque jour des forces, mais le mysticisme aussi est de plus en plus triomphant, et enfin le scepticisme fait des conquêtes de son côté, et devient vraiment invincible. A la limite, l'esprit de l'homme, divisé entre ces quatre systèmes également forts, également puissants, ressemble à ces malheureux qu'on écartelait à quatre chevaux. Voilà le progrès que connaît M. Cousin, voilà ce qu'il appelle le développement admirable de la philosophie, voilà l'organisation définitive qui est le but dernier de tous ses efforts, l'âme de ses écrits

et de son enseignement. Voilà donc l'éclectisme système, *Risum teneatis*. L'éclectisme, dans sa plus haute conception, consiste à croire que l'esprit humain engendre nécessairement quatre systèmes faux, dont un est le scepticisme.

« Mais si c'est une nécessité de l'esprit humain de produire toujours ces quatre systèmes, il faut bien s'y résoudre, et alors, de ces quatre systèmes, le seul qui ait le sens commun, c'est le scepticisme. Si aujourd'hui l'esprit humain ne fait que répéter ce qu'il a fait hier, obéir à une loi absolue de sa nature en produisant quatre systèmes également vrais, également faux, à quoi bon chercher davantage? La philosophie se trouve faite, en effet, comme dit M. Cousin; elle consiste dans cet aphorisme : « Il est de l'es« sence de l'esprit humain d'engendrer à « toutes les époques quatre systèmes éga« lement faux : le sensualisme, le spiritua« lisme, le mysticisme et le scepticisme. » Cela étant, et la philosophie ainsi faite, envoyons promener la philosophie, car, quant au fond des choses, il est évident, par cette nécessité même de l'esprit humain, que nous n'en pouvons rien savoir. (Pierre Leroux, *Réfutation de l'éclectisme.*)

VIII.

Conclusions de M. Pierre Leroux sur l'éclectisme.

« La philosophie se réduit à connaître, elle est analogue à la géométrie et à la physique; c'est une science d'observation. Le philosophe de M. Cousin est un être égoïste qui regarde le monde moral comme un géomètre considère des lignes et un physicien des corps. Mais un tel être, hors de la géométrie et de la physique, est nécessairement aveugle. Car nous ne regardons dans nos semblables qu'avec le cœur, le sentiment, et nous ne regardons également en Dieu, si je puis parler ainsi, qu'avec le cœur, avec le sentiment. Le philosophe de M. Cousin est donc privé à la fois de la communion des hommes et du sentiment divin. Il n'a ni patrie, ni tradition, ni famille ; il est sans ancêtres et sans postérité. L'humanité n'existe plus pour lui, et quant à Dieu, s'il en parle, c'est uniquement à titre de cause première, car autrement, comment en parlerait-il, ne le sentant réellement ni en lui-même ni dans l'humanité? Où mène une telle philosophie? Partie de l'égoïsme, elle aboutit a l'égoïsme. Indifférente à tout dans son germe et à son origine, elle reste indifférente à tout dans son résultat et à sa conclusion. Je défie, avec une telle méthode, de trouver un seul principe de sociabilité, de fonder le droit, la politique, sur quelque fondement raisonnable. L'humanité passée, de même que la société vivante, ne sont pour cette philosophie sans cœur que des faits dont elle n'a pas la clef. Elle les voit objectivement comme elle voit le monde de l'espace, mais ce n'est pas là les comprendre. Les comprendre, c'est les comprendre subjectivement. M. Cousin définit sa méthode : « une philosophie qui, *ne se propo« sant d'autre tâche que celle de comprendre « les choses*, accepte, explique et respecte « tout. » (*Préface de* 1826.) Non, cette philosophie indifférente ne comprend rien, n'explique rien, et elle n'accepte tout que par impuissance. Elle s'est mise du premier coup hors de la vie du *moi* et du *nous*, elle est hors de l'humanité, elle n'est pas et ne peut pas être *cause* dans l'humanité, elle ne saurait jouer d'autre rôle auprès des forces qui triomphent provisoirement dans le monde que celui d'un parasite, d'un flatteur et d'un esclave. . . . . .

. . . . . .

. . . . . .

« C'est ce qui est arrivé à M. Cousin, avec sa formule du fini et de l'infini, et de leur rapport; il n'a produit en cela qu'une formule logique, une sorte de machine à raisonner de tout avec une apparence de profondeur, mais sans lumière, sans vie, sans qu'il en résulte aucun effet moral et religieux. Aussi a-t-il été obligé de baisser pavillon non-seulement devant le christianisme, mais devant les prêtres, et de reconnaître que son explication par l'absolu n'était pratiquement bonne à rien. Singulier représentant de la philosophie, qui, d'un côté, proclame le triomphe de sa science, et d'un autre côté, la renie; qui voudrait bien porter la philosophie au Panthéon, mais qui en toute prend peur et la jette tout doucement aux gémonies, qui souffle le chaud et le froid, qui dit le pour et le contre, qui triche au jeu, pour ainsi dire. Eh! si vous avez la formule de l'être comme vous le dites, à quoi bon ce respect hypocrite pour le christianisme, et pourquoi voulez-vous laisser la superstition et l'idolâtrie régner sur la terre? Si vous avez cette formule, vous avez par là même une religion, et si vous avez une religion, c'est une lâcheté que de renier cette religion devant les prêtres des autres religions, même quand vous ne la renieriez pas par intérêt, par politique, pour ne pas être inquiété et faire votre chemin dans le monde. « La philosophie, dit à cela M. Cou« sin, est patiente : elle sait comment les « choses se sont passées dans les généra« tions antérieures, et elle est pleine de « confiance dans l'avenir; heureuse de voir « les masses, le peuple, c'est-à-dire le genre « humain, tout entier entre les bras du « christianisme, elle se contente de lui ten« dre doucement la main et de l'aider à « s'élever plus haut encore. » (*Cours de* 1828.) Ah! vous êtes trop patient en vérité! patient jusqu'à cacher la lumière sous le boisseau. C'est pour le peuple vraiment que vous prenez tant de soin? J'aurais cru, moi, que c'était pour ceux qu'Homère appelle les pasteurs du peuple et qui tondent et mangent quelquefois leurs troupeaux. Ceux-là disent qu'il faut une religion au peuple afin de le museler : vous ne paraissez dire de même. « Il y aura toujours des « masses dans l'espèce humaine, dit M. Cou« sin, il ne faut pas s'appliquer à les décon-

« poser et les dissoudre d'avance. La philo-
« sophie est dans les masses sous la forme
« naïve, profonde, admirable, de la religion
« et du culte. Le christianisme c'est la phi-
« losophie du peuple. » (*Ibid.*) Ainsi donc, deux doctrines, la doctrine ésotérique pour M. Cousin et les classes supérieures de la société auxquelles M. Cousin communique sa parole, et le christianisme pour le peuple! Ah! c'est là de l'hypocrisie! Le temps des doctrines ésotériques est passé. Jésus n'a pas eu de doctrine ésotérique, et la lumière est à tout le monde. Vous vous êtes vanté quelquefois d'être sorti du peuple, c'est pour cela apparemment que, arrivé à comprendre, vous ne voulez pas que le peuple comprenne, et que vous tirez l'échelle derrière vous, content d'être enfermé dans le sanctuaire de l'intelligence avec quelques privilégiés. . . . . .
. . . . . .

« Voilà une belle notion que celle que vous imaginez et que vous voulez faire, où, d'un côté, les aristocrates ne croiront pas au christianisme et seront philosophes, tandis que le peuple sera croyant. Une telle situation est aussi immorale qu'impossible. En fait, dites-moi si le peuple en France est catholique, s'il est chrétien, et la jeunesse que vous formez sera-t-elle chrétienne? Elle sera simplement démoralisée. Le peuple n'a plus de religion : deux siècles d'incrédulité ont versé leurs enseignements des rangs de l'aristocratie et des marches du trône jusque dans les derniers rangs du peuple. Mais le peuple tout entier, grands et petits, a besoin de religion; si vous avez une vérité religieuse, venez-lui donc en aide. Ne voyez-vous pas que l'hypocrisie que vous enseignez est la destruction même de toute religion. Qui voudra croire, quand on saura que les gens supérieurs comme vous ne croient pas et ont droit de ne pas croire. Mais pourquoi réfuter de pareilles choses? Tout cela c'est du mensonge: la vérité, c'est que la formule du fini, de l'infini, et de leur rapport, n'a de valeur que comme formule de logique dans le sens où l'inventa Ramus; que M. Cousin l'a bien senti, et que, n'osant proposer sérieusement cette formule comme la métaphysique de la morale, parce qu'il aurait fait éclater de rire tout le monde, il s'est bien vu forcé de rendre les armes au christianisme. Mais il fallait le faire avec noblesse et dire hautement : ma philosophie ne me conduit qu'à des abstractions logiques; or, de telles abstractions ne peuvent servir de guide à la vie morale : la religion est donc quelque chose que je ne comprends pas, quelque chose au-dessus de ma philosophie. Mais, au lieu de cela, traiter la religion de pur symbolisme et prétendre qu'on possède le fond de l'idée que cachent ces symboles, quand on sent bien soi-même que l'idée que l'on met en avant est une formule privée de vie, c'est manquer à la fois au christianisme et à la philosophie. D'où vient que M. Cousin n'a pas trouvé un principe de métaphysique capable de nous servir de phare dans la vie? Et d'où vient que, ne l'ayant pas trouvé, il n'a pas reconnu franchement qu'il ne l'avait pas trouvé, mais a pu s'abuser au point de croire qu'une proposition où il n'y a pas une étincelle du feu divin de la charité était identique avec le christianisme, inspiré par l'amour de Dieu et des hommes? . . . . . .
. . . . . .
. . . . . .

« La même lacune de sentiment a fait errer M. Cousin dans l'histoire de la philosophie. Cette histoire présentait un grand nombre de systèmes et de tendances diverses; il s'agissait de rattacher ces tendances, ces systèmes, à quelque chose; de les comprendre et de les faire aboutir. Au lieu de cela, *faute de sentiment*, M. Cousin s'est mis à la suite de tous ces systèmes, il en a proclamé la légitimité; voilà tout ce qu'il a su faire : il n'en a embrassé aucun et les a tous admis, c'est-à-dire qu'il est arrivé à rien, au néant, au chaos, à la confusion, à l'absurde. Tout ce qu'il a pu faire en effet, ç'a été de les grouper comme un naturaliste groupe des animaux en genres et en espèces. Son esprit n'a pas été plus loin, toujours *faute de cette aile que Platon appelle le sentiment* (123). Il n'a pas vu d'autre but à la philosophie que de tirer des différents pays et de rapprocher tous les systèmes analogues, de mettre ensemble tous les systèmes sensualistes de la France, de l'Allemagne, de l'Angleterre, puis les systèmes idéalistes, puis les systèmes sceptiques, puis les systèmes mystiques, et d'ouvrir ainsi (ce sont ses propres termes) « quatre
« grandes et riches écoles qui se balancent
« toutes les quatre sur le théâtre élevé de
« la philosophie européenne, qui toutes les
« quatre se recommandent par des services
« et des titres divers, mais à peu près égaux,
« et présentent à l'impartiale postérité des
« noms à peu près aussi célèbres les uns que
« les autres. » (*Cours de* 1829, t. II.)

« Voilà un beau chef-d'œuvre, et l'humanité est bien avancée, sachant qu'il y a en ce moment des sensualistes, des spiritualistes, des mystiques et des sceptiques, et que ces quatre systèmes forment quatre grandes et riches écoles où l'on trouve des mérites et des titres à peu près égaux et des noms à peu près également célèbres! Il s'agit bien, ma foi, de célébrité! La philosophie est-elle donc un spectacle? les philosophes sont-ils uniquement bons à regarder comme des athlètes ou des joueurs de quilles? Qui ne sent, dans cette prétendue classification, l'absence du sentiment et de l'intelligence subjective? Il s'agissait de savoir pourquoi il y a aujourd'hui des sceptiques, et quelle œuvre ils accomplissent; il s'agissait de savoir qui a raison du matérialisme ou du spiritualisme; il s'agissait

(123) Il s'agit bien de sentiment et de pastorales!

de comprimer le mysticisme en lui montrant les causes de ses égarements; il s'agissait de la vérité en un mot : il s'agissait de la religion et de la moralité humaine. L'homme de notre temps, trouble jusqu'au fond de son être, demande ce qu'il faut croire; il crie en grâce qu'on lui explique pourquoi après Descartes, Locke et Condillac, pourquoi Spinosa et Malebranche, pourquoi Hume, Berkeley, Leibnitz et Kant, pourquoi Swédenborg et Baader; il s'effraie de voir les folies de l'illuminisme répondre aux abjectes orgies du matérialisme, il demande le mot des trois derniers siècles, la fin de ces tendances, de ces luttes, de ces systèmes contradictoires. Mais si vous ne pouvez pas lui dire ce dernier mot, lui indiquer cette fin des idées après laquelle il aspire, ne lui ôtez pas du moins l'espoir que la vérité existe virtuellement et se manifestera un jour. Car cette espérance est vraiment tout ce qui reste à celui qui cherche le beau et le vrai, et qui se sent accablé du poids de tant de systèmes contraires. Eh bien! c'est précisément cette dernière planche de salut, cette dernière ombre d'espérance, que M. Cousin nous enlève de sang-froid et de gaieté de cœur. A la plainte universelle qui s'exhale du sein de notre époque, M. Cousin répond en régularisant, immobilisant, éternisant la lutte des systèmes. Il ne voit là, quant à lui, que des couronnes pour les penseurs. Le sentiment étant pour lui lettre close à la plainte du sentiment qui se trouble de voir aux prises matérialisme, spiritualisme, mysticisme et scepticisme, M. Cousin répond par la constatation de ces systèmes qu'il déclare irréductibles. Ce spectacle l'enchante, tant de célébrités le charment; ne lui en demandez pas davantage. Il classe les systèmes comme un naturaliste, il s'extasie sur les noms célèbres comme un théteur. Et pour qu'il ne restât aucune issue par où s'échappât l'espérance, M. Cousin a conclu hardiment du présent au passé. C'est là-dessus en effet, c'est sur le spectacle de notre temps, et non pas l'histoire à la main, qu'il a résumé toute l'histoire de la philosophie par cet aphorisme : que l'esprit humain à toutes les époques produit invariablement et nécessairement quatre systèmes qui se détruisent et se combattent, et dont l'un, le scepticisme, nie tous les autres. Mais n'est-il pas évident que si cela est, le scepticisme seul a raison, et que M. Cousin est fou de ne pas se proclamer sceptique?

« Il est sceptique en effet, et jamais en vérité on ne le fut davantage, seulement il n'ose pas le dire, en quoi il a vraiment tort, car il faut toujours paraître ce qu'on est. Mais, réduit à l'impuissance de comprendre la raison des diverses philosophies, il a fait de cette impuissance même un système, et il a appelé cela éclectisme. Dans sa bouche, ce mot équivaut donc à cette proposition : il y a fatalement quatre systèmes de philosophie qui comprennent tous les systèmes et qui sont également légitimes, savoir : le matérialisme, le spiritualisme, le mysticisme et le scepticisme; prenez celui que vous voudrez et ne m'en demandez pas davantage. A-t-on jamais vu pareille offense au sentiment que chacun de nous porte gravé dans son cœur, que la vérité existe, et que, si nous ne la possédons pas bien, c'est que nous sommes pleins d'imperfections et enveloppés de ténèbres, mais que nous ne devons pas moins la chercher avec ardeur? D'ailleurs n'est-il pas évident, encore une fois, que si ces quatre systèmes sont nécessaires, s'ils répondent à une nécessité absolue de notre nature, il n'y en a qu'un dès lors qui soit raisonnable : le scepticisme? Ou plutôt qu'il faut jeter au feu tous les livres de philosophie et dire : Buvons et mangeons, le reste ne vaut pas la peine qu'on s'en occupe. La philosophie se réduit en définitive à se procurer de l'argent, des honneurs et des facilités pour bien vivre? Cela est évident, incontestable, clair comme la lumière du jour. Mais le mot éclectisme a sauvé, pour les esprits superficiels, l'absurdité de cette proposition finale de la philosophie de M. Cousin. On s'imagine qu'il s'agit de concilier ces divers systèmes et d'en tirer un qui soit la vérité. Les disciples de M. Cousin se sont laissés prendre à ce mot, ils l'ont fait circuler dans le sens d'une sage impartialité, d'une conciliation raisonnable entre des idées exclusives et des passions aveugles. M. Cousin lui-même s'est prêté à cette illusion, et, après avoir appelé l'éclectisme un *système*, il en a fait une *méthode*. Il a donc annoncé qu'il s'agissait de concilier « Reid et Condillac, Hume « et Berkeley. » (*Préface* de la traduction de Tennemann, 1829.) Mais où a-t-il effectué cette conciliation? Qui avez-vous éclectisé, je vous le demande? Qui avez-vous concilié? Où sont les ennemis que vous avez mis d'accord? Où sont les plaideurs que vous avez renvoyés dos à dos et bien jugés hors de votre tribunal? Voilà vingt ans que vous avez proféré ce mot magique, *éclectisme*. Quel symbole de philosophie avez-vous trouvé qui concilie toutes les grandes choses et tous les grands hommes qui demandent à être conciliés? M. Cousin n'a rien éclectisé. Je défie qu'on me montre le résultat de son éclectisme. La chose d'ailleurs est évidente d'elle-même. Si M. Cousin avait éclectisé quelque chose, si son *système* devenu une *méthode* avait produit quelque fruit, ce seraient ces vérités mêmes qui seraient son système, il nous les montrerait avec orgueil et dirait : Voilà ce que j'ai découvert. » (Pierre Leroux, *Réfutation de l'éclectisme.*)

Les plus célèbres disciples de M. Cousin ont été MM. Jouffroy, Damiron, Charles de Rémusat, Barthélemy Saint-Hilaire, Vacherot, Saint-René-Taillandier, Franck, Jules Simon, Amédée Jacques, Francisque Bouillier et Émile Saisset. MM. Jouffroy et Saisset me semblent être les deux hommes les plus distingués de cette école. On trouve chez M. Saisset ce qu'on remarquait chez

Jouffroy, un remarquable talent d'écrivain uni à une véritable pénétration et à une modération qu'on ne rencontre pas chez MM. Vacherot, Jacques, Simon. Puisse-t-il comprendre un jour, comme Jouffroy, «qu'un acte de charité chrétienne vaut toutes les philosophies (124). »

La phisosophie éclectique a eu des adversaires de plus d'un genre. Les plus importants parmi les rationalistes sont les *positivistes* (Auguste Comte, etc.) et les *socialistes*.

EGYPTIENS, leur religion. *Voy.* FÉTICHISME, art. IV.

EPICURIENS, objections. *Voy.* EXISTENCE DE DIEU.

ESPACE. *Voy.* CRÉATION.

ESPECES, leur immutabilité. *Voy.* IDENTITÉ.

ESPRIT, pris moralement. *Voy.* COEUR (Le) ET L'ESPRIT.

ESPRIT (L') HUMAIN, comment il se développe. *Voy.* RÉVÉLATION.

ESSENCE de Dieu, contient l'essence de toutes choses. *Voy.* ONTOLOGISME.

ETAT DE NATURE. *Voy.* FÉTICHISME, art. IV.

ETENDUE. *Voy.* INFINI.

ETERNITE de Dieu. *Voy.* ATTRIBUTS DE DIEU.

ETRE (L') éternel et nécessaire. *Voy.* DIEU (Preuves de son existence). — Immatériel. *Voy. ibid.* — Créateur du monde et intelligent. *Voy. ibid.*

ETRES, une suite infinie d'êtres qui naissent les uns des autres sans une cause originelle, est une absurdité. *Voy.* ATHÉISME.

EVIDENCE IMMEDIATE. *Voy.* SENS COMMUN.

EXISTENCE DE DIEU DÉMONTRÉE PAR LES CAUSES FINALES, L'HARMONIE DE L'UNIVERS ET LA CONNAISSANCE DE L'HOMME.

Sur la question des causes finales, comme sur beaucoup d'autres, l'idéalisme transcendental et le matérialisme s'accordent à merveille dans leur lutte contre le sens commun et contre la raison. Kant, qui a tourmenté avec une habileté si sophistique les idées de la raison, pour y trouver de prétendues contradictions, fondements de son scepticisme théorique, Kant (*Critique du jugement*, § 60) a démontré une chose bien evidente : c'est que les causes finales, étant des résultats qui sont la raison suffisante de l'existence de leurs causes, ne peuvent exister et valoir par elles-mêmes, mais qu'elles supposent une puissance intelligente qui les conçoit avant de les réaliser, et pour qui cette conception est le motif de l'action par laquelle elle les réalise. Mais telle n'est pas la forme qu'il a donnée à sa conclusion, parce que dans son argumentation se trouve enveloppée sa théorie générale de la *non objectivité* des principes rationnels. C'est pourquoi il arrive à conclure qu'il n'y a de causes finales scientifiquement établies que *subjectivement*, c'est-à-dire pour l'intelligence humaine. Ainsi se trouve niée scientifiquement la Providence divine, que Kant rétablit ensuite au nom de la conscience morale. Cet artifice pour échapper au scepticisme sur ce point, comme sur tous les autres, ne pouvait faire école. La voie normale vers la certitude objective étant fermée par les *antinomies* qui résultent de la *critique de la raison pure* et de la *critique du jugement*, la philosophie allemande, après Kant, essaya d'abord de trouver l'*absolu* dans le *moi*; puis elle plaça d'emblée le *moi* dans l'*absolu* par la méthode de construction ; mais elle conserva et développa la doctrine négative de Kant sur les causes finales.

Pour la *philosophie de la nature* de M. de Schelling, comme pour le matérialisme pur, tout dans le monde physique résulte d'une aveugle nécessité. Seulement, suivant cette philosophie, le monde physique, d'une part, et, d'autre part, la pensée humaine, en qui elle fait consister tout le monde moral, sont en harmonie dans tout leur développement, attendu que ces deux mondes, identiques dans leur principe, procèdent d'une même nécessité, qui n'est intelligente que dans le monde moral, de telle sorte qu'il n'y a de Providence dans l'univers que la Providence humaine. En ce qui concerne les causes finales, c'est la doctrine de Kant (*loc. cit.*), moins la restauration de la Providence divine au nom de la *raison pratique*. Plus logique que le matérialisme de Broussais, la philosophie de Hegel est plus radicalement ennemie de la Providence divine. En effet, Broussais reconnaît dans le monde l'action d'une intelligence universelle, tout en posant des principes d'où il résulterait que cette intelligence ne pourrait appartenir qu'à un cerveau colossal (125). Au contraire, dans son idéalisme, qui ne recule pas devant les conséquences les plus insensées, Hegel fait, par une inconcevable nécessité logique, sortir toutes choses d'un *absolu* dépourvu par lui-même de toute puissance active, de toute intelligence, de toute faculté propre. Hegel croit avoir tout dit, quand il s'imagine avoir prouvé que l'*absolu ne peut* se développer *que* d'après telles et telles lois logiques, et il ne s'inquiète pas d'y trouver une cause effective de développement quelconque. Le néant pour principe, et la nécessité pour loi, voilà d'où cette philosophie tire l'univers. Il est vrai que partout elle voit des *idées* qui se réalisent, après

(124) M. Saisset vient de mourir (décembre 1863), à l'âge de cinquante-sept ans. Il a appelé deux fois auprès de lui M. l'abbé Buquet, vicaire général de Paris.

(125) *Voy.* la *Profession de foi* du docteur BROUSSAIS, et les *Réflexions* de M. DAMIRON, dans la *Revue française*, janvier 1839.

avoir procédé de l'*idée* première et absolue; mais ces *idées* sont des *types*, et non des *pensées*. Ces *types* se produisent par évolution dans l'*absolu*, qui ne pense pas, et ils ne sont pensés que par les intelligences des hommes. Ainsi, suivant Hegel et ses disciples fidèles, de même que suivant le matérialisme le plus radical, l'intelligence n'est point au rang des causes premières; elle n'est qu'un résultat nécessaire, il est vrai, mais qui ne se produit que dans les êtres contingents. Suivant ce système, et suivant celui que professa autrefois M. de Schelling, il ne peut donc, en vertu du principe fort bien établi par Kant, y avoir de causes finales proprement dites dans l'univers, si ce n'est en vertu de l'activité humaine.

Il est plus aisé de renverser par la base la *philosophie de l'identité absolue*, que de la comprendre dans toutes ses déductions. Mais déjà cet échafaudage audacieux s'est écroulé de lui-même. Désormais il est moins besoin de l'abattre, que de le remplacer par quelque chose de plus solide. D'après des preuves rationnelles que le genre humain va complétant et perfectionnant d'âge en âge, l'univers a une cause efficiente; cette cause est l'Etre nécessaire et parfait, et cet être est souverainement puissant, intelligent et bon. Dès lors, il y a place pour les causes finales, proprement dites dans l'univers. Il faut même évidemment les y admettre en thèse générale, et dire que l'univers, dans son ensemble, dans sa dureté présente, passée et future, est créé en vue du bien absolu, vers lequel il tend par un progrès indéfini. La question qui reste à résoudre, c'est de savoir s'il est impossible à l'homme de connaître les causes finales prises chacune à part, et si, en effet, leur recherche ne peut être que nuisible à la science de la nature.

C'est là un des points sur lesquels maintenant en Allemagne, la *philosophie de l'identité* concentre ses efforts; c'est là une des négations par lesquelles elle essaye de se survivre à elle-même. Suivant Kant (*Ibid.*, § 65), c'est dans l'étude des corps organiques seulement que le principe de l'observation *téléologique*, c'est-à-dire de l'observation des causes finales, trouve une valeur considérée par lui comme purement subjective, mais comme très-réelle à ce titre, parce que, d'après la définition qu'il donne, ces corps sont ceux *dans lesquels tout est réciproquement fin et moyen*. Seulement, Kant avoue que ce principe ainsi obtenu peut s'étendre ensuite par analogie à toute la nature. Mais, d'après cette définition des corps organiques, quiconque reconnaîtra une harmonie et une réciprocité d'action dans une portion de l'univers, ou dans l'univers entier, devra y voir un vaste organisme. C'est là, en effet, que la philosophie de M. de Schelling en est venue; et si Hegel est arrivé à la conclusion contraire, c'est en niant l'existence de l'ordre et de l'harmonie, en même temps que celle de la vie, dans les espaces célestes. Mais, même d'après ces trois principaux représentants de la philosophie allemande, le point de vue téléologique trouve, dans l'étude de la nature, une application légitime partout où l'on constate une convenance des parties avec le tout, des phénomènes particuliers avec l'existence de l'ensemble, et l'influence réciproquement utile des divers ordres de phénomènes. Ce que Kant et la plupart de ses successeurs prétendent, c'est que la science ne permet pas de considérer dans la nature un seul objet, quelque utile qu'il soit, comme ayant été fait en vue de son utilité réelle; c'est qu'on enlève aux sciences naturelles tout ce que, dans leur domaine, on donne à la Providence. Répétons-le donc: la philosophie allemande admet elle-même, en général, la légitimité, subjective suivant le *criticisme* de Kant, objective suivant la *philosophie de l'identité*, d'une application plus ou moins étendue du principe téléologique dans le monde physique. Elle veut que l'on constate la convenance et l'utilité là où elles existent. Ce qu'elle ne veut pas, c'est qu'on rapporte l'ordre à une puissance ordonnatrice. Elle admet dans la nature une *téléologie immanente* et résultant du principe de la nécessité; mais elle prétend que l'admission d'un principe d'ordre extérieur et supérieur au monde physique supprime l'étude des sciences naturelles. C'est que, pour condamner la doctrine de la Providence, elle la confond avec l'abus qu'on en peut faire, et que trop souvent on en a fait.

Dire, à propos de chaque détail de l'ordre du monde, que Dieu est la cause première de ce détail, c'est perdre son temps : il suffit de dire une fois pour toutes que Dieu est la cause première universelle. Dire, à propos de tout résultat utile dans la nature, que ce résultat a motivé l'établissement de la cause immédiate qui le produit, c'est supposer que Dieu ne voit que les détails, et qu'il agit en toutes choses par des lois particulières : c'est une erreur en théodicée, aussi bien qu'en physique. Cette erreur, même à son plus faible degré, nuit aux sciences naturelles, et y produit des illusions, des explications erronées, de fausses hypothèses, que des conceptions plus élevées font disparaître et qu'une observation plus étendue et plus profonde vient réfuter. Poussée jusqu'à sa dernière exagération, cette erreur ôterait jusqu'à la possibilité de la science, qui n'existe plus, dès qu'on suppose une loi particulière pour chaque phénomène. Enfin, admettre que, dans l'ordre habituel et régulier des choses, Dieu agit immédiatement et par lui-même sur les corps, sans autres lois que des lois morales; c'est nier entièrement la science de la nature et en supprimer l'objet même, qui est la recherche des lois physiques.

Voilà ce que la doctrine des causes finales ne doit pas être dans les sciences naturelles. Voyons si elle y peut être autre chose. Laissons de côté, pour le moment, les causes finales dans les faits particuliers et les miracles de la Providence. Ici, nous ne voulons

parler que des causes finales générales, qui ont motivé, non pas des dérogations aux lois de la nature, mais l'établissement même de ces lois (126). Or, ces causes finales générales se manifestent, soit dans le petit nombre de lois premières du monde physique qu'il nous est possible d'atteindre, soit dans les lois complexes que nous ne pouvons analyser entièrement, soit dans les résultats généraux de lois qui nous restent inconnues. Mais les causes finales générales deviennent d'autant plus évidentes, qu'on s'élève davantage dans la connaissance des lois physiques. Ainsi, dans cette doctrine, la recherche des causes secondes et des lois de leur action reste l'objet des sciences naturelles, où l'on ne doit jamais aller de Dieu au monde, mais où l'on peut aller du monde à Dieu, à condition de connaître d'abord le monde lui-même.

Quoi qu'en puisse dire le *Kantisme*, il n'y a point deux vérités contradictoires, l'une pour la science, l'autre pour la conscience morale. La Providence divine ne peut être fausse en physique, vraie en théodicée. La prétendue *antinomie du jugement téléologique* ne consiste point en deux propositions également vraies pour la raison théorique, et qu'elle ne peut concilier, mais en deux propositions également fausses pour elle, et à la place desquelles elle maintient une proposition vraie, dont Kant n'a pas parlé. Suivant Kant (*Critique du jugement*, § 68-70), la raison dit que toute production naturelle n'est possible que par les lois mécaniques, et la même raison dit que certaines productions de la nature ne sont pas possibles par de pareilles lois. Mais, en réalité, voici ce que dit la raison, d'accord à la fois avec le sens commun, avec la science et avec elle-même. Toute production naturelle résulte de l'ensemble des lois fixes et immanentes de l'univers corporel, lois qui expriment les modes constants d'action des substances dont il se compose; et ces lois, qui, aussi bien que toutes ces substances, doivent leur existence à la cause première souverainement intelligente, ont été établies par elle à cause de leur convenance réciproque et de leur utilité commune. Cette doctrine est évidemment très-compatible avec la méthode inductive des sciences naturelles.

Au contraire, c'est la *téléologie*, telle que l'entend la *philosophie de l'identité*, qui est incompatible avec la vraie méthode de ces sciences. En effet, pour cette philosophie, la Providence divine se trouve remplacée par des *types*, dérivés de l'*absolu*, et qui se réalisent eux-mêmes nécessairement (127). Or, qu'est-ce que ces *types*, que ces *idées*, sinon des causes finales considérées comme les causes efficientes des êtres et des phénomènes où elles se manifestent, et substituées par conséquent aux causes secondes réelles qui produisent ces êtres et ces phénomènes? Au lieu de dire que les *idées-types* des êtres et des phénomènes naturels ne sont pensées que par les hommes, qui sont impuissants à les réaliser, et qu'elles se réalisent elles-mêmes, dites que Dieu les pense et qu'il les réalise autrement que par l'intermédiaire des causes secondes et des lois du mouvement : ce sera moins absurde, quoique très-faux encore en philosophie, et les conséquences, dans les sciences naturelles, seront identiquement les mêmes. Ainsi, en ce qui concerne ces sciences, la *philosophie de l'identité*, avec sa négation de la Providence divine, est l'équivalent d'une doctrine qui substituerait aux causes secondes l'action immédiate de Dieu produisant tous les êtres d'après des types nécessaires, et par conséquent susceptibles d'être trouvés *a priori* sans observation, sans induction. Nous nous bornerons ici à marquer le rapport de la considération des causes finales avec la méthode des sciences naturelles.

Les causes finales sont évidentes dans la conduite des êtres intelligents, et nous avons conscience nous-mêmes des motifs qui déterminent nos actes. Elles ne sont pas moins évidentes dans les phénomènes de l'instinct, où l'on voit les effets d'une intelligence plus élevée que celle de l'animal qui exécute certains actes sans les comprendre. Elles sont évidentes dans les phénomènes si compliqués de la physiologie, où les causes et les effets s'enchaînent avec une si admirable convenance. Elles sont évidentes aussi, quoi qu'en aient pu dire Hegel et Kant, dans l'ensemble de l'univers, dans ces lois générales du monde, qui n'ont rien de nécessaire. L'optimisme est le vrai. Le bien ne peut jamais être complétement réalisé dans le fini, et, par conséquent, il ne l'est pas actuellement; mais il se réalise de plus en plus par la loi du progrès, constatée dans l'histoire du globe terrestre, aussi bien que dans celle de l'humanité.

Les causes finales existent donc, comme Descartes le reconnaît, et quoi qu'il en ait pu dire : *Principes de la philosophie*, III, 2-3, et *Partie philosophique des Lettres de Descartes*, dans l'édition publiée par M. Garnier, Paris, 1835, 4 vol. in-8, t. IV, p. 260), elles ne sont pas entièrement inaccessibles à notre esprit. Il est évident qu'elles sont un digne objet de nos recherches. Nous

(126) *Voy.* Leibnitz, *Epistola ad Bierlingium*, dans les *Leibnitii Opera philosophica*, Ed. Erdmann, p. 678.

(127) Burdach lui-même (voyez la traduction française de sa *Physiologie expérimentale*), avec sa *Philosophie de l'unité* (t. IX) moins obstinément erronée, mais plus inconséquente, que la *philosophie de l'identité*, ne dit-il pas que l'idée *de la fonction crée son organe, pour se réaliser* (t. VII, § 656), et que *la disparition du cercle des phénomènes de la vie est le résultat d'un abaissement de puissance, d'une extinction, dont la cause déterminante est intérieure et se rattache à l'épuisement de l'idée* (t. V, § 644)! Ainsi, suivant Burdach, lorsqu'un homme meurt, par exemple d'un coup de poignard au cœur, cet homme meurt parce que le type idéal de sa vie était épuisé. *O transcendantalisme!*

avons reconnu bien volontiers que ces recherches peuvent devenir dangereuses, quand on s'y prend mal; quand on considère l'effet particulier, quel qu'il soit, comme le motif de la création de sa cause; quand on s'imagine que la prévision d'un petit fait de peu d'importance a déterminé l'établissement d'une loi universelle, qui a de tout autres résultats; quand on cherche pour chaque détail de l'ordre universel une cause finale particulière, et qu'on méconnaît ainsi les lois générales et les causes efficientes réelles. Mais parce qu'une étude importante a ses écueils, ce n'est pas une raison pour y renoncer. Bacon, dans son *Novum organum* (lib. II, aphor. 2), a cru pouvoir dire : « La cause finale est si loin d'être utile qu'elle corrompt les sciences, excepté en ce qui concerne les actions des hommes. » Dans son traité *De augmentis scientiarum* (lib. III, c. 5), il s'est cru en droit de répéter : « La recherche des causes finales est stérile, et, comme une vierge consacrée à Dieu, elle ne porte aucun fruit. » Il nous est impossible d'approuver ces propositions ainsi formulées. Du reste, remarquons-le bien, dans le second de ces deux passages, Bacon ne veut parler que de l'emploi des causes finales en physique, et dans le même ouvrage, quelques lignes plus haut (lib. III, c. 4), le même philosophe déclare qu'il ne veut bannir de la *physique*, c'est-à-dire des sciences naturelles, l'étude des causes finales, que parce qu'elles y ont usurpé souvent, et qu'elles pourraient y usurper encore la place des causes physiques, et bien loin de nier l'existence des causes finales dans l'univers corporel, il veut seulement en placer l'étude dans une autre science, dans la métaphysique, où il veut qu'on s'en occupe, non pas seulement en général, mais en détail (128). Ramenée à ces termes, la question ne concerne plus le fond même de la doctrine, mais seulement l'ordre des problèmes. Cependant, nous ne voyons pas ce que les considérations téléologiques peuvent gagner à être séparées de l'étude des faits et des lois physiques, qui les motivent, ni ce que cette dernière étude peut perdre à être couronnée par des considérations qui la complètent. Ce dont il faut bien se garder, c'est de remplacer en totalité ou en partie, cette étude des faits par ces considérations, qui la supposent et qui ne peuvent en tenir lieu. La découverte des causes finales doit s'appuyer sur la connaissance des causes efficientes et de leurs lois, bien loin d'en dispenser jamais. Dans l'étude de la nature, les causes finales qu'on doit tâcher de trouver, ce sont celles des lois (129), et non celles des faits particuliers; car ces faits ne résultent pas des lois seules, mais aussi de l'ordre primitif des éléments, et quelquefois des actes volontaires des êtres intelligents. Dieu n'agit point dans le monde physique par vues particulières, ou, pour mieux dire, ses vues particulières sont subordonnées aux vues générales. Il faut donc chercher les causes finales dans l'ensemble, plutôt que dans les détails, lors même que ces détails se produisent avec une certaine constance. Il est dangereux de supposer légèrement pour eux des causes finales spéciales; il est plus dangereux encore de généraliser ensuite ces causes finales, soupçonnées à propos de quelques faits particuliers : c'est ainsi qu'à la place d'une cause finale supérieure, qu'on ignore, on met souvent de petites causes finales qu'on a imaginées; c'est ainsi qu'on va quelquefois jusqu'à en conclure *a priori* l'existence de telles ou telles lois générales, étrangères à la réalité, démenties par l'observation, et destinées à réaliser, non pas les vues du Créateur, mais les rêves de leurs inventeurs.

Tous ces dangers peuvent être signalés : ils peuvent être évités; car ils ne tiennent point à l'essence même de ce genre de considérations, mais à une manière fautive de les appliquer. Ces considérations, auxquelles il faut avoir soin d'apporter une méthode et des précautions convenables, sont nécessaires en philosophie; et non-seulement elles sont alors sans inconvénient dans l'étude de la nature, mais elles y sont souvent très-utiles. En effet, si dans les sciences naturelles les causes finales ne peuvent jamais, comme Leibnitz (130) a eu le tort grave de le croire, servir à la démonstration d'une loi, il est certain qu'elles font mieux comprendre la loi déjà découverte, qu'elles en marquent mieux la place dans l'ordre général, et qu'elles en éclairent les applications; il est certain aussi qu'entrevues d'avance, elles peuvent suggérer d'heureuses hypothèses, auxquelles peut-être on n'aurait pas songé, et faire deviner des lois qu'ensuite l'expérience démontre.

C'est surtout en physiologie que les causes finales sont indispensables, et qu'on les emploie, même sans s'en apercevoir, même en croyant les repousser. Il n'en peut être autrement. En effet, en physiologie, on connaît fort peu les causes efficientes et les lois

(128) M. Flourens (*Buffon, Histoire de ses travaux et de ses idées*, chap. 15, § 5), pour prouver que Bacon n'a voulu reconnaître de causes finales *que dans les choses métaphysiques*, s'appuie à tort de ce passage du traité *De augmentis scientiarum*, où Bacon dit très-clairement et très-précisément le contraire. C'est le passage du *Novum organum* qu'il aurait fallu citer.

(129) *Voy.* LEIBNITZ, *Epistola ad Bierlingium*, dans les *Leibnitii Opera philosophico*. Ed. Erdmann, p. 678.

(130) Bien loin d'exclure les causes finales et la considération d'un être agissant avec sagesse, *c'est de là qu'il faut tout déduire en physique*. Extrait d'une *Lettre à M. Bayle*, dans les *Leibnitii Opera philosophica*, Ed. Erdmann, p. 106 *Voy.* aussi LEIBNITZ, *De ipsa natura, sive de vi insita actionibusque creaturarum*, ibid., p. 155, et *Réponse aux réflexions*, etc. (*Journal des savants*, 19 et 26 août 1697), *Ibid.*, p. 141.

premières de leur action. Aussi, a-t-on fait de vaines tentatives pour énumérer et définir toutes les *forces vitales*. Ces forces concourent à tous les phénomènes généraux de la vie; elles y mêlent toutes ensemble leurs actions; nous n'en voyons que les résultats complexes. Nous sommes donc forcés de classer les phénomènes d'après les résultats auxquels ils concourent, et non d'après les causes, pour la plupart mystérieuses, qui les produisent. Telle est l'origine et la nécessité de la classification des phénomènes vitaux en *fonctions*. Or, qui dit *fonction*, dit cause finale commune à des phénomènes divers; seulement, ici encore l'abus est à côté de l'usage légitime. Il faut prendre garde d'exagérer la fixité du rapport des fonctions aux organes. Il est certain que, dans chaque espèce, chacun des organes principaux a sa fonction, à laquelle il est apte, et que l'ensemble des organes est apte à l'ensemble des fonctions. Mais tout organe n'est pas fait tout exprès pour la fonction qu'il exécute; car la formation de cet organe résulte de lois générales, et non d'une loi particulière, établie tout exprès pour un résultat restreint à une espèce. L'école de Georges Cuvier, la *philosophie* allemande de l'*identité absolue*, et même Burdach avec sa *philosophie de l'unité*, s'accordent à croire que la fonction détermine l'organe : seulement, suivant Cuvier, c'est la Providence qui a créé l'organe en vue de la fonction; suivant la philosophie allemande, c'est *l'idée* de la fonction qui crée l'organe, pour se réaliser elle-même. Suivant l'école d'Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, c'est l'organe diversement modifié qui détermine la fonction, et celle-ci a seulement le pouvoir de réagir sur le développement de l'organe(131). C'est cette dernière opinion qui nous paraît être la vraie : convenablement développée, elle se concilie à merveille avec la doctrine des causes finales. En effet, les modifications des organes, et par suite celles des fonctions, dans les diverses classes d'êtres vivants, résultent de causes générales et de lois supérieures, que la Providence divine a établies en vue de leur convenance et de leur utilité générale. Cette convenance et cette utilité se manifestent pour nous dans les résultats de ces causes et de ces lois, malgré l'imperfection de nos connaissances sur les rapports précis des fonctions aux organes. Mais, de cette imperfection de nos connaissances, il résulte qu'on risque bien de se tromper, et de grands naturalistes, trop préoccupés des causes finales particulières, se sont en effet trompés quelquefois, en concluant trop hardiment de la similitude extérieure de tel organe pris à part, ou de telle partie du squelette, l'identité des fonctions, et par suite le rapport des animaux auxquels appartenaient les parties analogues (132). Il n'est pas moins dangereux de conclure trop légèrement, de la similitude apparente des fonctions, celle des organes, et de la complication de celles-là, celle des organes destinés à les produire (133). La subordination des causes finales particulières aux causes et aux lois générales se manifeste notamment par la présence de certains organes rudimentaires sans fonctions. Les faits de cette nature s'expliquent par l'anatomie comparée, qui nous montre ces mêmes organes plus développés chez d'autres êtres rapprochés des premiers par le genre, la famille ou la classe, et qui ont le même mode général de formation et de développement. On voit, d'une espèce, d'une famille, d'un genre, d'une classe, d'un embranchement à l'autre, un même organe se modifier peu à peu, pour se prêter à des fonctions différentes (134). Ainsi, la nature agit par des lois générales, qui, bien comprises, révéleraient les vues générales de la Providence et l'unité de la création. Elle opère les résultats les plus variés par les lois les plus simples, au lieu de varier les lois en vue des résultats.

Ces grands principes portent dans la science les noms d'*unité de type*, d'*unité de composition*, de *principe de la fixité des connexions*, de *loi du balancement des organes*, et on les a considérés à tort comme incompatibles avec le point de vue des causes finales. Qu'il nous suffise maintenant de remarquer que la considération des *fonctions*, qui sont plus variables que la position des organes, correspond à des causes finales plus générales et moins évidentes peut-être chacune à part, mais non moins certaines. D'où nous conclurons qu'en histoire naturelle, la considération des *analogies organiques* doit dominer celles des *fonctions*, parce que les premières dominent, en effet, dans la nature, par leur plus grande généralité. Constater ce fait, ce n'est point répudier le principe de la finalité en physiologie; c'est refuser de le rapetisser et de le compromettre par des applications mesquines et erronées; c'est l'élever à sa plus haute et à sa vraie puissance; en un mot, c'est reconnaître qu'il y a dans le plan commun des organismes divers à la fois plus d'unité et plus de variété, plus de simplicité et plus d'aptitude à se prêter à de nombreux usages, qu'on ne le suppose communément (135).

(131) Voyez M. Is. Geoffroy Saint-Hilaire, *Vie, travaux et doctrine scientifique d'Et. Geoffroy Saint-Hilaire*, chap. 10, § 5, p. 339-344.

(132) Georges Cuvier n'a pas été exempt de cette exagération. *Voy.* MM. de Blainville et Maupied, *Histoire des sciences de l'organisation*, t. III, p. 397-401.

(133) Ehrenberg, dans ses belles études sur les infusoires, paraît n'avoir pas toujours évité cet écueil, et avoir mérité, au moins en partie, les reproches qu'un autre naturaliste et micrographe éminent, M. Dujardin, lui a adressés à ce sujet.

(134) *Voy.* M. Geoffroy Saint-Hilaire, *Vie, travaux et doctrine scientifique d'Et. Geoffroy Saint-Hilaire*, chap. 8, § 5, et chap. 10, § 5; et M. Doyère, *Leçons d'histoire naturelle*, 9e leçon, § 9, p. 325 et suiv.

(135) M. Is. Geoffroy Saint-Hilaire (ouvrage cité, chap. 10, § 6, p. 344) a dit : « Tout partisan de la

A coup sûr, la contemplation de cette simplicité de procédés et de cette variété de résultats nous donne une idée plus conforme à celle qu'on doit avoir de la Providence divine, que si nous la voyions recourir sans cesse aux expédients particuliers, pour éluder les conséquences générales des lois établies par elle-même (136).

A la suite des considérations qu'on vient de lire, nous reproduisons ici, au moins en partie, le *Traité de l'Existence de Dieu*, un des chefs-d'œuvre de Fénelon (137).

L'univers est une représentation sensible de la Divinité.

Je ne puis ouvrir les yeux sans admirer l'art qui éclate dans toute la nature : le moindre coup d'œil suffit pour apercevoir la main qui a fait tout. Que les hommes accoutumés à méditer les vérités abstraites, et à remonter aux premiers principes, connaissent la Divinité par son idée: c'est un chemin sûr pour arriver à la source de toute vérité. Mais plus ce chemin est droit et court, plus il est rude et inaccessible au commun des hommes qui dépendent de leur imagination.

C'est une démonstration si simple, qu'elle échappe par sa simplicité aux esprits incapables des opérations purement intellectuelles. Plus cette voie de trouver le premier être est parfaite, moins il y a d'esprits capables de la suivre.

Mais il y a une autre voie moins parfaite, et qui est proportionnée aux hommes les plus médiocres. Les hommes les moins exercés au raisonnement et les plus attachés aux préjugés sensibles, peuvent d'un seul regard découvrir celui qui se peint dans tous ses ouvrages. La sagesse et la puissance qu'il a marquées dans tout ce qu'il a fait se font voir, comme dans un miroir, à ceux qui ne le peuvent contempler dans sa propre idée. C'est une philosophie sensible et populaire, dont tout homme sans passions et sans préjugés est capable (138).

Si un grand nombre d'hommes d'un esprit subtil et pénétrant n'ont pas trouvé Dieu par ce coup d'œil jeté sur toute la nature, il ne faut pas s'en étonner: les passions qui les ont agités leur ont donné des distractions continuelles ; ou bien les faux préjugés qui naissent des passions ont fermé leurs yeux à ce grand spectacle. Un homme passionné pour une grande affaire qui emporterait toute l'application de son esprit, passerait plusieurs jours dans une chambre en négociation pour ses intérêts, sans regarder ni les proportions de la chambre, ni les ornements de la cheminée, ni les tableaux qui seraient autour de lui : tous ces objets seraient sans cesse devant ses yeux, et aucun d'eux ne ferait impression sur lui.

Ainsi vivent les hommes. Tout leur présente Dieu, et ils ne le voient nulle part. *Il était dans le monde, et le monde a été fait par lui; et cependant le monde ne l'a point connu* (139). Ils passent leur vie sans avoir aperçu cette représentation si sensible de la Divinité, tant la fascination du monde obscurcit leurs yeux (140). Souvent même ils ne veulent pas les ouvrir, et ils affectent de les tenir fermés, de peur de trouver celui qu'ils ne cherchent pas. Enfin, ce qui devrait le plus servir à leur ouvrir les yeux ne sert qu'à les leur fermer davantage, je veux dire la constance et la régularité des mouvements que la suprême sagesse a mis dans l'univers.

Saint Augustin dit que ces merveilles se sont avilies par leur répétition continuelle (141). Cicéron parle précisément de même. A force de voir tous les jours les mêmes choses, l'esprit s'y accoutume aussi bien que les yeux: il n'admire ni n'ose se mettre en aucune manière en peine de chercher la cause des effets qu'il voit toujours arriver de la même sorte; comme si c'était la nouveauté et non pas la grandeur de la chose même qui dût nous porter à faire cette recherche (142).

Mais enfin, toute la nature montre l'art infini de son auteur. Quand je parle de l'art, je veux dire un assemblage de moyens choisis tout exprès pour parvenir à une fin précise: c'est un ordre, un arrangement,

doctrine des causes finales, s'il est conséquent avec lui-même, est partisan de l'immutabilité des espèces. » Nous croyons aux causes finales; nous ne croyons pas à l'immutabilité *absolue* des espèces, la seule que M. Is. Geoffroy Saint-Hilaire combatte, et nous croyons être conséquent avec nous-même, et d'accord au fond avec M. Is. Geoffroy Saint-Hilaire. Il a dit un peu plus haut (chap. 10, § 5, p. 345 : « La doctrine des causes finales, *du moins telle qu'on l'a admise durant tant de siècles*, a fait son temps en zoologie. » En d'autres termes, il blâme l'abus qu'on a fait de cette doctrine, et il pense que cet abus doit cesser. Nous le pensons aussi ; mais nous maintenons d'autant plus fortement le principe, qui, bien compris, conduit à des conséquences contraires à celles qu'on avait eu tort d'en tirer en zoologie.

(136) *Voy.* Th. H. Martin, *Philosophie de la nature*, t. Ier.

(137) « Les pages les plus éloquentes, dit M. Mater, que la langue française possède sur la main du Créateur empreinte dans ses œuvres. » *Philosophie de la religion*, t. I, p. 75.)

(138) Humana autem anima rationalis est, quæ mortalibus vinculis peccati pœna tenebatur, ad hoc diminutionis redacta, ut per conjecturas rerum visibilium ad intelligenda invisibilia niteretur. (S. Aug., lib. III, *De lib. arb.*)

(139) *In mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit.* (*Joan.*, I, 10.)

(140) Fascinatio nugacitatis obscurat bona.

(141) Assiduitate viluerunt.

(142) Sed assiduitate quotidiana et consuetudine oculorum assuescunt animi, neque admirantur, neque requirunt rationes earum rerum quas semper vident, perinde quasi novitas nos magis quam magnitudo rerum debeat ad exquirendas causas excitare. (Cic., lib. II, *De nat. deor.*)

une industrie, un dessein suivi. Le hasard est tout au contraire une cause aveugle et nécessaire, qui ne prépare, qui ne choisit rien, et qui n'a ni volonté ni intelligence. Or, je soutiens que l'univers porte le caractère d'une cause infiniment puissante et industrieuse. Je soutiens que le hasard, c'est-à-dire le concours aveugle et fortuit des causes nécessaires et privées de raison, ne peut avoir formé ce tout. C'est ici qu'il est bon de rappeler les célèbres comparaisons des anciens.

Qui croira que l'*Iliade* d'Homère, ce poëme si parfait, n'ait jamais été composé par un effort du génie d'un grand poëte, et que les caractères de l'alphabet ayant été jetés en confusion, un coup de pur hasard, comme un coup de dés, ait rassemblé toutes les lettres précisément dans l'arrangement nécessaire pour décrire dans des vers pleins d'harmonie et de variété tant de grands événements, pour les placer et pour les lier si bien tous ensemble, pour peindre chaque objet avec tout ce qu'il a de plus gracieux, de plus noble et de plus touchant; enfin, pour faire parler chaque personne selon son caractère, d'une manière si naïve et si passionnée? Qu'on raisonne et qu'on subtilise tant qu'on voudra, jamais on ne persuadera à un homme sensé que l'*Iliade* n'ait point d'autre auteur que le hasard. Cicéron en disait autant des Annales d'Ennius; et il ajoutait que le hasard ne ferait jamais un seul vers, bien loin de faire tout un poëme. Pourquoi donc cet homme sensé croirait-il de l'univers, sans doute encore plus merveilleux que l'*Iliade*, ce que son sens ne lui permettra jamais de croire de ce poëme? Mais passons à une autre comparaison, qui est de saint Grégoire de Nazianze :

Si nous entendions dans une chambre, derrière un rideau, un instrument doux et harmonieux, croirions-nous que le hasard, sans aucune main d'homme, pût avoir formé cet instrument? dirions-nous que les cordes d'un violon seraient venues d'elles-mêmes se ranger et s'étendre sur un bois dont les pièces se seraient collées ensemble pour former une cavité avec des ouvertures régulières? soutiendrions-nous que l'archet, formé sans art, serait poussé par le vent pour toucher chaque corde si diversement et avec tant de justesse? Quel esprit raisonnable pourrait douter sérieusement si une main d'homme toucherait cet instrument avec tant d'harmonie? Ne nous lassons point de faire sentir la même vérité :

Qui trouverait dans une île déserte et inconnue à tous les hommes une belle statue de marbre, dirait aussitôt : Sans doute il y a eu ici autrefois des hommes, je reconnais la main d'un habile sculpteur; j'admire avec quelle délicatesse il a su proportionner tous les membres du corps pour leur donner tant de beauté, de grâce, de majesté, de vie, de tendresse, de mouvement et d'action.

Que répondrait un homme si quelqu'un s'avisait de lui dire : Non, un sculpteur ne fit jamais cette statue. Elle est faite, il est vrai, selon le goût le plus exquis, et dans les règles de la perfection; mais c'est le hasard tout seul qui l'a faite. Parmi tant de morceaux de marbre, il y en a eu un qui s'est formé ainsi de lui-même; les pluies et les vents l'ont détaché de la montagne; un orage très-violent l'a jeté tout droit sur ce piédestal, qui s'était préparé de lui-même dans cette place. C'est un Apollon parfait comme celui du Belvédère : c'est une Vénus qui égale celle de Médicis; c'est un Hercule qui ressemble à celui de Farnèse. Vous croiriez, il est vrai, que cette figure marche, qu'elle vit, qu'elle pense, et qu'elle va parler : mais elle ne doit rien à l'art, et c'est un coup aveugle du hasard qui l'a si bien finie et placée.

Si on avait devant les yeux un beau tableau qui représentât, par exemple, le passage de la mer Rouge avec Moïse, à la voix duquel les eaux se fendent et s'élèvent comme deux murs pour faire passer les Israélites à pied sec au travers des abîmes : on verrait d'un côté cette multitude innombrable de peuple plein de confiance et de joie, levant les mains au ciel; de l'autre côté on apercevrait Pharaon avec les Egyptiens, pleins de trouble et d'effroi à la vue des vagues qui se rassembleraient pour les engloutir.

En vérité, où serait l'homme qui osât dire que les couleurs se sont rangées d'elles-mêmes pour former ce vif coloris, ces attitudes si variées, ces airs de tête si passionnés, cette belle ordonnance de figures en si grand nombre sans confusion, cet accommodement de draperies, ces distributions de lumière, ces dégradations de couleurs, cette exacte perspective, enfin tout ce que le plus beau génie d'un peintre peut rassembler?

Je ne puis me résoudre à quitter ces exemples sans prier le lecteur de remarquer que les hommes les plus sensés ont naturellement une peine extrême à croire que les bêtes n'aient aucune connaissance, et qu'elles soient de pures machines. D'où vient cette répugnance invincible en tant de bons esprits? C'est qu'ils supposent avec raison que des mouvements si justes et d'une si parfaite mécanique ne peuvent se faire sans aucune industrie, et que la matière seule, sans art, ne peut faire ce qui marque tant de connaissance. On voit par là que la raison la plus droite conclut naturellement que la matière seule ne peut, ni par les lois simples du mouvement, ni par les coups capricieux du hasard, faire des animaux qui ne soient que de pures machines. Les philosophes mêmes qui n'attribuent aucune connaissance aux animaux, ne peuvent éviter de reconnaître que ce qu'ils supposent aveugle et sans art dans ces machines est plein de sagesse et d'art dans le premier moteur qui en a fait les ressorts et qui en a réglé les mouvements. Ainsi, les philo-

sophes les plus opposés reconnaissent également que la matière et le hasard ne peuvent produire sans art tout ce qu'on voit dans les animaux.

Description de l'univers.

Après ces comparaisons, sur lesquelles je prie le lecteur de se consulter simplement soi-même sans raisonner, je crois qu'il est temps d'entrer dans le détail de la nature. Je ne prétends pas la pénétrer tout entière, qui le pourrait? Je ne prétends même entrer dans aucune discussion de physique; ces discussions supposeraient certaines connaissances approfondies, que beaucoup de gens d'esprit n'ont jamais acquises, et je ne veux leur proposer que le simple coup d'œil de la face de la nature; je ne veux leur parler que de ce que tout le monde sait, et qui ne demande qu'un peu d'attention tranquille et sérieuse.

Arrêtons-nous d'abord au grand objet qui attire nos premiers regards, je veux dire la structure générale de l'univers. Jetons les yeux sur cette terre qui nous porte; regardons cette voûte immense des cieux qui nous couvre, ces abîmes d'air et d'eau qui nous environnent, et ces astres qui nous éclairent. Un homme qui vit sans réflexion ne pense qu'aux espaces qui sont auprès de lui ou qui ont quelque rapport à ses besoins : il ne regarde la terre que comme le plancher de sa chambre; et le soleil qui l'éclaire pendant le jour, que comme la bougie qui l'éclaire pendant la nuit : ses pensées se renferment dans le lieu étroit qu'il habite. Au contraire, l'homme accoutumé à faire des réflexions étend ses regards plus loin, et considère avec curiosité les abîmes presque infinis dont il est environné de toutes parts : un vaste royaume ne lui paraît alors qu'un petit coin de la terre; la terre elle-même n'est à ses yeux qu'un point dans la masse de l'univers; et il admire de s'y voir placé, sans savoir comment il y a été mis.

Qui est-ce qui a suspendu ce globe de la terre dans l'espace? Qui est-ce qui en a posé les fondements? Rien n'est, ce semble, plus vil qu'elle : les plus malheureux la foulent aux pieds. Mais c'est pourtant pour la posséder qu'on donne les plus grands trésors. Si elle était plus dure, l'homme ne pourrait en ouvrir le sein pour la cultiver; si elle était moins dure, elle ne pourrait le porter, il enfoncerait partout, comme il enfonce dans le sable ou dans un bourbier. C'est du sein inépuisable de la terre que sort tout ce qu'il y a de plus précieux. Cette masse informe, vile et grossière, prend toutes les formes les plus diverses, et elle seule donne tour à tour tous les biens que nous lui demandons; cette boue se transforme en mille beaux objets qui charment les yeux : en une seule année elle devient branches, boutons, feuilles, fleurs, fruits et semences, pour renouveler ses libéralités en faveur des hommes. Rien ne l'épuise. Plus on déchire ses entrailles, plus elle est libérale.

Après tant de siècles, pendant lesquels tout est sorti d'elle, elle n'est point encore usée : elle ne ressent aucune vieillesse, ses entrailles sont encore pleines des mêmes trésors. Mille générations ont passé dans son sein : tout vieillit, excepté elle seule; elle rajeunit chaque année au printemps. Elle ne manque point aux hommes : mais les hommes insensés se manquent à eux-mêmes en négligeant de la cultiver; c'est par leur paresse et par leurs désordres qu'ils laissent croître les ronces et les épines en la place des vendanges et des moissons : ils se disputent un bien qu'ils laissent perdre. Les conquérants laissent en friche la terre pour la possession de laquelle ils ont fait périr tant de milliers d'hommes, et ont passé leur vie dans une si terrible agitation. Les hommes ont devant eux des terres immenses qui sont vides et incultes; et ils renversent le genre humain pour un coin de cette terre si négligée.

La terre, si elle était bien cultivée, nourrirait cent fois plus d'hommes qu'elle n'en nourrit. L'inégalité même des terroirs, qui paraît d'abord un défaut, se tourne en ornement et en utilité. Les montagnes se sont élevées, et les vallons sont descendus en la place que le Seigneur leur a marquée. Ces diverses terres, suivant les divers aspects du soleil, ont leurs avantages. Dans ces profondes vallées on voit croître l'herbe fraîche pour nourrir les troupeaux : auprès d'elles s'ouvrent de vastes campagnes revêtues de riches moissons. Ici des coteaux s'élèvent comme un amphithéâtre, et sont couronnés de vignobles et d'arbres fruitiers; là de hautes montagnes vont porter leur front glacé jusque dans les nues, et les torrents qui en tombent sont les sources des rivières. Les rochers, qui montrent leur cime escarpée, soutiennent la terre des montagnes comme les os du corps humain en soutiennent les chairs. Cette variété fait le charme des paysages, et en même temps elle satisfait aux divers besoins des peuples.

Il n'y a point de terroir si ingrat qui n'ait quelque propriété. Non-seulement les terres noires et fertiles, mais encore les argileuses et les graveleuses, récompensent l'homme de ses peines : les marais desséchés deviennent fertiles : les sables ne couvrent d'ordinaire que la surface de la terre; et quand le laboureur a la patience d'enfoncer, il trouve un terroir neuf qui se fertilise à mesure qu'on le remue et qu'on l'expose aux rayons du soleil.

Il n'y a presque point de terre entièrement ingrate, si l'homme ne se lasse point de la remuer pour l'exposer au soleil, et s'il ne lui demande que ce qu'elle est propre à porter. Au milieu des pierres et des rochers on trouve d'excellents pâturages; il y a dans leurs cavités des veines que les rayons du soleil pénètrent, et qui fournis-

sent aux plantes pour nourrir les troupeaux des sucs très-savoureux. Les côtes mêmes qui paraissent les plus stériles et les plus sauvages, offrent souvent des fruits délicieux ou des remèdes très-salutaires qui manquent dans les pays les plus fertiles.

D'ailleurs, c'est par un effet de la providence divine que nulle terre ne porte tout ce qui sert à la vie humaine; car le besoin invite les hommes au commerce pour se donner mutuellement ce qui leur manque, et ce besoin est le lien naturel entre les nations : autrement tous les peuples du monde seraient réduits à une seule sorte d'habits et d'aliments, rien ne les inviterait à se connaître et à se visiter.

Tout ce que la terre produit se corrompant rentre dans son sein, et devient le germe d'une nouvelle fécondité. Ainsi elle reprend tout ce qu'elle a donné pour le rendre encore. Ainsi la corruption des plantes et les excréments des animaux qu'elle nourrit la nourrissent elle-même, et perfectionnent sa fertilité. Ainsi plus elle donne, plus elle reprend; et elle ne s'épuise jamais, pourvu qu'on sache dans sa culture lui rendre ce qu'elle a donné. Tout sort de son sein, tout y rentre, et rien ne s'y perd. Toutes les semences qui y retournent se multiplient. Confiez à la terre des grains de blé; en se pourrissant ils germent, et cette mère féconde nous rend avec usure plus d'épis qu'elle n'a reçu de grains. Creusez dans ses entrailles, vous y trouverez la pierre et le marbre pour les plus superbes édifices. Mais qui est-ce qui a renfermé tant de trésors dans son sein? Voyez tant de métaux précieux et utiles, tant de minéraux destinés à la commodité de l'homme.

Admirez les plantes qui naissent de la terre : elles fournissent des aliments aux sains et des remèdes aux malades. Leurs espèces et leurs vertus sont innombrables; elles ornent la terre, elles donnent de la verdure, des fleurs odoriférantes et des fruits délicieux! Voyez-vous ces vastes forêts qui paraissent aussi anciennes que le monde? ces arbres s'enfoncent dans la terre par leurs racines, comme leurs branches s'élèvent vers le ciel; leurs racines les défendent contre les vents, et vont chercher, comme par de petits tuyaux souterrains, tous les sucs destinés à la nourriture de leur tige; la tige elle-même se revêt d'une dure écorce qui met le bois tendre à l'abri des injures de l'air; les branches distribuent en divers canaux la séve que les racines avaient réunie dans le tronc. En été, ces rameaux nous protégent de leur ombre contre les rayons du soleil; en hiver, ils nourrissent la flamme qui conserve en nous la chaleur naturelle.

Leur bois n'est pas seulement utile pour le feu; c'est une matière douce, quoique solide et durable, à laquelle la main de l'homme donne sans peine toutes les formes qu'il lui plaît pour les plus grands ouvrages de l'architecture et de la navigation. De plus, les arbres fruitiers, en penchant leurs rameaux vers la terre, semblent offrir leurs fruits à l'homme. Les arbres et les plantes, en laissant tomber leurs fruits ou leurs graines, se préparent autour d'eux une nombreuse postérité. La plus faible plante, le moindre légume contient en petit volume dans une graine le germe de tout ce qui se déploie dans les plus hautes plantes et dans les plus grands arbres. La terre, qui ne change jamais, fait tous ces changements dans son sein.

Regardons maintenant ce qu'on appelle l'eau : c'est un corps liquide, clair et transparent. D'un côté il coule, il échappe, il s'enfuit; de l'autre il prend toutes les formes des corps qui l'environnent, n'en ayant aucune par lui-même. Si l'eau était un peu plus raréfiée, elle deviendrait une espèce d'air; toute la face de la terre serait sèche et stérile. Quelle main industrieuse a su épaissir l'eau en subtilisant l'air, et distinguer si bien ces deux espèces de corps fluides?

Si l'eau était un peu plus raréfiée, elle ne pourrait plus soutenir ces prodigieux édifices flottants qu'on nomme vaisseaux; les corps les moins pesants s'enfonceraient d'abord dans l'eau. Qui est-ce qui a pris le soin de choisir une si juste configuration de parties et un degré si précis de mouvement pour rendre l'eau si fluide, si insinuante, si propre à échapper, si incapable de toute consistance, et néanmoins si forte pour porter, et si impétueuse pour entraîner les plus pesantes masses? Elle est docile; l'homme la mène comme un cavalier mène son cheval sur la pointe des rênes; il la distribue comme il lui plaît; il l'élève sur les montagnes escarpées, et se sert de son poids pour lui faire faire des chutes qui la font remonter autant qu'elle est descendue. Mais l'homme qui mène les eaux avec tant d'empire est à son tour mené par elles.

L'eau est une des plus grandes forces mouvantes que l'homme sache employer pour suppléer à ce qui lui manque dans les arts les plus nécessaires, par la petitesse et par la faiblesse de son corps. Mais ces eaux qui, nonobstant leur fluidité, sont des masses si pesantes, ne laissent pas de s'élever au-dessus de nos têtes, et d'y demeurer longtemps suspendues. Voyez-vous ces nuages qui volent comme sur les ailes des vents? S'ils tombaient tout à coup par de grosses colonnes d'eaux, rapides comme des torrents, ils submergeraient et détruiraient tout dans l'endroit de leur chute, et le reste des terres demeurerait aride. Quelle main les tient dans ces réservoirs suspendus, et ne leur permet de tomber que goutte à goutte, comme si on les distillait par un arrosoir?

D'où vient qu'en certains pays chauds où il ne pleut presque jamais, les rosées de la nuit sont si abondantes qu'elles suppléent au défaut de la pluie; et qu'en d'autres pays, tels que les bords du Nil et du Gange, l'inondation régulière des fleuves en certaines

saisons pourvoit à point nommé aux besoins des peuples pour arroser les terres? Peut-on s'imaginer des mesures mieux prises pour rendre tous les pays fertiles?

Ainsi l'eau désaltère non-seulement les hommes, mais encore les campagnes arides, et celui qui nous a donné ce corps fluide l'a distribué avec soin sur la terre comme les canaux d'un jardin. Les eaux tombent des hautes montagnes où leurs réservoirs sont placés; elles s'assemblent en gros ruisseaux dans les vallées; les rivières serpentent dans les vastes campagnes pour les mieux arroser; elles vont enfin se précipiter dans la mer pour en faire le centre du commerce de toutes les nations. Cet océan, qui semble mis au milieu des terres pour en faire une éternelle séparation, est au contraire le rendez-vous de tous les peuples, qui ne pourraient aller par terre d'un bout du monde à l'autre qu'avec des fatigues, des longueurs et des dangers incroyables. C'est par ce chemin sans trace, au travers des abîmes, que l'ancien monde donne la main au nouveau, et que le nouveau prête à l'ancien tant de commodités et de richesses.

Les eaux distribuées avec tant d'art font une circulation dans la terre comme le sang circule dans le corps humain; mais, outre cette circulation perpétuelle de l'eau, il y a encore le flux et le reflux de la mer. Ne cherchons point les causes de cet effet si mystérieux. Ce qui est certain, c'est que la mer vous porte et reporte précisément aux mêmes lieux à certaines heures. Qui est-ce qui la fait se retirer et puis revenir sur ses pas avec tant de régularité? Un peu plus, un peu moins de mouvement dans les eaux qui remontent inonderait des royaumes entiers. Qui est-ce qui a su prendre des mesures si justes, dans des corps immenses? Qui est-ce qui a su éviter le trop et le trop peu? Quel doigt a marqué à la mer la borne immobile qu'elle doit respecter dans la suite de tous les siècles, en lui disant : Là vous viendrez briser l'orgueil de vos vagues?

Mais ces eaux si coulantes deviennent tout à coup, pendant l'hiver, dures comme des rochers : les sommets des hautes montagnes ont même en tout temps des glaces et des neiges qui sont les sources des rivières, et qui, abreuvant les pâturages, les rendent plus fertiles. Ici les eaux sont douces pour désaltérer l'homme; là elles ont un sel qui assaisonne et rend incorruptibles nos aliments. Enfin si je lève la tête j'aperçois dans les nues qui volent au-dessus de nous des espèces de mers suspendues pour tempérer l'air, pour arrêter les rayons enflammés du soleil, et pour arroser la terre quand elle est trop sèche. Quelle main a pu suspendre sur nos têtes ces grands réservoirs d'eaux? Quelle main prend soin de ne les jamais laisser tomber que par des pluies modérées?

Après avoir considéré les eaux, appliquons-nous à examiner d'autres masses encore plus étendues. Voyez-vous ce que l'on nomme l'air? c'est un corps si pur, si subtil et si transparent, que les rayons des astres situés dans une distance presque infinie de nous, le percent tout entier sans peine et en un seul instant pour venir éclairer nos yeux. Un peu moins de subtilité dans ce corps fluide nous aurait dérobé le jour, on ne nous aurait laissé tout au plus qu'une lumière sombre et confuse, comme quand l'air est plein de brouillards épais. Nous vivons plongés dans des abîmes d'air, comme les poissons dans des abîmes d'eau.

De même que l'eau, si elle se subtilisait, deviendrait une espèce d'air qui ferait mourir les poissons, l'air, de son côté, nous ôterait la respiration s'il devenait plus épais et plus humide ; alors nous nous noierions dans les flots de cet air épaissi, comme un animal terrestre se noie dans la mer. Qui est-ce qui a purifié avec tant de justesse cet air que nous respirons? S'il était plus épais il nous suffoquerait, comme s'il était plus subtil il n'aurait pas cette douceur qui fait une nourriture continuelle du dedans de l'homme : nous éprouverions partout ce qu'on éprouve sur le sommet des montagnes les plus hautes, où la subtilité de l'air ne fournit rien d'assez humide et d'assez nourrissant pour les poumons.

Mais quelle puissance invisible excite et apaise si soudainement les tempêtes de ce grand corps fluide! Celles de la mer n'en sont que les suites. De quel trésor sont tirés les vents qui purifient l'air, qui attiédissent les saisons brûlantes, qui tempèrent la rigueur des hivers, et qui changent en un instant la face du ciel? Sur les ailes de ces vents volent les nuées d'un bout de l'horizon à l'autre. On sait que certains vents règnent en certaines mers dans des saisons précises : ils durent un temps réglé, et il leur en succède d'autres comme tout exprès pour rendre les navigations commodes et régulières. Pourvu que les hommes soient patients et aussi ponctuels que les vents, ils feront sans peine les plus longues navigations.

Voyez-vous ce feu qui paraît allumé dans les astres, et qui répand partout sa lumière? Voyez-vous cette flamme que certaines montagnes vomissent, et que la terre nourrit de soufre dans ses entrailles? Ce même feu demeure paisiblement caché dans les veines des cailloux, et il y attend à éclater jusqu'à ce que le choc d'un autre corps l'excite pour ébranler les villes et les montagnes. L'homme a su l'allumer et l'attacher à tous ses usages pour plier les plus durs métaux, et pour nourrir avec du bois, jusque dans les climats les plus glacés, une flamme qui lui tienne lieu de soleil quand le soleil s'éloigne de lui. Cette flamme se glisse subtilement dans toutes les semences, elle est comme l'âme de tout ce qui vit; elle consume tout ce qui est impur, et renouvelle ce qu'elle a purifié. Le feu prête sa force aux hommes trop faibles, il enlève tout à coup les édifices et les rochers. Mais veut-on le borner à un usage plus modéré? il réchauffe

l'homme, il cuit les aliments. Les anciens, admirant le feu, ont cru que c'était un trésor céleste que l'homme avait dérobé aux dieux.

Il est temps d'élever nos yeux vers le ciel. Quelle puissance a construit au-dessus de nos têtes une si vaste et si superbe voûte? Quelle étonnante variété d'admirables objets! C'est pour nous donner un beau spectacle qu'une main toute-puissante a mis devant nos yeux de si grands et de si éclatants objets. C'est pour nous faire admirer le ciel, dit Cicéron, que Dieu a fait l'homme autrement que le reste des animaux. Il est droit, et lève la tête pour être occupé de ce qui est au-dessus de lui. Tantôt nous voyons un azur sombre, où les feux les plus purs étincellent; tantôt nous voyons dans un ciel tempéré les plus douces couleurs avec des nuances que la peinture ne peut imiter; tantôt nous voyons des nuages de toutes les figures et de toutes les couleurs les plus vives qui changent à chaque moment cette décoration par les beaux accidents de lumière.

La succession régulière des jours et des nuits, que fait-elle entendre? Le soleil ne manque jamais, depuis tant de siècles, à servir les hommes qui ne peuvent se passer de lui. L'aurore, depuis des milliers d'années, n'a pas manqué une seule fois d'annoncer le jour: elle le commence à point nommé au moment et au lieu réglés. Le soleil, dit l'Ecriture, sait où il doit se coucher chaque jour. Par là il éclaire tour à tour les deux côtés du monde, et visite tous ceux auxquels il doit ses rayons. Le jour est le temps de la société et du travail: la nuit, enveloppant de ses ombres la terre, finit tour à tour toutes les fatigues et adoucit toutes les peines: elle suspend, elle calme tout: elle répand le silence et le sommeil: en délassant les corps, elle renouvelle les esprits. Bientôt le jour revient pour rappeler l'homme au travail, et pour ranimer toute la nature.

Mais, outre le cours si constant qui forme les jours et les nuits, le soleil nous en montre un autre par lequel il s'approche pendant six mois d'un pôle, et au bout de six mois revient avec la même diligence sur ses pas pour visiter l'autre. Ce bel ordre fait qu'un seul soleil suffit à toute la terre. S'il était plus grand dans la même distance, il embraserait tout le monde, la terre s'en irait en poudre; si, dans la même distance, il était moins grand, la terre serait toute glacée et inhabitable; si, dans la même grandeur, il était plus voisin de nous, il nous enflammerait; si, dans la même grandeur, il était plus éloigné de nous, nous ne pourrions subsister dans le globe terrestre faute de chaleur. Quel compas, dont le tour embrasse le ciel et la terre, a pris des mesures si justes?

Cet astre ne fait pas moins de bien à la partie dont il s'éloigne pour la tempérer, qu'à celle dont il s'approche pour la favoriser de ses rayons: ses regards bienfaisants fertilisent tout ce qu'il voit. Ce changement fait celui des saisons, dont la variété est si agréable. Le printemps fait taire les vents glacés, montre les fleurs, et promet les fruits. L'été donne les riches moissons. L'automne répand les fruits promis par le printemps. L'hiver, qui est une espèce de nuit où l'homme se délasse, ne concentre tous les trésors de la terre qu'afin que le printemps suivant les déploie avec toutes les grâces de la nouveauté. Ainsi la nature, diversement parée, donne tour à tour tant de beaux spectacles, qu'elle ne laisse jamais à l'homme le temps de se dégoûter de ce qu'il possède.

Mais comment est-ce que le cours du soleil peut être si régulier? Il paraît que cet astre n'est qu'un globe de flamme très-subtile, et par conséquent très-fluide. Qui est-ce qui tient cette flamme, si mobile et si impétueuse, dans les bornes précises d'un globe parfait? Quelle main conduit cette flamme dans un chemin si droit, sans qu'elle s'échappe d'aucun côté? Cette flamme ne tient à rien, et il n'y a aucun corps qui pût ni la guider, ni la tenir assujettie. Elle consumerait bientôt tout corps qui la tiendrait renfermée dans son enceinte. Où va-t-elle? Qui lui a appris à tourner sans cesse et si régulièrement dans des espaces où rien ne la gêne? Ne circule-t-elle pas autour de nous tout exprès pour nous servir?

Que si cette flamme ne tourne pas, et si au contraire c'est nous qui tournons autour d'elle, je demande d'où vient qu'elle est si bien placée dans le centre de l'univers pour être comme le foyer ou le cœur de toute la nature. Je demande d'où vient que ce globe d'une matière si subtile ne s'échappe jamais d'aucun côté dans ces espaces immenses qui l'environnent, et où tous les corps qui sont fluides semblent devoir céder à l'impétuosité de cette flamme.

Enfin, je demande d'où vient que le globe de la terre, qui est si dure, tourne si régulièrement autour de cet astre, dans des espaces où nul corps solide ne le tient assujetti pour régler son cours. Qu'on cherche tant qu'on voudra dans la physique les raisons les plus ingénieuses pour expliquer ce fait, toutes ces raisons, supposé même qu'elles soient vraies, se tourneront en preuves de la Divinité. Plus ce ressort qui conduit la machine de l'univers est juste, simple, constant, assuré et fécond en effets utiles, plus il faut qu'une main très-puissante et très-industrieuse ait su choisir ce ressort, le plus parfait de tous.

Mais regardons encore une fois ces voûtes immenses où brillent les astres, et qui couvrent nos têtes. Si ce sont des solides, qui en est l'architecte? qui est-ce qui a attaché tant de grands corps lumineux à certains endroits de ces voûtes, de distance en distance? qui est-ce qui fait tour-

ner ces voûtes si régulièrement autour de nous? Si au contraire les cieux ne sont que des espaces immenses remplis de corps fluides comme l'air qui nous environne, d'où vient que tant de corps solides y flottent, sans s'enfoncer jamais, et sans se rapprocher jamais les uns des autres? Depuis tant de siècles que nous avons des observations astronomiques, on est encore à découvrir le moindre dérangement dans les cieux. Un corps fluide donne-t-il un arrangement si constant et si régulier aux corps qui nagent circulairement dans son enceinte?

Mais que signifie cette multitude presque innombrable d'étoiles? La profusion avec laquelle la main de Dieu les a répandues sur son ouvrage, fait voir qu'elles ne coûtent rien à sa puissance. Il en a semé les cieux, comme un prince magnifique répand l'argent à pleines mains, ou comme il met des pierreries sur un habit. Que quelqu'un dise, tant qu'il lui plaira, que ce sont autant de mondes, semblables à la terre que nous habitons; je le suppose pour un moment. Combien doit être puissant et sage celui qui fait des mondes aussi innombrables que les grains de sable qui couvrent les rivages des mers, et qui conduit sans peine, pendant des siècles, tous ces mondes errants, comme un berger conduit un troupeau! Si, au contraire, ce sont seulement des flambeaux allumés pour luire à nos yeux dans ce petit globe qu'on nomme la terre, quelle puissance, que rien ne lasse, et à qui rien ne coûte! quelle profusion pour donner à l'homme, dans ce petit coin de l'univers, un spectacle si étonnant!

Mais parmi ces astres j'aperçois la lune, qui semble partager avec le soleil le soin de nous éclairer. Elle se montre à point nommé, avec toutes les étoiles, quand le soleil est obligé d'aller ramener le jour dans l'autre hémisphère. Ainsi, la nuit même, malgré ses ténèbres, a une lumière, sombre à la vérité, mais douce et utile. Cette lumière est empruntée du soleil, quoique absent. Ainsi, tout est ménagé dans l'univers avec un si bel art, qu'un globe voisin de la terre et aussi ténébreux qu'elle par lui-même, sert néanmoins à lui renvoyer par réflexion les rayons qu'il reçoit du soleil; et que ce soleil éclaire par la lune les peuples qui ne peuvent le voir, pendant qu'il doit en éclairer d'autres.

Le mouvement des astres, dira-t-on, est réglé par des lois immuables. Je suppose le fait. Mais c'est ce fait même qui prouve ce que je veux établir. Qui est-ce qui a donné à toute la nature des lois tout ensemble si constantes et si salutaires; des lois si simples, qu'on est tenté de croire qu'elles s'établissent d'elles-mêmes, et si fécondes en effets, qu'on ne peut s'empêcher d'y reconnaître un art merveilleux? D'où nous vient la conduite de cette machine universelle qui travaille sans cesse pour nous sans que nous y pensions? A qui attribuerons-nous l'assemblage de tant de ressorts si profonds et si bien concertés, et de tant de corps, grands et petits, visibles et invisibles, qui conspirent également pour nous servir? Le moindre atome de cette machine, qui viendrait à se déranger, démonterait toute la nature. Les ressorts d'une montre ne sont point liés avec tant d'industrie et de justesse. Quel est donc ce dessein si étendu, si suivi, si beau, si bienfaisant? La nécessité de ces lois, loin de m'empêcher d'en chercher l'auteur, ne fait qu'augmenter ma curiosité et mon admiration. Il fallait qu'une main également industrieuse et puissante mît dans son ouvrage un ordre également simple et fécond, constant et utile. Je ne crains donc pas de dire avec l'Ecriture que chaque étoile se hâte d'aller où le Seigneur l'envoie; et que, quand il parle, elles répondent avec tremblement : Nous voici : *Ecce adsumus.*

Mais tournons nos regards vers les animaux, encore plus dignes d'admiration que les cieux et les astres. Il y en a des espèces innombrables. Les uns n'ont que deux pieds, d'autres en ont quatre, d'autres en ont un très-grand nombre. Les uns marchent, les autres rampent; d'autres volent, d'autres nagent; d'autres volent, marchent et nagent tout ensemble. Les ailes des oiseaux et les nageoires des poissons sont comme des rames qui fendent la vague de l'air ou de l'eau, et qui conduisent le corps flottant de l'oiseau ou du poisson, dont la structure est semblable à celle d'un navire. Mais les ailes des oiseaux ont des plumes, avec un duvet qui s'enfle à l'air, et qui s'appesantirait dans les eaux; au contraire, les nageoires des poissons ont des pointes dures et sèches, qui fendent l'eau sans en être imbibées, et qui ne s'appesantissent point quand on les mouille.

Certains oiseaux qui nagent, comme les cygnes, élèvent en haut leurs ailes et tout leur plumage, de peur de le mouiller, et afin qu'il leur serve comme de voile. Ils ont l'art de tourner ce plumage du côté du vent, et d'aller comme les vaisseaux, à la bouline, quand le vent ne leur est pas favorable. Les oiseaux aquatiques, tels que les canards, ont aux pattes de grandes peaux qui s'étendent et qui font des raquettes à leurs pieds pour les empêcher d'enfoncer dans les bords marécageux des rivières.

Parmi ces animaux, les bêtes féroces, telles que les lions, sont celles qui ont des muscles les plus gros aux épaules, aux cuisses et aux jambes : aussi ces animaux sont-ils souples, agiles, nerveux, et prompts à s'élancer. Les os de leurs mâchoires sont prodigieux, à proportion du reste de leur corps. Ils ont des dents et des griffes qui leur servent d'armes terribles pour déchirer et pour dévorer les autres animaux.

Par la même raison, les oiseaux de proie, comme les aigles, ont un bec et des ongles qui percent tout. Les muscles de leurs ailes sont d'une extrême grandeur et d'une chair très-dure, afin que leurs ailes aient un mouvement plus fort et plus ra-

pide. Aussi ces animaux, quoique assez pesants, s'élèvent-ils sans peine jusque dans les nues, d'où ils s'élancent comme la foudre sur toute proie qui peut les nourrir.

D'autres animaux ont des cornes. La plus grande force des uns est dans les reins et dans le cou; d'autres ne peuvent que ruer. Chaque espèce a ses armes offensives et défensives. Leurs chasses sont des espèces de guerres qu'ils font les uns contre les autres pour les besoins de la vie.

Ils ont aussi leurs règles et leur police. L'un porte, comme la tortue, sa maison dans laquelle il est né; l'autre bâtit la sienne, comme l'oiseau, sur les plus hautes branches des arbres, pour préserver ses petits de l'insulte des animaux qui ne sont point ailés. Il pose même son nid dans les feuillages les plus épais, pour le cacher à ses ennemis.

Un autre, comme le castor, va bâtir jusqu'au fond des eaux d'un étang l'asile qu'il se prépare, et sait élever des digues pour le rendre inaccessible par l'inondation.

Un autre, comme la taupe, naît avec un museau si pointu et si aiguisé, qu'il perce en un moment le terrain le plus dur pour se faire une retraite souterraine.

Le renard sait creuser un terrier avec deux issues, pour n'être point surpris, et pour éluder les piéges du chasseur.

Les reptiles sont d'une autre fabrique. Ils se plient et replient par les évolutions de leurs muscles; ils gravissent, ils embrassent, ils serrent, ils accrochent les corps qu'ils rencontrent, ils se glissent subtilement partout. Leurs organes sont presque indépendants les uns des autres : aussi vivent-ils encore après qu'on les a coupés.

Les oiseaux, dit Cicéron, qui ont les jambes longues, ont aussi le cou long à proportion, pour pouvoir abaisser leur bec jusqu'à terre, et y prendre leurs aliments. Le chameau est de même. L'éléphant, dont le cou serait trop pesant pour sa grosseur, s'il était aussi long que celui du chameau, a été pourvu d'une trompe, qui est un tissu de nerfs et de muscles, qu'il allonge, qu'il retire, qu'il replie en tous sens, pour saisir les corps, pour les enlever et pour les repousser; aussi les Latins ont-ils appelé cette trompe une main.

Certains animaux paraissent faits pour l'homme. Le chien est né pour le caresser, pour se dresser comme il lui plaît; pour lui donner une image agréable de société, d'amitié, de fidélité et de tendresse; pour garder tout ce qu'on lui confie; pour prendre à la course beaucoup d'autres bêtes avec ardeur, et pour les laisser ensuite à l'homme, sans en rien retenir.

Le cheval et les autres animaux semblables se trouvent sous la main de l'homme, pour le soulager dans son travail, et pour se charger de mille fardeaux. Ils sont nés pour porter, pour marcher, pour soulager l'homme dans sa faiblesse, et pour obéir à tous ses mouvements.

Les bœufs ont la force et la patience en partage, pour traîner la charrue et pour labourer. Les vaches donnent des ruisseaux de lait.

Les moutons ont dans leur toison un superflu qui n'est pas pour eux, et qui se renouvelle pour inviter l'homme à les tondre toutes les années. Les chèvres mêmes fournissent un crin long, qui leur est inutile, et dont l'homme fait des étoffes pour se couvrir. Les peaux des animaux fournissent à l'homme les plus belles fourrures dans les pays les plus éloignés du soleil. Ainsi l'auteur de la nature a vêtu les bêtes selon leur besoin; et leurs dépouilles servent encore ensuite d'habits aux hommes pour les réchauffer dans ces climats glacés.

Les animaux qui n'ont presque point de poil ont une peau très-épaisse et très-dure, comme des écailles; d'autres ont des écailles mêmes qui se couvrent les unes les autres, comme les tuiles d'un toit, et qui s'entr'ouvrent et se resserrent suivant qu'il convient à l'animal de se dilater ou de se resserrer. Ces peaux et ces écailles servent aux besoins des hommes.

Ainsi, dans la nature, non-seulement les plantes, mais encore les animaux, sont faits pour notre usage. Les bêtes farouches mêmes s'apprivoisent, ou du moins craignent l'homme. Si tous les pays étaient peuplés et policés comme ils devraient l'être, il n'y en aurait point où les bêtes attaquassent les hommes; on ne trouverait plus d'animaux féroces que dans les forêts reculées, et on les réserverait pour exercer la hardiesse, la force et l'adresse du genre humain, par un jeu qui représenterait la guerre, sans qu'on eût jamais besoin de guerre véritable entre les nations.

Mais observez que les animaux nuisibles à l'homme sont les moins féconds, et que les plus utiles sont ceux qui se multiplient davantage. On tue incomparablement plus de bœufs et de moutons qu'on ne tue d'ours et de loups : il y a néanmoins incomparablement moins d'ours et de loups que de bœufs et de moutons sur la terre. Remarquez encore, avec Cicéron, que les femelles de chaque espèce ont des mamelles dont le nombre est proportionné à celui des petits qu'elles portent ordinairement. Plus elles portent de petits, plus la nature leur a fourni de sources de lait pour les allaiter.

Pendant que les moutons font croître leur laine pour nous, les vers à soie nous tiennent à l'envi de riches étoffes, et se consument pour nous les donner. Ils se font de leur coque une espèce de tombeau, où ils se renferment dans leur propre ouvrage; et ils renaissent sous une figure étrangère pour se perpétuer.

D'un autre côté, les abeilles vont recueillir avec soin le suc des fleurs odoriférantes pour en composer leur miel, et elles le rangent avec un ordre qui nous peut servir de modèle. Beaucoup d'insectes se transforment, tantôt en mouches, et tantôt en vers. Si on les trouve inutiles, on doit con-

sidérer que ce qui fait partie du grand spectacle de la nature, et qui contribue à sa variété, n'est point sans usage pour les hommes tranquilles et attentifs.

Qu'y a-t-il de plus beau et de plus magnifique que ce grand nombre de républiques d'animaux si bien policées, et dont chaque espèce est d'une construction différente des autres? Tout montre combien la façon de l'ouvrier surpasse la vile matière qu'il a mise en œuvre : tout m'étonne, jusqu'aux moindres moucherons. Si on les trouve incommodes, on doit remarquer que l'homme a besoin de quelques peines mêlées à ses commodités. Il s'amollirait, il s'oublierait lui-même, s'il n'avait rien qui modérât ses plaisirs et qui exerçât sa patience.

Considérons maintenant les merveilles qui éclatent également dans les plus grands corps et dans les plus petits. D'un côté, je vois le soleil tant de milliers de fois plus grand que la terre; je le vois qui circule dans des espaces en comparaison desquels il n'est lui-même qu'un atome brillant. Je vois d'autres astres, peut-être encore plus grands que lui, qui roulent dans d'autres espaces encore plus éloignés de nous. Au delà de tous ces espaces, qui échappent déjà à toute mesure, j'aperçois encore confusément d'autres astres qu'on ne peut plus compter ni distinguer. La terre où je suis n'est qu'un point à proportion de ce tout où l'on ne trouve jamais aucune borne. Ce tout est si bien arrangé, qu'on n'y pourrait déplacer un seul atome sans déconcerter cette immense machine; et il se meut avec un si bel ordre, que ce mouvement même en perpétue la variété et la perfection. Il faut qu'une main à qui rien ne coûte ne se lasse point de conduire cet ouvrage depuis tant de siècles, et que ses doigts se jouent de l'univers, pour parler comme l'Écriture.

D'un autre côté, l'ouvrage n'est pas moins admirable en petit qu'en grand. Je ne trouve pas moins en petit une espèce d'infini qui m'étonne et qui me surmonte. Trouver dans un ciron, comme dans un éléphant ou dans une baleine, des membres parfaitement organisés! y trouver une tête, un corps, des jambes, des pieds formés comme ceux des plus grands animaux! Il y a dans chaque partie de ces atomes vivants, des muscles, des veines, des artères, du sang; dans ce sang, des esprits, des parties rameuses et des humeurs; dans ces humeurs, des gouttes composées elles-mêmes de diverses parties, sans qu'on puisse jamais s'arrêter dans cette composition infinie d'un tout si infini.

Le microscope nous découvre dans chaque objet comme mille objets qui ont échappé à notre connaissance. Combien y a-t-il, dans chaque objet découvert par le microscope, d'autres objets que le microscope lui-même ne peut découvrir? Que ne verrions-nous pas, si nous pouvions subtiliser toujours de plus en plus les instruments qui viennent au secours de notre vue trop faible et trop grossière? Mais suppléons par l'imagination à ce qui nous manque du côté des yeux; et que notre imagination elle-même soit une espèce de microscope qui nous représente en chaque atome mille mondes nouveaux et invisibles : elle ne pourra pas nous figurer sans cesse de nouvelles découvertes dans les petits corps; elle se lassera; il faudra qu'elle s'arrête, qu'elle succombe, et qu'elle laisse enfin dans le plus petit organe d'un corps mille merveilles inconnues.

Des animaux.

Renfermons-nous dans la machine de l'animal; elle a trois choses qui ne peuvent être trop admirées : 1° elle a en elle-même de quoi se défendre contre ceux qui l'attaquent pour la détruire; 2° elle a de quoi se renouveler par la nourriture; 3° elle a de quoi perpétuer son espèce par la génération. Examinons un peu ces trois choses.

Les animaux ont ce qu'on nomme un instinct, et pour s'approcher des objets utiles, et pour fuir ceux qui peuvent leur nuire. Ne cherchons point en quoi consiste cet instinct; contentons-nous du simple fait, sans raisonner.

Le petit agneau sent de loin sa mère, et court au-devant d'elle. Le mouton est saisi d'horreur aux approches du loup, et s'enfuit avant que de l'avoir pu discerner. Le chien de chasse est presque infaillible pour découvrir par la seule odeur le chemin du cerf. Il y a dans chaque animal un ressort impétueux qui rassemble tout à coup les esprits, qui tend tous les nerfs, qui rend toutes les jointures plus souples, qui augmente d'une manière incroyable, dans les périls soudains, la force, l'agilité, la vitesse et les ruses, pour fuir l'objet qui le menace de sa perte. Il n'est pas question ici de savoir si les bêtes ont de la connaissance : je ne prétends entrer en aucune question de philosophie.

Les mouvements dont je parle sont entièrement indélibérés, même dans la machine de l'homme. Si un homme qui danse sur la corde raisonnait sur les règles de l'équilibre, son raisonnement lui ferait perdre l'équilibre, qu'il garde merveilleusement sans raisonner, et la raison ne lui servirait qu'à tomber par terre.

Il en est de même des bêtes. Dites, si vous le voulez, qu'elles raisonnent comme les hommes: en le disant, vous n'affaiblissez en rien ma preuve. Leur raisonnement ne peut jamais servir à expliquer les mouvements que nous admirons le plus en elles. Dira-t-on qu'elles savent les plus fines règles de la mécanique, qu'elles observent avec une justesse si parfaite, quand il est question de courir, de sauter, de nager, de se cacher, de se replier, de dérober leur piste aux chiens, ou de se servir de la partie de leur corps la plus forte pour se défendre? Dira-t-on qu'elles savent naturellement les mathématiques que les hommes ignorent? Osera-t-on dire qu'elles font avec

délibération et avec science tous les mouvements impétueux et si justes que les hommes mêmes font sans étude et sans y penser? Leur donnera-t-on la raison dans les mouvements mêmes où il est certain que l'homme n'en a pas?

C'est l'instinct, dira-t-on, qui conduit les bêtes. Je le veux : c'est, en effet, un instinct; mais cet instinct est une sagacité et une dextérité admirable, non dans les bêtes qui ne raisonnent ni ne peuvent avoir le loisir de raisonner, mais dans la sagesse supérieure qui les conduit. Cet instinct ou cette sagesse qui pense et qui veille pour la bête dans les choses indélibérées, où elle ne pourrait ni veiller ni penser, quand même elle serait aussi raisonnable que nous, ne peut être que la sagesse de l'ouvrier qui a fait cette machine.

Qu'on ne parle donc plus d'instinct ni de nature; ces noms ne sont que de beaux noms dans la bouche de ceux qui les prononcent. Il y a, dans ce qu'ils appellent nature et instinct, un art et une industrie supérieure dont l'invention humaine n'est que l'ombre. Ce qui est indubitable, c'est qu'il y a dans les bêtes un nombre prodigieux de mouvements entièrement indélibérés, qui sont exécutés selon les plus fines règles de la mécanique. C'est la machine seule qui suit ces règles. Voilà le fait indépendant de toute philosophie; et le fait seul décide.

Que penserait-on d'une montre qui fuirait à propos, qui se replierait, qui se défendrait, et échapperait pour se conserver quand on voudrait la rompre? N'admirerait-on pas l'art de l'ouvrier? Croirait-on que les ressorts de cette montre se seraient formés, proportionnés, arrangés et unis par un pur hasard? Croirait-on avoir expliqué nettement ces opérations si industrieuses, en parlant de l'instinct et de la nature de cette montre qui marquerait précisément les heures à son maître, et qui échapperait à ceux qui voudraient briser ses ressorts.

Qu'y a-t-il de plus beau qu'une machine qui se répare et se renouvelle sans cesse elle-même? L'animal, borné dans ses forces, s'épuise bientôt par le travail; mais plus il travaille, plus il se sent pressé de se dédommager de son travail par une abondante nourriture. Les aliments lui rendent chaque jour la force qu'il a perdue. Il met au dedans de son corps une substance étrangère, qui devient la sienne par une espèce de métamorphose. D'abord elle est broyée, et se change en liqueur; puis elle se purifie, comme si on la passait par un tamis pour en séparer tout ce qui est trop grossier; ensuite elle parvient au centre ou foyer des esprits, où elle se subtilise et devient du sang; enfin elle coule et s'insinue par des rameaux innombrables pour arroser tous les membres; elle se filtre dans les chairs, elle devient chair elle-même.

Tant d'aliments et de liqueurs de couleurs si différentes ne sont plus qu'une même chair. L'aliment, qui était un corps inanimé, entretient l'animal et devient animal lui-même. Les parties qui le composaient se sont exhalées par une insensible et continuelle transpiration. Ce qui était, il y a quatre ans, un tel cheval, n'est plus que de l'air ou du fumier. Ce qui était alors du foin ou du fumier est devenu ce même cheval si fier et si vigoureux; du moins il passe pour le même cheval, malgré ce changement insensible de sa substance.

A la nourriture se joint le sommeil. L'animal interrompt non-seulement tous les mouvements extérieurs, mais encore toutes les principales opérations du dedans, qui pourraient agiter et dissiper tous les esprits; il ne lui reste que la respiration et la digestion, c'est-à-dire que tout mouvement qui userait ses forces est suspendu, et que tout mouvement propre à les renouveler s'exerce seul et librement. Ce repos, qui est une espèce d'enchantement, revient toutes les nuits pendant que les ténèbres empêchent le travail. Qui est-ce qui a inventé cette suspension? Qui est-ce qui a si bien choisi les opérations qui doivent continuer? Et qui est-ce qui a exclu, avec un si juste discernement, toutes celles qui ont besoin d'être interrompues?

Le lendemain toutes les fatigues passées se sont anéanties. L'animal travaille comme s'il n'avait jamais travaillé, et il a une vivacité qui l'invite à un travail nouveau par ce renouvellement. Les nerfs sont toujours pleins d'esprits, les chairs sont souples, la peau demeure entière, quoiqu'elle dût, ce semble, s'user. Le corps vivant de l'animal use bientôt les corps inanimés, même les plus solides, qui sont autour de lui, et il ne s'use point. La peau d'un cheval use plusieurs selles. La chair d'un enfant, quoique si tendre et si délicate, use beaucoup d'habits pendant qu'elle se fortifie tous les jours. Si ce renouvellement était parfait, ce serait l'immortalité et le don d'une jeunesse éternelle; mais comme ce renouvellement n'est qu'imparfait, l'animal perd insensiblement ses forces et vieillit, parce que tout ce qui est créé doit porter la marque du néant d'où il est sorti, et avoir une fin.

Qu'y a-t-il de plus admirable que la multiplication des animaux? Regardez les individus : nul animal n'est immortel; tout vieillit, tout passe, tout disparaît, tout est anéanti. Regardez les espèces; tout subsiste, tout est permanent et immuable dans une vicissitude continuelle. Depuis qu'il y a sur la terre des hommes soigneux de conserver la mémoire des faits, on n'a vu ni lions, ni tigres, ni sangliers, ni ours, se former par hasard dans les antres ou dans les forêts. On ne voit point aussi de productions fortuites de chiens ou de chats. Les bœufs et les moutons ne naissent jamais d'eux-mêmes dans les étables et dans les pâturages. Chacun de ces animaux doit sa naissance à un certain mâle et à une certaine femelle de son espèce.

Toutes ces différentes espèces se conservent à peu près de même dans tous les siècles. On ne voit point que depuis trois

mille ans aucune soit périe : on ne voit point aussi qu'aucune se multiplie avec un excès incommode pour les autres. Si les espèces des lions, des ours et des tigres se multipliaient à un certain point, ils détruiraient les espèces des cerfs, des daims, des moutons, des chèvres et des bœufs; ils prévaudraient même sur le genre humain, et dépeupleraient la terre. Qui est-ce qui tient la mesure si juste pour n'éteindre jamais ces espèces, et pour ne les laisser jamais trop multiplier?

Mais enfin cette propagation continuelle de chaque espèce est une merveille à laquelle nous sommes trop accoutumés. Que penserait-on d'un horloger, s'il savait faire des montres qui d'elles-mêmes en produisissent d'autres à l'infini, en sorte que deux premières montres fussent suffisantes pour multiplier et perpétuer l'espèce sur toute la terre? Que dirait-on d'un architecte, s'il avait l'art de faire des maisons qui en fissent d'autres pour renouveler l'habitation des hommes avant qu'elles fussent près de tomber en ruine? Voilà ce qu'on voit parmi les animaux. Ils ne sont, si vous le voulez, que de pures machines, comme les montres; mais enfin l'auteur de ces machines a mis en elles de quoi se reproduire à l'infini par l'assemblage de deux sexes.

Dites tant qu'il vous plaira que cette génération d'animaux se fait par des moules ou par une configuration expresse de chaque individu. Lequel des deux qu'il vous plaise dire, vous n'épargnez rien, et l'art de l'ouvrier n'en éclate pas moins. Si vous supposez qu'à chaque génération l'individu reçoit sans aucun moule, une configuration faite exprès, je demande qui est-ce qui conduit la configuration d'une machine si composée, et où éclate une si grande industrie. Si, au contraire, pour n'y reconnaître aucun art, vous supposez que les moules déterminent tout, je remonte à ces moules mêmes. Qui est-ce qui les a préparés? Ils sont encore bien plus étonnants que les machines qu'on en veut faire éclore.

Qu'on imagine donc des moules dans les animaux qui vivaient il y a quatre mille ans, et qu'on assure, si on le veut, qu'ils étaient tellement renfermés les uns dans les autres à l'infini, qu'il y en a eu pour toutes les générations de ces quatre mille années, et qu'il y en a encore de préparés pour la formation de tous les animaux qui conserveront l'espèce dans la suite de tous les siècles. Ces moules, qui ont toute la forme de l'animal par la configuration, comme je viens de le remarquer, ont déjà autant de difficulté à être expliqués que les animaux mêmes : mais ils sont d'ailleurs des merveilles bien plus inexprimables. Au moins la configuration de chaque animal en particulier ne demande-t-elle qu'autant d'art et de puissance qu'il en faut pour exécuter tous les ressorts qui composent cette machine.

Mais quand on suppose les moules, il faut dire que chaque moule contient en petit, avec une délicatesse inconcevable, tous les ressorts de la machine même; or il y a plus d'industrie à faire un ouvrage composé en si petit volume, qu'à le faire plus grand; 2° il faut dire que chaque moule, qui est un individu préparé pour une première génération, renferme distinctement au dedans de soi d'autres moules contenus les uns dans les autres à l'infini pour toutes les générations possibles dans la suite de tous les siècles. Qu'y a-t-il de plus industrieux et de plus étonnant, en matière d'art, que cette préparation d'un nombre infini d'individus tous formés par avance dans un seul dont ils doivent éclore! Les moules ne servent donc de rien pour expliquer les générations des animaux sans avoir besoin d'y reconnaître aucun art; au contraire, les moules montreraient un plus grand artifice et une plus étonnante composition.

Ce qu'il y a de manifeste et d'incontestable, indépendamment de tous les systèmes des philosophes, c'est que le concours fortuit des atomes ne produit jamais sans génération, en aucun endroit de la terre, ni lions, ni tigres, ni ours, ni éléphants, ni cerfs, ni bœufs, ni moutons, ni chats, ni chiens, ni chevaux; ils ne sont jamais produits que par l'accouplement de leurs semblables. Les deux animaux qui en produisent un troisième ne sont point les véritables auteurs de l'art qui éclate dans la composition de l'être engendré par eux. Loin d'avoir l'industrie de l'exécuter, ils ne savent pas même comment est composé l'ouvrage qui résulte de leur génération : ils n'en connaissent aucun ressort particulier : ils n'ont été que des instruments aveugles et involontaires appliqués à l'exécution d'un art merveilleux qui leur est absolument étranger et inconnu.

D'où vient-il cet art si merveilleux qui n'est point le leur? Quelle puissance et quelle industrie sait employer, pour des ouvrages d'un dessein si ingénieux, des instruments si incapables de savoir ce qu'ils font, ni d'en avoir aucune vue? Il est inutile de supposer que des bêtes ont de la connaissance? Donnez-leur-en tant qu'il vous plaira dans les autres choses; du moins il faut avouer qu'elles n'ont dans la génération aucune part à l'industrie qui éclate dans la composition des animaux qu'elles produisent.

Allons même plus loin, et supposons tout ce qu'on raconte de plus étonnant de l'industrie des animaux. Admirons tant qu'on le voudra la certitude avec laquelle un chien s'élance dans le troisième chemin, dès qu'il a senti que la bête qu'il poursuit n'a laissé aucune odeur dans les deux premiers. Admirons la biche, qui jette, dit-on, loin d'elle son petit faon, dans quelque lieu caché, afin que les chiens ne puissent le découvrir par la senteur de sa piste. Admirons jusqu'à l'araignée, qui tend par ses filets des piéges subtils aux moucherons pour les enlacer et pour les surprendre avant qu'ils puissent se débarrasser. Admirons encore, s'il le faut, le héron, qui met, dit-on, sa

tête sous son aile pour cacher dans ses plumes son bec, dont il veut percer l'estomac de l'oiseau de proie qui fond sur lui. Supposons tous ces faits merveilleux.

La nature entière est pleine de ces prodiges. Mais qu'en faut-il conclure? Sérieusement, si on y prend bien garde, ils prouveront trop. Dirons-nous que les bêtes ont plus de raison que nous? Leur instinct a sans doute plus de certitude que nos conjectures. Elles n'ont étudié ni dialectique ni géométrie; elles n'ont aucune méthode, aucune science, aucune culture : ce qu'elles font, elles le font sans l'avoir étudié ni préparé, elles le font tout d'un coup, et sans tenir conseil. Nous nous trompons à toute heure, après avoir bien raisonné ensemble : pour elles, sans raisonner, elles exécutent à toute heure ce qui pourrait demander le plus de choix et de justesse; leur instinct est infaillible en beaucoup de choses.

Mais ce nom d'instinct n'est qu'un beau nom vide de sens : car que peut-on entendre par un instinct plus juste, plus précis et plus sûr que la raison même, sinon une raison plus parfaite? Il faut donc trouver une merveilleuse raison, ou dans l'ouvrage ou dans l'ouvrier, ou dans la machine ou dans celui qui l'a composée. Par exemple, quand je vois dans une montre une justesse sur les heures qui surpasse toutes mes connaissances, je conclus que si la montre ne raisonne pas, il faut qu'elle ait été formée par un ouvrier qui raisonnait en ce genre plus juste que moi. Tout de même, quand je vois des bêtes qui font à toute heure des choses où il paraît une industrie plus sûre que la mienne, j'en conclus aussitôt que cette industrie si merveilleuse doit être nécessairement ou dans la machine, ou dans l'inventeur qui l'a fabriquée. Est-elle dans l'animal même? quelle apparence y a-t-il qu'il soit si savant et si infaillible en certaines choses? Si cette industrie n'est pas en lui, il faut qu'elle soit dans l'ouvrier qui a fait cet ouvrage, comme tout l'art est dans la tête de l'horloger.

Ne me répondez point que l'instinct des bêtes est fautif en certaines choses. Il n'est pas étonnant que les bêtes ne soient pas infaillibles en tout; mais il est étonnant qu'elles le soient en plusieurs cas. Si elles l'étaient en tout, elles auraient une raison infiniment parfaite; elles seraient des divinités. Il ne peut y avoir dans les ouvrages d'une puissance infinie qu'une perfection finie; autrement Dieu ferait des créatures semblables à lui, ce qui est impossible. Il ne peut donc mettre de la perfection ni par conséquent de la raison dans ses ouvrages qu'avec quelques bornes. La borne n'est donc pas une preuve que l'ouvrage soit sans ordre et sans raison. De ce que je me trompe quelquefois, il ne s'ensuit pas que je ne sois point raisonnable, et que tout se fasse en moi par un pur hasard; il s'ensuit seulement que ma raison est bornée et imparfaite. Tout de même de ce qu'une bête n'est pas infaillible en tout par son instinct, quoiqu'elle le soit en beaucoup de choses, il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait aucune raison en cette machine, il s'ensuit seulement que cette machine n'a point une raison sans borne. Mais enfin le fait est constant, savoir, qu'il y a dans les opérations de cette machine une conduite réglée, un art merveilleux, une industrie qui va jusqu'à l'infaillibilité dans certaines choses. A qui la donnerons-nous, cette industrie infaillible? à l'ouvrage, ou à son ouvrier?

Si vous dites que les bêtes ont des âmes différentes de leurs machines, je vous demanderai aussitôt : De quelle nature sont ces âmes entièrement différentes des corps, et attachées à eux? qui est-ce qui a su les attacher à des natures si différentes? qui est-ce qui a eu un empire si absolu sur des natures si diverses, pour les mettre dans une société si régulière, si constante et où la correspondance est si prompte!

Si, au contraire, vous voulez que la même matière puisse tantôt penser, et tantôt ne penser pas, suivant les divers arrangements et configurations des parties qu'on peut lui donner, je ne vous dirai point ici que la matière ne peut penser, et qu'on ne saurait concevoir que les parties d'une pierre pussent jamais, sans y rien ajouter, se connaître elles-mêmes, quelque degré de mouvement et quelque figure que vous leur donniez : maintenant je me borne à vous demander en quoi consiste cet arrangement et cette configuration précise des parties que vous alléguez. Il faut, selon vous, qu'il y ait un degré de mouvement où la matière ne raisonne pas encore, et puis un autre à peu près semblable où elle commence tout à coup à raisonner et à se connaître.

Qui est-ce qui a su choisir ce degré précis de mouvement? qui est-ce qui a découvert la ligne selon laquelle les parties doivent se mouvoir? qui est-ce qui a pris les mesures pour trouver au juste la grandeur et la figure que chaque partie a besoin d'avoir pour garder toutes les proportions entre elles dans ce tout? qui est-ce qui a réglé la figure extérieure par laquelle tous ces corps doivent être bornés? en un mot, qui est-ce qui a trouvé toutes les combinaisons dans lesquelles la matière pense, et dont la moindre ne pourrait être retranchée sans que la matière cessât aussitôt de penser? Si vous dites que c'est le hasard, je réponds que vous faites ce hasard raisonnable jusqu'au point d'être la raison même. Etrange prévention de ne pas vouloir reconnaître une cause très-intelligente, d'où nous vienne toute intelligence, et d'aimer mieux dire que la plus pure raison n'est qu'un effet de la plus aveugle de toutes les causes dans un sujet tel que la matière, qui par lui-même est incapable de connaissance! En vérité, il n'y a rien qu'il ne vaille mieux admettre que de dire des choses si insoutenables.

La philosophie des anciens, quoique très-imparfaite, avait néanmoins entrevu cet inconvénient; aussi voulait-elle que

l'Esprit divin, répandu dans l'univers, fût une sagesse supérieure qui agît sans cesse dans toute la nature, et surtout dans les animaux, comme les âmes agissent dans les corps, et que cette impression continuelle de l'Esprit divin, que le vulgaire nommait instinct sans entendre le vrai sens de ce terme, fût la vie de tout ce qui vit.

Ils ajoutaient que ces étincelles de l'Esprit divin étaient le principe de toutes les générations ; que les animaux les recevaient dans leur conception et à leur naissance, et qu'au moment de leur mort, ces particules divines se détachaient de toute la matière terrestre pour s'envoler au ciel, où elles roulaient au nombre des astres. C'est cette philosophie, tout ensemble si magique et si fabuleuse, que Virgile exprime avec tant de grâce par ce vers sur les abeilles, où il dit que toutes les merveilles qu'on y admire ont fait dire à plusieurs qu'elles étaient animées par un souffle divin et par une portion de la Divinité, dans la persuasion où ils étaient que Dieu remplit la terre, la mer et le ciel ; que c'est de là que les bêtes, les troupeaux et les hommes reçoivent la vie en naissant, et que c'est là que toutes choses rentrent et retournent lorsqu'elles viennent à se détruire, parce que les âmes, qui sont le principe de la vie, loin d'être anéanties par la mort, s'envolent au nombre des astres, et vont établir leur demeure dans le ciel :

Esse apibus partem divinæ mentis, et haustus
Æthereus, dixere : Deum namque ire per omnes
Terrasque, tractusque maris, cœlumque profundum :
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas :
Scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri
Omnia, nec morti esse locum, sed viva volare
Sideris in numerum, atque alto succedere cœlo.

(*Georg.*, l. IV.)

Cette sagesse divine, qui meut toutes les parties du monde, avait tellement frappé les stoïciens, et avant eux Platon, qu'ils croyaient que le monde entier était un animal, mais un animal raisonnable, philosophe, sage, enfin le Dieu suprême. Cette philosophie réduisait la multitude des dieux à un seul ; et ce seul Dieu, à la nature qui était éternelle, infaillible, intelligente, toute-puissante et divine. Ainsi, les philosophes, à force de s'éloigner des poëtes, retombaient dans toutes les imaginations poétiques : ils donnaient, comme les auteurs des fables, une vie, une intelligence, un art, un dessein à toutes les parties de l'univers qui paraissent les plus inanimées. Sans doute ils avaient bien senti l'art qui est dans la nature, ils ne se trompaient qu'en attribuant à l'ouvrage l'industrie de l'ouvrier.

De l'homme.

« Ne nous arrêtons pas davantage aux animaux inférieurs à l'homme : il est temps d'étudier le fond de l'homme même, pour découvrir en lui celui dont on dit qu'il est l'image. Je ne connais dans toute la nature que deux sortes d'êtres : ceux qui ont de la connaissance, et ceux qui n'en ont pas. L'homme rassemble en lui ces deux manières d'être : il a un corps comme les êtres corporels les plus inanimés ; il a un esprit, c'est-à-dire une pensée par laquelle il se connaît et aperçoit ce qui est autour de lui. S'il est vrai qu'il y ait un premier être qui ait tiré tous les autres du néant, l'homme est véritablement son image ; car il rassemble comme lui dans sa nature tout ce qu'il y a de perfection réelle dans ces deux diverses manières d'être : mais l'image n'est qu'une image, elle ne peut être qu'une ombre du véritable être parfait.

Commençons l'étude de l'homme par la considération de son corps. *Je ne sais*, disait une mère à ses enfants dans l'Écriture sainte, *comment vous vous êtes formés dans mon sein.* (*II Mach.*, VII, 22.) En effet, ce n'est point la sagesse des parents qui forme un ouvrage si composé et si singulier ; ils n'ont aucune part à cette industrie. Laissons-les donc, et remontons plus haut.

Du corps humain.

Le corps est pétri de boue, mais admirons la main qui l'a façonné. Le sceau de l'ouvrier est empreint sur son ouvrage ; il semble avoir pris plaisir à faire un chef-d'œuvre avec une matière si vile. Jetons les les yeux sur ce corps, où les os soutiennent les chairs qui les enveloppent ; les nerfs qui y sont tendus en font toute la force ; et les muscles où les nerfs s'entrelacent, en s'enflant ou en s'allongeant, font les mouvements plus justes et plus réguliers. Les os sont brisés de distance en distance ; ils ont des jointures où ils s'emboîtent les uns dans les autres, et ils sont liés par des nerfs et des tendons. Cicéron admire avec raison le bel artifice qui lie ces os. Qu'y a-t-il de plus souple pour tous les divers mouvements ? mais qu'y a-t-il de plus ferme et de plus durable ?

Après même qu'un corps est mort, et que ses parties sont séparées par la corruption, on voit encore ces jointures et ces liaisons qui ne peuvent qu'à peine se détruire. Ainsi cette machine est droite ou repliée, roide ou souple, comme l'on veut. Du cerveau, qui est la source de tous les nerfs, partent les esprits. Ils sont si subtils qu'on ne peut les voir, et néanmoins si réels et d'une action si forte, qu'ils font tous les mouvements de la machine et toute sa force. Ces esprits sont, en un instant, envoyés jusqu'aux extrémités des membres : tantôt ils roulent doucement et avec uniformité ; tantôt ils ont, selon les besoins, une impétuosité irrégulière ; et ils varient à l'infini les postures, les gestes et les actions du corps.

Regardons cette chair : elle est couverte en certains endroits d'une peau tendre et délicate pour l'ornement du corps. Si cette peau, qui rend l'objet si agréable et d'un si doux coloris, était enlevée, le même objet serait hideux et ferait horreur. En d'autres endroits cette même peau est plus dure et

plus épaisse pour résister aux fatigues de ces parties. Par exemple, combien la peau de la plante des pieds est-elle plus grossière que celle du visage! combien celle du derrière de la tête l'est-elle plus que celle du devant! Cette peau est percée partout comme un crible; mais ces trous, qu'on nomme pores, sont insensibles. Quoique la sueur et la transpiration s'exhalent par ces pores, le sang ne s'échappe jamais par là. Cette peau a toute la délicatesse qu'il faut pour être transparente et pour donner au visage un coloris vif, doux et gracieux. Si la peau était moins serrée et moins unie, le visage paraîtrait sanglant et comme écorché. Qui est-ce qui a su tempérer et mélanger ces couleurs pour faire une si belle carnation, que les peintres admirent, et n'imitent jamais qu'imparfaitement?

On trouve dans le corps humain des rameaux innombrables : les uns portent le sang du centre aux extrémités, et se nomment artères; les autres le rapportent des extrémités au centre, et se nomment veines. Par ces divers rameaux coule le sang, liqueur douce, onctueuse, et propre par cette onction à retenir les esprits les plus déliés, comme on conserve dans des corps gommeux les essences les plus subtiles et les plus spiritueuses. Ce sang arrose le corps, comme les fontaines et les rivières arrosent la terre. Après s'être filtré dans les chairs, il revient à la source, plus lent et moins plein d'esprit; mais il se renouvelle et se subtilise encore de nouveau dans cette source pour circuler sans fin.

Voyez-vous cet arrangement et cette proportion des membres? Les jambes et les cuisses sont de grands os emboîtés les uns sur les autres, et liés par des nerfs; ce sont deux espèces de colonnes égales et régulières qui s'élèvent pour soutenir tout l'édifice; mais ces colonnes se plient, et la rotule du genou est un os d'une figure à peu près ronde, qui est mis tout exprès dans la jointure pour la remplir, et pour la défendre quand les os se replient pour le fléchissement du genou. Chaque colonne a son piédestal qui est composé de pièces rapportées, et si bien jointes ensemble, qu'elles peuvent se plier ou se tenir roides selon le besoin. Le piédestal tourne, quand on le veut, sous la colonne. Dans ce pied on ne voit que nerfs, tendons, que petits os étroitement liés, afin que cette partie soit tout ensemble plus souple et plus ferme selon les divers besoins : les doigts mêmes des pieds, avec leurs articles et leurs ongles, servent à tâter le terrain sur lequel on marche, à s'appuyer avec plus d'adresse et d'agilité, à garder mieux l'équilibre du corps, à se hausser ou à se pencher. Les deux pieds s'étendent en avant pour empêcher que le corps ne tombe de ce côté-là, quand il se penche ou qu'il se plie. Les deux colonnes se réunissent par le haut pour porter le reste du corps; et elles sont encore brisées dans cette extrémité, afin que cette jointure donne à l'homme la commodité de se reposer en s'asseyant sur les deux plus gros muscles de tout le corps.

Le corps de l'édifice est proportionné à la hauteur des colonnes : il contient toutes les parties qui sont nécessaires à la vie, et qui, par conséquent, doivent être placées au centre, et renfermées dans le lieu le plus sûr. C'est pourquoi deux rangs de côtes assez serrées, qui sortent de l'épine du dos, comme les branches d'un arbre naissent du tronc, forment une espèce de cercle pour cacher et tenir à l'abri ces parties si nobles et si délicates : mais comme les côtes ne pourraient fermer entièrement ce centre du corps humain, sans empêcher la dilatation de l'estomac et des entrailles, elles n'achèvent de former le cercle que jusqu'à un certain endroit, au-dessous duquel elles laissent un vide, afin que le dedans puisse s'élargir avec facilité pour la respiration et pour la nourriture.

Pour l'épine du dos, on ne voit rien dans tous les ouvrages des hommes qui soit travaillé avec un tel art : elle serait trop roide et trop fragile, si elle n'était faite que d'un seul os, en ce cas les hommes ne pourraient jamais se plier. L'auteur de cette machine a remédié à cet inconvénient en formant des vertèbres qui, s'emboîtant les unes dans les autres, font un tout de pièces rapportées, qui a plus de force qu'un tout d'une seule pièce. Ce composé est tantôt souple, et tantôt roide : il se redresse et se replie en un moment comme on le veut. Toutes ces vertèbres ont dans le milieu une ouverture qui sert pour faire passer un allongement de la substance du cerveau jusqu'aux extrémités du corps, et pour y envoyer promptement des esprits par ce canal.

Mais qui n'admirera la nature des os? Ils sont très-durs, et on voit que la corruption même de tout le reste du corps ne les altère en rien. Cependant ils sont pleins de trous innombrables qui les rendent plus légers; et ils sont même dans le milieu pleins de la moelle qui doit les nourrir. Ils sont percés précisément dans les endroits où doivent passer les ligaments qui les attachent les uns aux autres. De plus, leurs extrémités sont plus grosses que le milieu, et font comme deux têtes à demi rondes pour faire tourner plus facilement un os avec un autre, afin que le tout puisse se replier sans peine.

Dans l'enceinte des côtes sont placés avec ordre tous les grands organes, tels que ceux qui servent à faire respirer l'homme; ceux qui digèrent les aliments, et ceux qui font un sang nouveau. La respiration est nécessaire pour tempérer la chaleur interne causée par le bouillonnement du sang et par le cours impétueux des esprits. L'air est comme un aliment dont l'animal se nourrit, et par le moyen duquel il se renouvelle dans tous les moments de sa vie.

La digestion n'est pas moins nécessaire pour préparer les aliments sensibles à être

changés en sang. Le sang est une liqueur propre à s'insinuer partout, et à s'épaissir en chair dans les extrémités pour réparer dans tous les membres ce qu'ils perdent sans cesse par la transpiration et par la dissipation des esprits. Les poumons sont comme de grandes enveloppes, qui, étant spongieuses, se dilatent et se compriment facilement ; et, comme ils prennent et rendent sans cesse beaucoup d'air, ils forment une espèce de soufflet en mouvement continuel.

L'estomac a un dissolvant qui cause la faim, et qui avertit l'homme du besoin de manger. Ce dissolvant qui picote l'estomac lui prépare par ce mésaise un plaisir très-vif, lorsqu'il est apaisé par les aliments. Alors l'homme se remplit délicieusement d'une matière étrangère qui lui ferait horreur, s'il la pouvait voir dès qu'elle est introduite dans son estomac, et qui lui déplaît même, quand il la voit étant déjà rassasié. L'estomac est fait comme une poche. Là, les aliments, changés par une prompte coction, se confondent tous en une liqueur douce, qui devient ensuite une espèce de lait nommé chyle, et qui, parvenant enfin au cœur, y reçoit, par l'abondance des esprits, la vivacité et la couleur du sang. Mais, pendant que le suc le plus pur des aliments passe de l'estomac dans les canaux destinés à faire le chyle et le sang, les parties grossières de ces mêmes aliments sont séparées, comme le son l'est de la fleur de farine par un tamis, et elles sont rejetées en bas pour en délivrer le corps par les issues les plus cachées et les plus reculées des organes des sens, de peur qu'ils n'en soient incommodés. Ainsi, les merveilles de cette machine sont si grandes, qu'on en trouve d'inépuisables, même dans les fonctions les plus humiliantes, que l'on n'oserait expliquer en détail.

Il est vrai que les parties internes de l'homme ne sont pas agréables à voir comme les extérieures : mais remarquez qu'elles ne sont pas faites pour être vues. Il fallait même, selon le but de l'art, qu'elles ne pussent être découvertes sans horreur ; et qu'ainsi un homme ne pût les découvrir, et entamer cette machine dans un autre homme, qu'avec une violente répugnance. C'est cette horreur qui prépare la compassion et l'humanité dans les cœurs, quand un homme en voit un autre qui est blessé. Ajoutez, avec saint Augustin, qu'il y a dans ces parties internes une proportion, un ordre et une industrie qui charment encore plus l'esprit attentif, que la beauté extérieure ne saurait plaire aux yeux du corps. Ce dedans de l'homme, qui est tout ensemble si hideux et si admirable, est précisément comme il doit être pour montrer une boue travaillée de main divine. On y voit tout ensemble et la fragilité de la créature, et l'art du Créateur.

Du haut de cet ouvrage si précieux que nous avons dépeint, pendent les deux bras, qui sont terminés par les mains, et qui ont une parfaite symétrie entre eux. Les bras tiennent aux épaules, de sorte qu'ils ont un mouvement libre dans cette jointure. Ils sont encore brisés au coude et au poignet, pour pouvoir se plier et se retourner avec promptitude. Les bras sont de la juste longueur qu'il faut pour atteindre à toutes les parties du corps. Ils sont nerveux et pleins de muscles, afin qu'ils puissent, avec les reins, être souvent en action, et soutenir les plus grandes fatigues de tout le corps. Les mains sont un tissu de nerfs et d'osselets enchâssés les uns dans les autres, qui ont toute la force et toute la souplesse convenables pour tâter les corps voisins, pour les saisir, pour s'y accrocher, pour les lancer, pour les attirer, pour les repousser, pour les démêler et pour les détacher les uns des autres. Les doigts, dont les bouts sont armés d'ongles, sont faits pour exercer, par la délicatesse et la variété de leurs mouvements, les arts les plus merveilleux. Les bras et les mains servent encore, suivant qu'on les étend ou qu'on les replie, à mettre le corps en état de se pencher, sans s'exposer à aucune chute. La machine a en elle-même, indépendamment de toutes les pensées qui viennent après coup, une espèce de ressort qui lui fait trouver soudainement l'équilibre dans tous ses contrastes.

Au-dessus du corps s'élève le cou, ferme, flexible, selon qu'on le veut. Est-il question de porter un pesant fardeau sur la tête? le cou devient roide comme s'il n'était que d'un seul os. Faut-il pencher ou tourner la tête? le cou se plie en tous sens, comme si on en démontait tous les os. Ce cou, médiocrement élevé au-dessus des épaules, porte sans peine la tête qui règne sur tout le corps. Si elle était moins grosse, elle n'aurait aucune proportion avec le reste de la machine. Si elle était plus grosse, outre qu'elle serait disproportionnée et difforme, sa pesanteur accablerait le cou, et elle courrait risque de faire tomber l'homme du côté où elle pencherait un peu trop.

Cette tête, fortifiée de tous côtés par des os très-épais et très-durs pour mieux conserver le précieux trésor qu'elle renferme, s'emboîte dans les vertèbres du cou, et a une communication très-prompte avec toutes les autres parties du corps : elle contient le cerveau, dont la substance humide, molle et spongieuse, est composée de fils tendres et entrelacés. C'est là le centre des merveilles dont nous parlerons dans la suite. Le crâne se trouve percé régulièrement avec une proportion et une symétrie exacte, pour les deux yeux, pour les deux oreilles, pour la bouche et pour le nez. Il y a des nerfs destinés aux sensations qui s'exercent dans la plupart de ces conduits. Le nez, qui n'a point de nerfs pour sa sensation, a un os cribleux pour faire passer les odeurs jusqu'au cerveau.

Parmi les organes de ces sensations, les principaux sont doubles, pour conserver dans un côté ce qui pourrait manquer dans l'autre par quelque accident. Ces deux or-

ganes d'une même sensation sont mis en symétrie, sur le devant ou sur les côtés, afin que l'homme en puisse faire un plus facile usage, ou à droite, ou à gauche, ou vis-à-vis de lui, c'est-à-dire vers l'endroit où ses jointures dirigent sa marche et toutes ses actions. D'ailleurs la flexibilité du cou fait que tous ces organes se tournent en un instant de quelque côté qu'il veut.

Tout le derrière de la tête, qui est le moins en état de se défendre, est le plus épais : il est orné de cheveux, qui servent en même temps à fortifier la tête contre les injures de l'air. Mais les cheveux viennent sur le devant pour accompagner le visage et lui donner plus de grâce.

Le visage est le côté de la tête qu'on nomme le devant, et où les principales sensations sont rassemblées avec un ordre et une proportion qui le rendent très-beau, à moins que quelque accident n'altère un ouvrage si régulier. Les deux yeux sont égaux, placés vers le milieu et aux deux côtés de la tête, afin qu'ils puissent découvrir sans peine de loin, à droite et à gauche, tous les objets étrangers, et qu'ils puissent veiller commodément pour la sûreté de toutes les parties du corps. L'exacte symétrie avec laquelle ils sont placés fait l'ornement du visage. Celui qui les a faits y a allumé je ne sais quelle flamme céleste, à laquelle rien ne ressemble dans tout le reste de la nature. Ces yeux sont des espèces de miroirs, où se peignent tour à tour et sans confusion, dans le fond de la rétine, tous les objets du monde entier, afin que ce qui pense dans l'homme puisse les voir dans ces miroirs. Mais, quoique nous apercevions tous les objets par un double organe, nous ne voyons pourtant jamais les objets comme doubles, parce que les deux nerfs qui servent à la vue dans nos yeux, ne sont que deux branches qui se réunissent dans une même tige, comme les deux branches des lunettes se réunissent dans la partie supérieure qui les joint. Les deux yeux sont ornés de deux sourcils égaux, et afin qu'ils puissent s'ouvrir et se fermer, ils sont enveloppés de paupières bordées d'un poil qui défend une partie si délicate.

Le front donne de la majesté et de la grâce à tout le visage. Il sert à en relever les traits. Sans le nez, posé dans le milieu, tout le visage serait plat et difforme. On peut juger de cette difformité quand on a vu des hommes en qui cette partie du visage est mutilée. Il est placé immédiatement au-dessus de la bouche pour discerner plus commodément par les odeurs, tout ce qui est propre à nourrir l'homme. Les deux narines servent tout ensemble à la respiration et à l'odorat. Voyez les lèvres : leur couleur vive, leur fraîcheur, leur figure, leur arrangement et leur proportion avec les autres traits, embellissent tout le visage. La bouche, par la correspondance de ses mouvements avec ceux des yeux, l'anime, l'égaye, l'attriste, l'adoucit, le trouble, et exprime chaque passion par des marques sensibles. Outre que les lèvres s'ouvrent pour recevoir l'aliment, elles servent encore, par leur souplesse et par la variété de leurs mouvements à varier les sons qui font la parole. Quand elles s'ouvrent, elles découvrent un double rang de dents dont la bouche est ornée : ces dents sont de petits os enchâssés avec ordre dans les deux mâchoires qui ont un ressort pour s'ouvrir, et un pour se fermer, en sorte que les dents brisent comme un moulin les aliments pour en préparer la digestion. Mais ces aliments ainsi brisés passent dans l'estomac par un conduit différent de celui de la respiration ; et ces deux canaux, quoique si voisins, n'ont rien de commun.

La langue est un tissu de petits muscles et de nerfs si souples, qu'elle se replie, comme un serpent, avec une mobilité et une souplesse inconcevables : elle fait dans la bouche ce que font les doigts, ou ce que fait l'archet d'un maître sur un instrument de musique ; elle va frapper tantôt les dents et tantôt le palais. Il y a un conduit qui va au dedans du cou, depuis le palais jusqu'à la poitrine : ce sont des anneaux de cartilages enchâssés très-justes les uns dans les autres, et garnis au dedans d'une tunique ou membrane très-polie, pour faire mieux résonner l'air poussé par les poumons. Ce conduit a du côté du palais un bout qui n'est ouvert que comme une flûte, par une fente qui s'élargit ou qui se resserre à propos, pour grossir la voix ou pour la rendre plus claire. Mais de peur que les aliments, qui ont leur canal séparé, ne se glissent dans celui de la respiration, il y a une espèce de soupape, qui fait sur l'orifice du conduit de la voix comme un pont-levis pour faire passer les aliments sans qu'il en tombe aucune parcelle subtile ni aucune goutte par la fente dont je viens de parler. Cette espèce de soupape est très-mobile, et se replie très-subtilement ; de manière qu'en tremblant sur cet orifice entr'ouvert, elle fait toutes les plus douces modulations de la voix. Ce petit exemple suffit pour montrer en passant, et sans entrer d'ailleurs dans aucun détail de l'anatomie, combien est merveilleux l'art des parties internes. Cet organe, tel que je viens de le représenter, est le plus parfait de tous les instruments de musique ; et tous les autres ne sont parfaits qu'autant qu'ils l'imitent.

Qui pourrait expliquer la délicatesse des organes par lesquels l'homme discerne les saveurs et les odeurs innombrables des corps ? Mais comment se peut-il faire que tant de voix frappent ensemble mon oreille sans se confondre, et que ces sons me laissent, après qu'ils ne sont plus, des ressemblances si vives et si distinctes de ce qu'ils ont été ? Avec quel soin l'ouvrier qui a fait nos corps a-t-il donné à nos yeux une enveloppe humide et coulante pour les fermer, et pourquoi a-t-il laissé nos oreilles ouvertes ? C'est, dit Cicéron (*De nat. deor.*, lib. XI), que les yeux ont besoin de se fermer à la lumière pour le sommeil, et que les oreilles doivent demeurer ouvertes pendant que les yeux se ferment, pour nous avertir et pour

nous éveiller par le bruit, quand nous courons risque d'être surpris.

Qui est-ce qui grave dans mon œil, en un instant, le ciel, la mer, la terre, situés dans une distance presque infinie? Comment peuvent se ranger et se démêler dans un si petit organe les images fidèles de tous les objets de l'univers, depuis le soleil jusqu'à des atomes? La substance du cerveau, qui conserve avec ordre des représentations si naïves de tant d'objets dont nous avons été frappés depuis que nous sommes au monde, n'est-elle pas le prodige le plus étonnant?

On admire avec raison l'invention des livres, où l'on conserve l'histoire de tant de faits et le recueil de tant de pensées; mais quelle comparaison peut-on faire entre le plus beau livre et le cerveau d'un homme savant? Sans doute ce cerveau est un recueil infiniment plus précieux et d'une plus belle invention que ce livre. C'est dans ce petit réservoir qu'on trouve à point nommé toutes les images dont on a besoin. On les appelle, elles viennent; on les renvoie, elles se renfoncent je ne sais où, et disparaissent pour laisser la place à d'autres. On ferme et on ouvre son imagination comme un livre: on en tourne, pour ainsi dire, les feuillets; on passe soudainement d'un bout à l'autre, on a même des espèces de tables dans la mémoire, pour indiquer les lieux où se trouvent certaines images reculées. Ces caractères innombrables, que l'esprit de l'homme lit intérieurement avec tant de rapidité, ne laissent aucune trace distincte dans un cerveau qu'on ouvre. Cet admirable livre n'est qu'une substance molle, ou une espèce de peloton composé de fils tendres et entrelacés. Quelle main a su cacher dans cette espèce de boue, qui paraît si informe, des images si précieuses et rangées avec un si bel art?

Tel est le corps de l'homme en gros. Je n'entre point dans le détail de l'anatomie, car mon dessein n'est que de découvrir l'art qui est dans la nature, par le simple coup d'œil, sans aucune science. Le corps de l'homme pourrait sans doute être beaucoup plus grand et beaucoup plus petit. S'il n'avait, par exemple, qu'un pied de hauteur, il serait insulté par la plupart des animaux, qui l'écraseraient sous leurs pieds. S'il était haut comme les plus grands clochers, un petit nombre d'hommes consumerait en peu de jours tous les aliments d'un pays: ils ne pourraient trouver ni chevaux, ni autres bêtes de charge qui pussent les porter ni les traîner dans aucune machine roulante; ils ne pourraient trouver assez de matériaux pour bâtir des maisons proportionnées à leur grandeur; il ne pourrait y avoir qu'un petit nombre d'hommes sur la terre, et ils manqueraient de la plupart des commodités.

Qui est-ce qui a réglé la taille de l'homme à une mesure précise? Qui est-ce qui a réglé celle de tous les autres animaux avec proportion à celle de l'homme? L'homme est le seul de tous les animaux qui est droit sur ses pieds. Par là il a une noblesse et une majesté qui le distinguent, même au dehors, de tout ce qui vit sur la terre: non-seulement sa figure est la plus noble, mais encore il est le plus fort et le plus adroit de tous les animaux à proportion de sa grandeur.

Qu'on examine de près la pesanteur et la masse de la plupart des bêtes les plus terribles, on trouvera qu'elles ont plus de matière que le corps d'un homme; et cependant un homme vigoureux a plus de force de corps que la plupart des bêtes farouches: elles ne sont redoutables pour lui que par leurs dents et par leurs griffes. Mais l'homme, qui n'a point dans ses membres de si fortes armes naturelles, a des mains dont la dextérité surpasse, pour se faire des armes, tout ce que la nature a donné aux bêtes. Ainsi l'homme perce de ses traits, ou fait tomber dans ses piéges et enchaîne les animaux les plus forts et les plus furieux: il sait même les apprivoiser dans leur captivité, et s'en jouer comme il lui plaît. Il se fait flatter par les lions et par les tigres; il monte sur les éléphants.

De l'âme.

Mais le corps de l'homme, qui paraît le chef-d'œuvre de la nature, n'est point comparable à sa pensée. Il est certain qu'il y a des corps qui ne pensent pas: on n'attribue aucune connaissance à la pierre, au bois, aux métaux, qui sont néanmoins certainement des corps. Il est même si naturel de croire que la matière ne peut penser, que tous les hommes sans prévention ne peuvent s'empêcher de rire quand on leur soutient que les bêtes ne sont que de pures machines, parce qu'ils ne sauraient concevoir que de pures machines puissent avoir les connaissances qu'ils prétendent apercevoir dans les bêtes: ils trouvent que c'est faire des jeux d'enfants qui parlent avec leurs poupées, que de vouloir donner quelque connaissance à de pures machines.

De là vient que les anciens, qui ne connaissaient rien de réel qui ne fût un corps, voulaient néanmoins que l'âme de l'homme fût d'un cinquième élément, ou d'une espèce de quintessence sans nom, inconnue ici-bas, indivisible et immuable, toute céleste et toute divine, parce qu'ils ne pouvaient concevoir que la matière terrestre des quatre éléments pût penser et se connaître elle-même (143).

Mais supposons tout ce qu'on voudra, et ne contestons contre aucune secte de philosophes. Voici une alternative que nul philosophe ne peut éviter. Ou la matière peut devenir pensante sans y rien ajouter, ou bien la matière ne saurait penser, et ce

(143) Aristoteles quintam quamdam naturam censet esse, e qua sit mens. Cogitare enim, et providere, et discere, et docere, .. in horum quatuor generum nullo inesse putat; quintum genus adhibet vacans nomine. (Cic., *Tusc. quæst.*, lib. I.)

qui pense en nous est un être distingué d'elle, et qui lui est uni.

Si la matière peut devenir pensante sans y rien ajouter, il faut au moins avouer que toute matière n'est point pensante, et que la matière même qui pense aujourd'hui ne pensait point il y a cinquante ans. Par exemple, la matière du corps d'un jeune homme ne pensait point dix ans avant sa naissance : il faudra donc dire que la matière peut acquérir la pensée par un certain arrangement et par un certain mouvement de ses parties. Prenons, par exemple, la matière d'une pierre ou d'un amas de sable : cette portion de matière ne pense nullement. Pour la faire commencer à penser, il faut figurer, arranger, mouvoir en un certain sens, et à certain degré, toutes ses parties. Qui est-ce qui a su trouver avec tant de justesse cette proportion, cet arrangement, ce mouvement en tel sens, et point en un autre; ce mouvement à un tel degré, au-dessus et au-dessous duquel la matière ne penserait jamais? Qui est-ce qui a donné toutes ces modifications si justes et si précises à une matière vile et informe, pour en former le corps d'un enfant, et pour le rendre peu à peu raisonnable?

Si, au contraire, on dit que la matière ne peut être pensante sans y rien ajouter, et qu'il faut un autre être qui s'unisse à elle, je demande quel sera cet autre être qui pense, pendant que la matière à laquelle il est uni ne fait que se mouvoir. Voilà deux natures bien dissemblables. Nous ne connaissons l'une que par des figures et des mouvements locaux; nous ne connaissons l'autre que par des perceptions et par des raisonnements. L'une ne donne point l'idée de l'autre, et leurs idées n'ont rien de commun.

De l'union de l'âme et du corps.

D'où vient que des êtres si dissemblables sont si intimement unis ensemble dans l'homme? d'où vient que les mouvements du corps donnent si promptement et si infailliblement certaines pensées à l'âme? d'où vient que les pensées de l'âme donnent si promptement et si infailliblement certains mouvements au corps? d'où vient cette société si régulière de soixante-dix ou quatre-vingts ans sans aucune interruption? d'où vient que cet assemblage de deux êtres et de deux opérations si différentes fait un composé si juste, que tant de gens sont tentés de croire que c'est un tout simple et indivisible?

Quelle main a pu lier ces deux extrémités? Elles ne se sont point liées d'elles-mêmes. La matière n'a pu faire un pacte avec l'esprit; car elle n'a par elle-même ni pensée ni volonté pour faire des conditions. D'un autre côté, l'esprit ne se souvient point d'avoir fait un pacte avec la matière; et il ne pourrait être assujetti à ce pacte s'il l'avait oublié. S'il avait résolu librement et par lui-même de s'assujettir à la matière, il ne s'y assujettirait que quand il s'en souviendrait et quand il lui plairait. Cependant il est certain qu'il dépend malgré lui du corps, et qu'il ne peut s'en délivrer à moins qu'il ne détruise les organes du corps par une mort violente.

D'ailleurs, quand même l'esprit se serait assujetti volontairement à la matière, il ne s'ensuivrait pas que la matière fût mutuellement assujettie à l'esprit. L'esprit aurait, à la vérité, certaines pensées quand le corps aurait certains mouvements; mais le corps ne serait point déterminé à avoir à son tour certains mouvements dès que l'esprit aurait certaines pensées.

Or, il est certain que cette dépendance est réciproque. Rien n'est plus absolu que l'empire de l'esprit sur le corps. L'esprit veut, et tous les membres du corps se remuent à l'instant, comme s'ils étaient entraînés par les plus puissantes machines. D'un autre côté, rien n'est plus manifeste que le pouvoir du corps sur l'esprit. Le corps se meut, et à l'instant l'esprit est forcé de penser avec plaisir ou avec douleur à certains objets. Quelle main également puissante sur ces deux natures si diverses a pu leur imposer ce joug, et les tenir captives dans une société si exacte et si inviolable? Dira-t-on que c'est le hasard? Si on le dit, entendra-t-on ce qu'on dira, et le pourra-t-on faire entendre aux autres? Le hasard a-t-il accroché par un concours d'atomes les parties du corps avec l'esprit? Si l'esprit peut s'accrocher à des parties du corps, il faut qu'il ait des parties lui-même, et par conséquent, qu'il soit un vrai corps; auquel cas nous retombons dans la première réponse que j'ai déjà réfutée. Si, au contraire, l'esprit n'a point de parties, rien ne peut l'accrocher avec celles du corps; et le hasard n'a pas de quoi les attacher ensemble.

Enfin, mon alternative revient toujours, et elle est décisive. Si l'esprit et le corps ne sont qu'un tout composé de matière, d'où vient que cette matière, qui ne pensait pas hier, a commencé à penser aujourd'hui? qui est-ce qui lui a donné ce qu'elle n'avait pas, et qui est incomparablement plus noble qu'elle quand elle est sans pensée? Ce qui lui donne la pensée ne l'a-t-il point lui-même, et comment la donnera-t-il sans l'avoir? Supposé même que la pensée résulte d'une certaine configuration, d'un certain arrangement et d'un certain degré de mouvement en un certain sens, de toutes les parties de la matière, quel ouvrier a su trouver toutes ces combinaisons si justes et si précises pour faire une machine pensante? Si, au contraire, l'esprit et le corps sont deux natures différentes, quelle puissance supérieure a pu les attacher ensemble sans que l'esprit y ait aucune part, ni qu'il sache comment cette union s'est faite? Qui est-ce qui commande ainsi, avec cet empire suprême, aux esprits et aux corps, pour les tenir dans une correspondance et dans une espèce de police si incompréhensible?

Remarquez que l'empire de mon esprit sur mon corps est souverain dans son éten-

due bornée, puisque ma simple volonté, sans effort et sans préparation, fait mouvoir tout à coup immédiatement tous les membres de mon corps selon les règles de la mécanique. Comme l'Ecriture nous représente Dieu, qui dit après la création de l'univers : *Que la lumière soit, et elle fut :* de même la seule parole intérieure de mon âme, sans effort et sans préparation, fait ce qu'elle dit. Je dis en moi-même, par cette parole si intérieure, si simple et si momentanée : Que mon corps se meuve, et il se meut. A cette simple et intime volonté toutes les parties de mon corps travaillent : déjà tous les nerfs sont tendus, tous les ressorts se hâtent de concourir ensemble, et toute la machine obéit comme si chacun de ses organes les plus secrets entendait une voix souveraine et toute-puissante. Voilà sans doute la force la plus puissante, la plus simple et la plus efficace qu'on puisse concevoir. Il n'y en a aucun exemple dans tous les êtres que nous connaissons. C'est précisément celle que les hommes, persuadés de la Divinité, lui attribuent dans tout l'univers.

L'attribuerai-je à mon faible esprit, ou plutôt à la puissance qu'il a sur mon corps, qui est si différente de lui? croirai-je que ma volonté a cet empire suprême par son propre fonds, qui est si faible et si imparfaite? Mais d'où vient que, parmi tant de corps, elle n'a ce pouvoir que sur un seul? nul autre corps ne se remue selon ses désirs. Qui lui a donné sur un seul corps ce qu'elle n'a sur aucun autre? osera-t-on encore revenir à nous alléguer le hasard?

Cette puissance, qui est si souveraine, est en même temps aveugle. Le paysan le plus ignorant sait aussi bien mouvoir son corps que le philosophe le mieux instruit de l'anatomie. L'esprit du paysan commande à ses nerfs, à ses muscles et à ses tendons qu'il ne connaît pas, et dont il n'a jamais ouï parler : sans pouvoir les distinguer, et sans savoir où ils sont, il les trouve; il s'adresse précisément à ceux dont il a besoin, et il ne prend point les uns pour les autres.

Un danseur de corde ne fait que vouloir, et à l'instant les esprits coulent avec impétuosité, tantôt dans certains nerfs, et tantôt en d'autres; tous ses nerfs se tendent ou se relâchent à propos. Demandez-lui quels sont ceux qu'il a mis en mouvement, et par où il a commencé à les ébranler; il ne comprend pas même ce que vous voulez lui dire; il ignore profondément ce qu'il a fait dans tous les ressorts intérieurs de sa machine.

Le joueur de luth, qui connaît parfaitement toutes les cordes de son instrument, qui les voit de ses yeux, les touche l'une après l'autre de ses doigts, s'y méprend; mais l'âme, qui gouverne la machine du corps humain, en meut tous les ressorts à propos sans les voir, sans les discerner, sans en savoir ni la figure, ni la situation, ni la force; et elle ne s'y mécompte point. Quel prodige! mon esprit commande à ce qu'il ne connaît pas, et qu'il ne peut voir, à ce qui ne connaît point, et qui est incapable de connaissance; et il est infailliblement obéi. Que d'aveuglement! que de puissance!

L'aveuglement est de l'homme; mais la puissance, de qui est-elle? à qui l'attribuerons-nous, si ce n'est à celui qui voit ce que l'homme ne voit pas, et qui fait en lui ce qui le surpasse? Mon âme a beau vouloir remuer les corps qui l'environnent et qu'elle connaît très-distinctement; aucun ne se remue, elle n'a aucun pouvoir pour ébranler le moindre atome par sa volonté : il n'y a qu'un seul corps, que quelque puissance supérieure doit lui avoir rendu propre. A l'égard de ce corps, elle n'a qu'à vouloir, et tous les ressorts de cette machine qui lui sont inconnus, se meuvent à propos et de concert pour lui obéir.

Saint Augustin qui a fait ces réflexions les a parfaitement exprimées : *Les parties internes de nos corps*, dit-il, *ne peuvent être vivantes que par nos âmes; mais nos âmes les animent bien plus facilement qu'elles ne peuvent les connaître..... L'âme ne connaît point le corps qui lui est soumis..... Elle ne sait point pourquoi elle ne met les nerfs en mouvement que quand il lui plaît, et pourquoi, au contraire, la pulsation des veines est sans interruption, quand elle ne le voudrait pas. Elle ignore quelle est la première partie du corps qu'elle remue immédiatement pour mouvoir par celle-là toutes les autres..... Elle ne sait point pourquoi elle sent malgré elle et ne meut les membres que quand il lui plaît. C'est elle qui fait ces choses dans le corps. D'où vient qu'elle ne sait ni ce qu'elle fait, ni comment elle le fait? Ceux qui s'instruisent de l'anatomie, dit encore ce Père, apprennent d'autrui ce qui se passe en eux, et qui est fait par eux-mêmes. Pourquoi, dit-il, n'ai-je aucun besoin de leçon pour savoir qu'il y a dans le ciel, à une prodigieuse distance de moi, un soleil et des étoiles? et pourquoi ai-je besoin d'un maître pour apprendre par où commence le mouvement?..... Quand je remue le doigt, je ne sais comment se fait ce que je fais moi-même au dedans de moi. Nous sommes trop élevés à l'égard de nous-mêmes, et nous ne saurions nous comprendre.*

En effet, nous ne saurions trop admirer cet empire absolu de l'âme sur des organes corporels qu'elle ne connaît pas, et l'usage continuel qu'elle en fait sans les discerner. Cet empire se montre principalement par rapport aux images tracées dans notre cerveau. Je connais tous les corps de l'univers qui ont frappé mes sens depuis un grand nombre d'années; j'en ai des images distinctes qui me les représentent, en sorte que je crois les voir lors même qu'ils ne sont plus. Mon cerveau est comme un cabinet de peintures, dont tous les tableaux se remueraient et se rangeraient au gré du mai-

tre de la maison. Les peintres, par leur art, n'atteignent jamais qu'à une ressemblance imparfaite; pour les portraits que j'ai dans la tête, ils sont si fidèles, que c'est en les consultant que j'aperçois tous les défauts de ceux des peintres, et que je les corrige en moi-même.

Ces images, plus ressemblantes que les chefs-d'œuvre de l'art des peintres, se gravent-elles dans ma tête sans aucun art? est-ce un livre dont tous les caractères se soient rangés d'eux-mêmes? S'il y a de l'art, il ne vient pas de moi; car je trouve au dedans de moi ce recueil d'images, sans avoir jamais pensé ni à les graver, ni à les mettre en ordre. Mais encore toutes ces images se présentent et se retirent comme il me plaît, sans faire aucune confusion: je les rappelle, elles viennent; je les renvoie, elles se renfoncent je ne sais où: elles s'assemblent ou se séparent comme je le veux. Je ne sais où elles demeurent, ni ce qu'elles sont: cependant je les trouve toujours prêtes.

L'agitation de tant d'images anciennes et nouvelles qui se réveillent, qui se joignent, qui se séparent, ne trouble point un certain ordre qu'elles ont. Si quelques-unes ne se présentent pas au premier ordre, du moins je suis assuré qu'elles ne sont pas loin; il faut qu'elles soient cachées dans certains recoins enfoncés. Je ne les ignore point comme les choses que je n'ai jamais connues; au contraire, je sais confusément ce que je cherche. Si quelque autre image se présente à la place de celle que j'ai appelée, je la renvoie sans hésiter, en lui disant: ce n'est pas vous dont j'ai besoin. Mais où sont donc les objets à demi oubliés? Ils sont présents au dedans de moi, puisque je les cherche, et que je les y trouve. Enfin, comment y sont-ils, puisque je les cherche longtemps en vain? où vont-ils?

Je ne suis plus, dit saint Augustin, *ce que j'étais lorsque je pensais à ce que je n'ai pu retrouver. Je ne sais*, continue ce Père, *comment il arrive que je sois ainsi soustrait à moi-même et privé de moi, ni comment est-ce que je suis ensuite comme rapporté et rendu à moi-même. Je suis comme un autre homme, et transporté ailleurs, quand je cherche et que je ne trouve pas ce que j'avais confié à ma mémoire. Alors nous ne pouvons arriver jusqu'à nous; nous sommes comme si nous étions des étrangers éloignés de nous: nous n'y arrivons que quand nous trouvons ce que nous cherchons. Mais où est-ce que nous cherchons, si ce n'est au dedans de nous, et qu'est-ce que nous cherchons, si ce n'est nous-mêmes?...*

Une telle profondeur nous étonne. Je me souviens distinctement d'avoir connu ce que je ne connais plus; je me souviens de mon oubli même; je me rappelle les portraits de chaque personne en chaque âge de la vie où je l'ai vue autrefois. La même personne repasse plusieurs fois dans ma tête: d'abord je la vois enfant, puis jeune, et enfin âgée. Je place des rides sur le même visage, où je vois d'un autre côté les grâces tendres de l'enfance; je joins ce qui n'est plus avec ce qui n'est pas encore, sans confondre ces extrémités. Je conserve un je ne sais quoi qui est tour à tour toutes les choses que j'ai connues depuis que je suis au monde: de ce trésor inconnu sortent tous les parfums, toutes les harmonies, tous les goûts, tous les degrés de lumière, toutes les couleurs et toutes leurs nuances; enfin toutes les figures qui ont passé par mes sens, et qu'ils ont confiées à mon cerveau.

Je renouvelle, quand il me plaît, la joie que j'ai ressentie il y a trente ans: elle revient, mais quelquefois ce n'est plus elle-même, elle paraît sans me réjouir: je me souviens d'avoir été bien aise, et je ne le suis point actuellement dans ce souvenir. D'un autre côté, je renouvelle d'anciennes douleurs: elles sont présentes, car je les aperçois distinctement telles qu'elles ont été en leur temps: rien ne m'échappe de leur amertume, et de la vivacité de leurs sentiments; mais elles ne sont plus elles-mêmes, elles ne me troublent plus, elles sont émoussées. Je vois toute leur rigueur sans la ressentir; ou, si je la ressens, ce n'est que par représentation, et cette représentation d'une peine autrefois cuisante n'est plus qu'un jeu; l'image des douleurs passées me réjouit. Il en est de même des plaisirs. Un cœur vertueux s'afflige en rappelant les souvenirs de ses plaisirs déréglés: ils sont présents, car ils se montrent avec tout ce qu'ils ont de plus doux et de plus flatteur: mais ils ne sont plus eux-mêmes; et de telles joies ne reviennent que pour affliger.

« Voilà donc deux merveilles également incompréhensibles: l'une, que mon cerveau soit une espèce de livre, où il y ait un nombre presqu'infini d'images et de caractères rangés avec un ordre que je n'ai point fait, et que le hasard n'a pu faire; car je n'ai jamais eu la moindre pensée ni d'écrire rien dans mon cerveau, ni d'y donner aucun ordre aux images et aux caractères que j'y traçais: je ne songeais qu'à voir les objets lorsqu'ils frappaient mes sens. Le hasard n'a pu non plus faire un si merveilleux livre; tout l'art même des hommes est trop imparfait pour atteindre jamais à une si haute perfection. Quelle main a donc pu le composer?

La seconde merveille que je trouve dans mon cerveau, est de voir que mon esprit lise avec tant de facilité tout ce qu'il lui plaît dans ce livre intérieur: il lit des caractères qu'il ne connaît point. Jamais je n'ai vu les traces empreintes dans mon cerveau; et la substance de mon cerveau elle-même, qui est comme le papier du livre, m'est entièrement inconnue: tous ces caractères innombrables se transposent, et puis reprennent leur rang pour m'obéir. J'ai une puissance comme divine sur un ouvrage que je ne connais point, et qui est incapable de connaissance: ce qui n'entend rien, entend ma pensée, et l'exécute dans le moment. La pensée de l'homme n'a aucun empire sur les corps; je le vois en parcourant toute la nature. Il n'y a qu'un seul corps que ma simple volonté remue, comme si elle était une divi-

nité; et elle en remue tous les ressorts les plus subtils sans les connaître. Qui est-ce qui l'a unie à ce corps, et lui a donné tant d'empire sur lui?

Examen des deux principales objections des Epicuriens.

J'entends certains philosophes qui me répondent que tout ce discours sur l'art qui éclate dans toute la nature n'est qu'un sophisme perpétuel. Toute la nature, diront-ils, est à l'usage de l'homme, il est vrai; mais vous en concluez mal à propos qu'elle a été faite avec art pour l'usage de l'homme. C'est être ingénieux à se tromper soi-même pour trouver ce qu'on cherche, et qui ne fut jamais. Il est vrai, continueront-ils, que l'industrie de l'homme se sert d'une infinité de choses que la nature lui fournit, et qui lui sont commodes; mais la nature n'a point fait exprès ces choses pour sa commodité. Par exemple, des villageois grimpent tous les jours par certaines pointes de rochers au sommet d'une montagne; il ne s'ensuit pas néanmoins que ces pointes de rochers aient été taillées avec art comme un escalier pour la commodité des hommes.

Tout de même, quand on est à la campagne pendant un orage, et qu'on rencontre une caverne, on s'en sert comme d'une maison, pour se mettre à couvert. Il n'est pourtant pas vrai que cette caverne ait été faite exprès pour servir de maison aux hommes. Il en est de même du monde entier : il a été formé par le hasard et sans dessein; mais les hommes, le trouvant tel qu'il est, ont eu l'invention de le tourner à leurs usages. Ainsi l'art que vous voulez admirer dans l'ouvrage et dans son ouvrier, n'est que dans les hommes, qui savent après coup se servir de tout ce qui les environne. Voilà sans doute la plus forte objection que ces philosophes puissent faire; et je crois qu'ils ne peuvent point se plaindre que je l'aie affaiblie. Mais nous allons voir combien elle est faible en elle-même, quand on l'examine de près : la simple répétition de ce que j'ai déjà dit suffira pour le démontrer.

Que dirait-on d'un homme qui se piquerait d'une philosophie subtile, et qui, entrant dans une maison, soutiendrait qu'elle a été faite par le hasard, et que l'industrie n'y a rien mis pour en rendre l'usage commode aux hommes, à cause qu'il y a des cavernes qui ressemblent en quelque chose à cette maison, et que l'art des hommes n'a jamais creusées?

On montrerait à celui qui raisonnerait de la sorte toutes les parties de cette maison. Voyez-vous, lui dirait-on, cette grande porte de la cour? elle est plus grande que toutes les autres, afin que les carrosses y puissent entrer. Cette cour est assez spacieuse pour y faire tourner les carrosses avant qu'ils sortent. Cet escalier est composé de marches basses, afin qu'on puisse monter sans effort; il tourne suivant les appartements et les étages pour lesquels il doit servir. Les fenêtres, ouvertes de distance en distance, éclairent tout le bâtiment; elles sont vitrées, de peur que le vent n'entre avec la lumière; on peut les ouvrir quand on veut pour respirer un air doux dans la belle saison. Le toit est fait pour défendre tout le bâtiment des injures de l'air. La charpente est en pointe, afin que la pluie et la neige s'y écoulent facilement des deux côtés. Les tuiles portent les unes sur les autres, pour mettre à couvert le bois de la charpente. Les divers planchers des étages servent à multiplier les logements dans un petit espace, en les faisant les uns au-dessous des autres. Les cheminées sont faites pour allumer du feu en hiver sans brûler la maison, et pour faire exhaler la fumée sans la laisser sentir à ceux qui se chauffent. Les appartements sont distribués de manière qu'ils ne sont point engagés les uns dans les autres, que toute une famille nombreuse y peut loger sans que les uns aient besoin de passer par les chambres des autres, et que le logement du maître est le principal : on y voit des cuisines, des offices, des écuries, des remises de carrosses : les chambres sont garnies de lits pour se coucher, de chaises pour s'asseoir, de tables pour écrire et pour manger.

Il faut, dirait-on à ce philosophe, que cet ouvrage ait été conduit par quelque habile architecte; car tout y est agréable, riant, proportionné, commode : il faut même qu'il ait eu sous lui d'excellents ouvriers. Nullement, répondrait ce philosophe; vous êtes ingénieux à vous tromper vous-même. Il est vrai que cette maison est riante, agréable, proportionnée, commode; mais elle s'est faite d'elle-même avec toutes ses proportions. Le hasard en a assemblé les pierres avec ce bel ordre; il a élevé les murs, assemblé et posé la charpente, percé les fenêtres, placé l'escalier. Gardez-vous bien de croire qu'aucune main d'homme y ait eu aucune part : les hommes ont seulement profité de cet ouvrage quand ils l'ont trouvé fait. Ils s'imaginent qu'il est fait pour eux, parce qu'ils y remarquent des choses qu'ils savent tourner à leurs commodités, mais tout ce qu'ils attribuent au dessein d'un architecte imaginaire, n'est que l'effet de leurs inventions après coup. Cette maison si régulière et si bien entendue ne s'est faite que comme une caverne, et les hommes, la trouvant faite, s'en servent comme ils se serviraient, pendant un orage, d'un antre qu'ils trouveraient sous un rocher au milieu d'un désert.

Que penserait-on de ce bizarre philosophe, s'il s'obstinait à soutenir sérieusement que cette maison ne montre aucun art? Quand on lit la fable d'Amphion qui, par un miracle de l'harmonie, faisait élever avec ordre et symétrie les pierres les unes sur les autres pour former les murailles de Thèbes, on se joue de cette fiction poétique; mais cette fiction n'est pas si incroyable que celle que l'homme que nous supposons oserait défendre. Au moins pourrait-on s'imaginer que l'harmonie, qui consiste dans un mouvement local de certains corps,

pourrait par quelques-unes de ces vertus secrètes qu'on admire dans la nature sans les entendre, ébranler les pierres avec un certain ordre et une espèce de cadence qui ferait quelque régularité dans l'édifice.

Cette explication choque néanmoins, et révolte la raison; mais enfin elle est encore moins extravagante que celle que je viens de mettre dans la bouche d'un philosophe. Qu'y a-t-il de plus absurde que de se représenter des pierres qui se taillent, qui sortent de la carrière, qui montent les unes sur les autres sans laisser de vide, qui portent avec elles leur ciment pour leur liaison, qui s'arrangent pour distribuer les appartements, qui reçoivent au-dessus d'elles le bois d'une charpente, avec les tuiles, pour mettre l'ouvrage à couvert? Les enfants mêmes qui bégayent encore riraient si on leur proposait sérieusement cette fable.

Mais pourquoi rirait-on moins d'entendre dire que le monde s'est fait de lui-même comme cette maison fabuleuse? Il ne s'agit pas de comparer le monde à une caverne informe qu'on suppose faite par le hasard; il s'agit de le comparer à une maison où éclaterait la plus parfaite architecture. Le moindre animal est d'une structure et d'un art infiniment plus admirable que la plus belle de toutes les maisons.

Un voyageur entrant dans le Saïde, qui est le pays de l'ancienne Thèbes à cent portes, et qui est maintenant désert, y trouverait des colonnes, des pyramides, des obélisques, des inscriptions en caractères inconnus. Dirait-il aussitôt : Les hommes n'ont jamais habité ces lieux; aucune main d'homme n'a travaillé ici; c'est le hasard qui a formé ces colonnes, qui les a posées sur leurs piédestaux, et qui les a couronnées de leurs chapiteaux avec des proportions si justes; c'est le hasard qui a lié solidement les morceaux dont ces pyramides sont composées; c'est le hasard qui a taillé ces obélisques d'une seule pierre, et qui y a gravé tous ces caractères? Ne dirait-il pas au contraire, avec toute la certitude dont l'esprit de l'homme est capable : Ces magnifiques débris sont les restes d'une majestueuse architecture qui florissait dans l'ancienne Egypte.

Voilà ce que la simple raison fait dire au premier coup d'œil, et sans avoir besoin de raisonner. Il en est de même du premier coup d'œil jeté sur l'univers. On peut s'embrouiller soi-même après coup par de vains raisonnements pour obscurcir ce qu'il y a de plus clair; mais le simple coup d'œil est décisif. Un ouvrage tel que le monde ne se fait jamais de lui-même : les os, les tendons, les veines, les artères, les nerfs, les muscles, qui composent le corps de l'homme, ont plus d'art et de proportion que toute l'architecture des anciens Grecs et Egyptiens. L'œil du moindre animal surpasse la mécanique de tous les artisans ensemble. Si on trouvait une montre dans les sables d'Afrique, on n'oserait dire sérieusement que le hasard l'aurait formée dans ces lieux déserts; et on n'a point de honte de dire que les corps des animaux, à l'art desquels nulle montre ne peut jamais être comparée, sont des caprices du hasard!

Je n'ignore pas un raisonnement que les épicuriens peuvent faire. Les atomes, diront-ils, ont un mouvement éternel; leur concours fortuit doit avoir déjà épuisé, dans cette éternité, des combinaisons infinies. Qui dit l'infini, dit quelque chose qui comprend tout sans exception. Parmi ces combinaisons infinies des atomes qui sont déjà arrivées successivement, il faut nécessairement qu'on y trouve toutes celles qui sont possibles. S'il y en avait une seule de possible au delà de celles qui sont contenues dans cet infini, il ne serait plus un infini véritable, parce qu'on pourrait y ajouter quelque chose, et que ce qui peut être augmenté, ayant une borne par le côté susceptible d'accroissement, n'est point véritablement infini.

Il faut donc que la combinaison des atomes, qui fait le système présent du monde, soit une des combinaisons que les atomes ont eues successivement. Ce principe étant posé, faut-il s'étonner que le monde soit tel qu'il est? Il a dû prendre cette forme précise un peu plus tôt ou un peu plus tard. Il fallait bien qu'il parvînt, dans quelques-uns de ses changements infinis, à cette combinaison qui le rend aujourd'hui si régulier, puisqu'il doit avoir déjà eu tour à tour toutes les combinaisons concevables. Dans le total de l'éternité sont renfermés tous les systèmes. Il n'y en a aucun que le concours des atomes ne forme et n'embrasse tôt ou tard. Dans cette variété infinie de nouveaux spectacles de la nature, celui-ci a été formé en son rang; il a trouvé place à son tour. Nous nous trouvons actuellement dans ce système. Le concours des atomes qui l'a fait le défera ensuite, pour en faire d'autres à l'infini de toutes les espèces possibles. Ce système ne pouvait manquer de trouver sa place, puisque tous, sans exception, doivent recouvrer la leur chacun à son tour. C'est en vain qu'on cherche un art chimérique dans un ouvrage que le hasard a dû faire tel qu'il est.

Un exemple achèvera d'éclaircir ceci. Je suppose un nombre infini de combinaisons des lettres de l'alphabet formées sucessivement par le hasard : toutes les combinaisons possibles sont sans doute renfermées dans ce total qui est véritablement infini. Or, est-il que l'*Iliade* d'Homère n'est qu'une combinaison de lettres? L'*Iliade* d'Homère est donc renfermée dans ce recueil infini de combininaisons des caractères de l'alphabet. Ce fait étant supposé, un homme qui voudra trouver de l'art dans l'*Iliade* raisonnera très-mal.

Il aura beau admirer l'harmonie des vers, la justesse et la magnificence des expressions, la naïveté des peintures, la proportion des parties du poëme, son unité parfaite et sa conduite inimitable, en vain il se récriera que le hasard ne peut jamais

faire rien de si parfait, et que le dernier effort de l'art humain peut à peine achever un si bel ouvrage; tout ce raisonnement si spécieux portera visiblement à faux. Il sera certain que le hasard ou concours fortuit des caractères les assemblant tour à tour avec une variété infinie, il a fallu que la combinaison précise qui fait l'*Iliade* vînt à son tour un peu plus tôt ou un peu plus tard. Elle est enfin venue; et l'*Iliade* entière se trouve parfaite, sans que l'art d'un homme s'en soit mêlé. Voilà l'objection rapportée de bonne foi, sans l'affaiblir en rien. Je demande au lecteur une attention suivie pour les réponses que j'y vais faire.

Rien n'est plus absurde que de parler de combinaisons successives des atomes qui soient infinies en nombre. L'infini ne peut jamais être successif ni visible. Donnez-moi un nombre que vous prétendrez être infini, je pourrai toujours faire deux choses qui démontreront que ce n'est pas un infini véritable : 1° J'en puis retrancher une unité : alors il deviendra moindre qu'il n'était, et sera certainement fini; car tout ce qui est moindre que l'infini a une borne par l'endroit où l'on s'arrête, où l'on pourrait aller au delà : or le nombre qui est fini, dès qu'on en retranche une seule unité, ne pouvait pas être infini avant ce retranchement. Une seule unité est certainement finie : or un fini, joint à un autre fini, ne saurait faire l'infini. Si une seule unité ajoutée à un nombre fini faisait l'infini, il faudrait dire que le fini égalerait presque l'infini : ce qui est le comble de l'absurdité.

2° Je puis ajouter une unité à ce nombre, et par conséquent l'augmenter : or, ce qui peut être augmenté n'est point infini; car l'infini ne peut avoir aucune borne; et ce qui peut recevoir de l'augmentation est borné par l'endroit où l'on s'arrête, pouvant aller plus loin, et y ajouter quelque unité. Il est donc évident que nul composé divisible ne peut être l'infini véritable.

Ce fondement étant posé, tout le roman de la philosophie épicurienne disparaît en un moment. Il ne peut jamais y avoir aucun corps divisible qui soit véritablement infini en étendue, ni aucun nombre, ni aucune succession qui soit un infini véritable. De là il s'ensuit qu'il ne peut jamais y avoir un nombre successif de combinaisons d'atomes qui soit infini. Si cet infini chimérique était véritable, toutes les combinaisons possibles et concevables d'atomes s'y rencontreraient, j'en conviens; par conséquent il serait vrai qu'on y trouverait toutes les combinaisons qui semblent demander la plus grande industrie : ainsi on pourrait attribuer au pur hasard tout ce que l'art fait de plus merveilleux.

Si on voyait des palais d'une parfaite architecture, des meubles, des montres, des horloges, et toutes sortes de machines les plus composées, dans une île déserte, il ne serait plus permis de conclure qu'il y ait eu des hommes dans cette île, et qu'ils ont fait tous ces beaux ouvrages, il faudrait dire : Peut-être qu'une des combinaisons infinies des atomes, que le hasard a faites successivement, a formé tous ces composés dans cette île déserte, sans que l'industrie d'aucun homme s'en soit mêlée. Ce discours ne serait qu'une conséquence très-bien tirée du principe des épicuriens, mais l'absurdité de la conséquence sert à faire sentir celle du principe qu'ils veulent poser.

Quand les hommes, par la droiture naturelle de leur sens commun, concluent que ces sortes d'ouvrages ne peuvent venir du hasard, ils supposent visiblement, quoique d'une manière confuse, que les atomes ne sont point éternels, et qu'ils n'ont point eu dans leur concours fortuit une succession de combinaisons infinies; car si l'on supposait ce principe, on ne pourrait plus distinguer jamais les ouvrages de l'art d'avec ceux de ces combinaisons, qui seraient fortuites comme des coups de dés.

Tous les hommes qui supposent naturellement une différence sensible entre les ouvrages de l'art et ceux du hasard, supposent donc, sans l'avoir approfondi, que les combinaisons d'atomes n'ont point été infinies; et leur supposition est juste. Cette succession infinie de combinaisons d'atomes est, comme je l'ai déjà montré, une chimère plus absurde que toutes les absurdités qu'on voudrait expliquer par ce faux principe. Aucun nombre, ni successif, ni continu, ne peut être infini; d'où il s'ensuit que les atomes ne peuvent être infinis en nombre, que la succession de leurs divers mouvements et de leurs combinaisons n'a pu être infinie, que le monde n'a pu être éternel, et qu'il faut trouver un commencement précis et fixe des combinaisons successives : il faut trouver un premier individu dans les générations de chaque espèce; il faut de même trouver la première forme qu'a eue chaque portion de matière qui fait partie de l'univers; et comme les changements successifs de cette matière n'ont pu avoir qu'un nombre borné, il ne faut admettre dans ces différentes combinaisons que celle que le hasard produit d'ordinaire, à moins qu'on ne reconnaisse une sagesse supérieure qui ait fait avec un art parfait les arrangements que le hasard n'aurait su faire.

Les philosophes épicuriens sont si faibles dans leur système, qu'ils ne peuvent venir à bout de le former qu'autant qu'on leur donne sans preuves tout ce qu'ils demandent de plus fabuleux. Ils supposent d'abord des atomes éternels; c'est supposer ce qui est en question. Où prennent-ils que les atomes ont toujours été, et sont par eux-mêmes? Etre par soi-même, c'est la suprême perfection. De quel droit supposent-ils sans preuves que les atomes ont un être parfait, éternel, immuable dans leur propre fond? Trouvent-ils cette perfection dans l'idée qu'ils ont de chaque atome en particulier? Un atome n'étant pas l'autre, et étant absolument distingué de lui, il faudrait que chacun d'eux portât en soi l'éternité et l'indépendance à l'égard de tout autre être-

Encore une fois, est-ce dans l'idée qu'ils ont de chaque atome, que ces philosophes trouvent cette perfection? Mais donnons-leur là-dessus tout ce qu'ils demanderont, et ce qu'ils ne devraient pas même oser demander. Supposons donc que les atomes sont éternels, existants par eux-mêmes, indépendants de tout autre être, et par conséquent entièrement parfaits.

Faudra-t-il supposer encore qu'ils ont par eux-mêmes le mouvement? Le supposera-t-on à plaisir pour réaliser un système plus chimérique que les contes des fées? Consultons l'idée que nous avons d'un corps. Nous le concevons parfaitement sans supposer qu'il se meuve, nous nous le représentons en repos, et l'idée n'en est pas moins claire en cet état; il n'en a pas moins ses parties, sa figure et ses dimensions. C'est en vain qu'on veut supposer que tous les corps sont sans cesse en quelque mouvement sensible ou insensible, et que si quelques portions de la matière sont dans un moindre mouvement que ses autres, du moins la masse universelle de la matière a toujours dans sa totalité le même mouvement.

Parler ainsi, c'est parler en l'air, et vouloir être cru sur tout ce qu'on s'imagine. Où prend-on que la masse de la matière a toujours dans sa totalité le même mouvement? Qui est-ce qui en a fait l'expérience? Ose-t-on appeler philosophie cette fiction téméraire qui suppose ce qu'on ne peut jamais vérifier? N'y a-t-il qu'à supposer tout ce qu'on veut pour éluder les vérités les plus simples et les plus constantes? De quel droit suppose-t-on que tous les corps se meuvent sans cesse sensiblement ou insensiblement! Quand je vois une pierre qui paraît immobile, comment me prouvera-t-on qu'il n'y a aucun atome dans cette pierre qui ne se meuve actuellement? Ne me donnera-t-on jamais pour preuves décisives que des suppositions sans vraisemblance?

Allons encore plus loin. Supposons, par un excès de complaisance, que tous les corps de la nature se meuvent actuellement; s'ensuit-il que le mouvement soit essentiel à toute portion de matière? D'ailleurs, si tous les corps ne se meuvent pas également; si les uns se meuvent plus sensiblement et plus fortement que les autres; si le même corps peut se mouvoir tantôt plus et tantôt moins; si un corps qui se meut communique son mouvement au corps voisin qui était en repos, ou dans un mouvement tellement inférieur, qu'il était insensible, il faut avouer qu'une manière d'être qui tantôt augmente et tantôt diminue dans les corps ne leur est pas essentielle.

Ce qui est essentiel à un être, est toujours le même en lui. Le mouvement qui varie dans les corps, et qui, après avoir augmenté, se ralentit jusqu'à paraître absolument anéanti; le mouvement qui se perd, qui se communique, qui passe d'un corps dans un autre comme une chose étrangère, ne peut être de l'essence des corps. Je dois donc conclure que les corps sont parfaits dans leur essence, sans qu'on leur attribue aucun mouvement: s'ils ne l'ont point par leur essence, ils ne l'ont que par accident; s'ils ne l'ont que par accident, il faut remonter à la vraie cause de cet accident.

Il faut, ou qu'ils se donnent eux-mêmes le mouvement, ou qu'ils le reçoivent de quelque autre être. Il est évident qu'ils ne se le donnent point eux-mêmes; nul être ne se peut donner ce qu'il n'a pas en soi. Nous voyons même qu'un corps qui est en repos, demeure toujours immobile, si quelque autre corps voisin ne vient l'ébranler. Il est donc vrai que nul corps ne se meut par soi-même, et n'est mû que par quelque autre corps qui lui communique son mouvement. Mais d'où vient qu'un corps en peut mouvoir un autre? D'où vient qu'une boule, qu'on fait rouler sur une table unie, ne peut en aller toucher une autre sans la remuer? Pourquoi n'aurait-il pas pu se faire que le mouvement ne se communiquât jamais d'un corps à un autre? En ce cas, une boule mue s'arrêterait près d'une autre en la rencontrant, et ne l'ébranlerait jamais.

On me répondra que les lois du mouvement entre les corps décident que l'un ébranle l'autre. Mais où sont-elles écrites, ces lois du mouvement? qui est-ce qui les a faites, et qui les rend si inviolables? Elles ne sont point l'essence des corps; car on peut concevoir les corps en repos, et on conçoit même des corps dont les uns ne communiqueraient point leur mouvement aux autres, si ces règles, dont la source est inconnue, ne les y assujettissaient. D'où vient cette police, pour ainsi dire arbitraire, pour le mouvement entre tous les corps? D'où viennent ces lois si ingénieuses, si justes, si bien assorties les unes aux autres, et dont la moindre altération renverserait tout à coup le bel ordre de l'univers?

Un corps étant entièrement distingué de l'autre, il est par le fond de sa nature absolument indépendant de lui en tout: d'où il s'ensuit qu'il ne doit rien recevoir de lui, et qu'il ne doit être susceptible d'aucune de ses impressions. Les modifications d'un corps ne sont point une raison pour modifier de même un autre corps dont l'être est absolument indépendant de l'être du premier. C'est en vain qu'on allègue que les masses les plus solides et les plus pesantes entraînent celles qui sont les moins grosses et les moins solides, et que, suivant cette règle, une grosse boule de plomb doit ébranler une grosse boule d'ivoire.

Nous ne parlons point du fait, nous en cherchons la cause. Le fait est constant, la cause en doit aussi être certaine et précise. Cherchons-la sans aucune prévention et dans un plein doute sur tout préjugé. D'où vient qu'un gros corps en entraîne un petit? La chose pourrait se faire tout aussi naturellement d'une autre façon; il pourrait tout aussi bien se faire que le corps le plus solide ne pût jamais ébranler aucun autre corps, c'est-à-dire que le mouvement fût incommunicable. Il n'y a que l'habitude qui nous

assujettisse à supposer que la nature doit agir ainsi.

De plus, nous avons vu que la matière ne peut être ni infinie ni éternelle. Il faut donc trouver un premier atome, par où le mouvement aura commencé dans un moment précis, et un premier concours des atomes qui aura formé une première combinaison. Je demande quel moteur a mû ce premier atome, et a donné ce premier branle à la machine de l'univers. Il n'est pas permis d'éluder une question si précise par un cercle sans fin. Ce cercle, dans un tout fini, doit avoir une fin certaine : il faut trouver le premier atome ébranlé, et le premier moment de cette première motion, avec le premier moteur dont la main a fait ce premier coup.

Parmi les lois du mouvement, il faut regarder comme arbitraires toutes celles dont on ne trouve pas la raison dans l'essence même des corps. Nous avons déjà vu que nul mouvement n'est essentiel à aucun corps. Donc toutes ces lois, qu'on suppose comme éternelles et immuables, sont au contraire arbitraires, accidentelles et instituées sans nécessité; car il n'y en a aucune dont on trouve la raison dans l'essence d'aucun corps.

S'il y avait quelque règle du mouvement qui fût essentielle au corps, ce serait sans doute celle qui fait que les masses moins grandes et moins solides sont mues par celles qui ont plus de grandeur et de solidité : or nous avons vu que celle-là même n'a point de raison dans l'essence des corps. Il y en a une autre qui semblerait encore être très-naturelle; c'est celle que les corps se meuvent toujours plutôt en ligne directe qu'en ligne détournée, à moins qu'ils ne soient contraints dans leur mouvement par la rencontre d'autres corps : mais cette règle même n'a aucun fondement réel dans l'essence de la matière. Le mouvement est tellement accidentel et surajouté à la nature des corps, que cette nature des corps ne nous montre point une règle primitive et immuable suivant laquelle ils doivent se mouvoir, et encore moins se mouvoir suivant certaines règles.

De même que les corps auraient pu ne se mouvoir jamais, ou ne se communiquer jamais de mouvement les uns aux autres, ils auraient pu aussi ne se mouvoir qu'en ligne circulaire; et ce mouvement aurait été aussi naturel que le mouvement en ligne directe. Qui est-ce qui a choisi entre ces deux règles également possibles? Ce que l'essence des corps ne décide point, ne peut avoir été décidé que par celui qui a donné aux corps le mouvement qu'ils n'avaient point par leur essence : d'ailleurs, ce mouvement en ligne directe pourrait être de bas en haut ou de haut en bas, du côté droit au côté gauche, ou du côté gauche au droit, ou en ligne diagonale. Qui est-ce qui a déterminé le sens dans lequel la ligne droite serait suivie?

Ne nous laissons point de suivre les épicuriens dans leurs suppositions les plus fabuleuses. Poussons la fiction jusqu'au dernier excès de complaisance. Mettons le mouvement dans l'essence des corps. Supposons à leur gré que le mouvement en ligne directe est encore de l'essence de tous les atomes. Donnons aux atomes une intelligence et une volonté, comme les poëtes en ont donné aux rochers et aux fleuves. Accordons-leur le choix du sens dans lequel ils commenceront leur ligne droite. Quel fruit retireront ces philosophes de tout ce que je leur aurai donné contre toute évidence? Il faudrait, 1° que tous les atomes se mussent de toute éternité; 2° qu'ils se mussent tous également; 3° qu'ils se mussent tous en ligne droite; 4° qu'ils le fissent par une règle immuable et essentielle.

Je veux bien encore, par grâce, supposer que ces atomes sont de figures différentes; car je laisse supposer à nos adversaires tout ce qu'ils seraient obligés de prouver et sur quoi ils n'ont pas même l'ombre d'une preuve. On ne saurait trop donner à des gens qui ne peuvent jamais rien conclure de tout ce qu'on leur donnera. Plus on leur passe d'absurdités, plus ils sont pris par leurs propres principes.

Ces atomes de tant de bizarres figures, les uns ronds, les autres crochus, les autres en triangle, etc., sont obligés par leur essence d'aller toujours tout droit, sans pouvoir jamais fléchir ni à droite ni à gauche. Ils ne peuvent donc jamais s'accrocher, ni faire ensemble aucune composition. Mettez tant qu'il vous plaira les crochets les plus aiguisés auprès d'autres crochets semblables : si chacun d'eux ne se meut jamais qu'en ligne véritablement directe, ils se mouvront éternellement tout auprès les uns des autres sur des lignes parallèles, sans pouvoir se joindre et s'accrocher. Les deux lignes droites qu'on suppose parallèles, quoique immédiatement voisines, ne se couperont jamais, quand même on les pousserait à l'infini. Ainsi, pendant toute l'éternité il ne peut résulter aucun accrochement, ni par conséquent aucune composition de ce mouvement des atomes crochus en ligne directe.

Les épicuriens ne pouvant fermer les yeux à l'évidence de cet inconvénient, qui sape le fondement de tout leur système, ont encore inventé comme une dernière ressource ce que Lucrèce nomme *clinamen*. C'est un mouvement qui décline un peu de la ligne droite, et qui donne aux atomes le moyen de se rencontrer. Ainsi ils les tournent suivant leur imagination comme il leur plaît, pour parvenir à quelque but. Mais où prennent-ils cette petite inflexion des atomes qui vient si à propos pour sauver leur système? Si la ligne droite pour le mouvement est essentielle au corps, rien ne peut les fléchir, ni par conséquent les joindre pendant toute l'éternité; le *clinamen* viole l'essence de la matière, et ces philosophes se contredisent sans pudeur. Si au contraire la ligne droite pour le mouvement

n'est pas essentielle à tous les corps, pourquoi nous allègue-t-on d'un ton si affirmatif des lois éternelles, nécessaires et immuables, pour le mouvement des atomes, sans recourir à un premier moteur? Et pourquoi élève-t-on tout un système de philosophie sur le fondement d'une fable ridicule? Sans le *clinamen* la ligne droite ne peut jamais rien faire; et le système tombe par terre; avec le *clinamen*, inventé comme les fables des poëtes, la ligne droite est violée et le système se tourne en dérision.

L'un et l'autre, c'est-à-dire la ligne droite et le *clinamen*, sont des suppositions en l'air, et de purs songes. Mais ces deux songes s'entre-détruisent; et voilà à quoi aboutit la licence effrénée que les esprits se donnent de supposer comme vérité éternelle, tout ce que leur imagination leur fournit pour autoriser une fable, pendant qu'ils refusent de reconnaître l'art avec lequel toutes les parties de l'univers ont été formées et mises en leur place.

Pour dernier prodige d'égarement, il fallait que les épicuriens osassent expliquer encore par le *clinamen*, qui est lui-même si inexplicable, ce que nous appelons l'âme de l'homme, et son libre arbitre. Ils sont donc réduits à dire que c'est dans ce mouvement où les atomes sont dans une espèce d'équilibre, entre la ligne droite et la ligne un peu courbée, que consiste la volonté humaine.

Etrange philosophie! Les atomes, s'ils ne vont qu'en ligne droite, sont inanimés, incapables de tout degré de reconnaissance et de volonté: mais les mêmes atomes, s'ils ajoutent à la ligne droite un peu de déclinaison, deviennent tout à coup animés, pensants et raisonnables; ils sont eux-mêmes des âmes intelligentes qui se connaissent, qui réfléchissent, qui délibèrent, et qui sont libres de ce qu'elles font. Quelle métamorphose plus absurde? Que dirait-on de la religion, si elle avait besoin pour être prouvée de principes aussi puérils que ceux de la philosophie qui ose la combattre sérieusement!

Mais remarquons à quel point ces philosophes s'en imposent à eux-mêmes. Qu'est-ce qu'ils peuvent trouver dans le *clinamen*, qui explique avec quelque couleur la liberté de l'homme? Cette liberté n'est point imaginaire, et il faudrait douter de tout ce qui nous est le plus intime et le plus certain, pour douter de notre libre arbitre. Je sens que je suis libre de demeurer assis, quand je me lève pour marcher; je le sens avec une si pleine certitude, qu'il n'est pas en mon pouvoir d'en douter jamais sérieusement, et que je me démentirais moi-même si j'osais dire le contraire.

Peut-on pousser plus loin l'évidence de la preuve de la religion? il faut douter de notre liberté même, pour pouvoir douter de la Divinité: d'où je conclus qu'on ne saurait douter de la Divinité sérieusement; car personne ne peut entrer en un doute sérieux sur sa propre liberté. Si au contraire on avoue de bonne foi que les hommes sont véritablement libres, rien n'est plus facile que de montrer que la liberté de la volonté ne peut consister en aucune combinaison des atomes.

S'il n'y a aucun premier moteur qui ait donné à la matière des lois arbitraires pour son mouvement, il faut que le mouvement soit essentiel au corps, et que toutes les lois du mouvement soient aussi nécessaires que les essences des natures le sont. Tous les mouvements des corps doivent donc, suivant ce système, se faire par des lois constantes, nécessaires et immuables. La ligne droite doit donc être essentielle à tous les atomes qui ne sont pas détournés par d'autres atomes. La ligne droite doit être essentielle, ou de bas en haut, ou de haut en bas, ou de droite à gauche, ou de gauche à droite, ou de quelque sens de diagonale qui soit précis et immuable. D'ailleurs il est évident que nul atome ne peut être détourné par un autre; car cet autre atome porte aussi dans son essence la même détermination invincible et éternelle à suivre la ligne directe dans le même sens.

D'où il s'ensuit que tous les atomes d'abord posés sur différentes lignes doivent parcourir à l'infini ces mêmes lignes parallèles, sans s'approcher jamais, et que ceux qui sont dans la même ligne doivent se suivre les uns les autres à l'infini sans pouvoir s'attraper. Le *clinamen*, comme nous l'avons déjà dit, est manifestement impossible; mais supposant, contre la vérité évidente, qu'il soit possible, il faudrait alors dire que le *clinamen* n'est pas moins nécessaire, immuable et essentiel aux atomes, que la ligne droite.

Dira-t-on qu'une loi essentielle et immuable du mouvement local des atomes explique la véritable liberté de l'homme? Ne voit-on pas que le *clinamen* ne peut pas mieux l'expliquer que la ligne directe même? Le *clinamen*, s'il était vrai, serait aussi nécessaire que la ligne perpendiculaire par laquelle une pierre tombe du haut d'une tour dans la rue. Cette pierre est-elle libre dans sa chute? la volonté de l'homme, selon le principe du *clinamen*, ne l'est pas davantage. Est-ce ainsi que l'homme ose démentir son propre cœur sur son libre arbitre, de peur de reconnaître son Dieu? D'un côté, dire que la liberté de l'homme est imaginaire, c'est étouffer la voix et le sentiment de toute la nature, c'est se démentir sans pudeur; c'est nier ce qu'on porte de plus certain au fond de soi-même; c'est vouloir réduire un homme à croire qu'il ne peut jamais choisir entre les deux partis sur lesquels il délibère de bonne foi en toute occasion. Rien n'est plus glorieux à la religion que de voir qu'il faille tomber dans des excès si monstrueux, dès qu'on veut révoquer en doute ce qu'elle enseigne. D'un autre côté, avouer que l'homme est véritablement libre, c'est reconnaître en lui un principe qui ne peut jamais être expliqué sérieusement par les combinaisons d'a-

tomes, et par les lois du mouvement local, qu'on doit supposer toutes également nécessaires et essentielles à la matière dès qu'on nie le premier moteur. Il faut donc sortir de toute l'enceinte de la matière et chercher loin des atomes combinés quelque principe incorporel, pour expliquer le libre arbitre, dès qu'on l'admet de bonne foi.

« Tout ce qui est matière et atome ne se meut que par des lois nécessaires, immuables et invincibles. La liberté ne peut donc se trouver, ni dans les corps, ni dans aucun mouvement local; Il faut donc la chercher dans quelque être incorporel. Cet être incorporel qui doit se trouver en moi uni à mon corps, quelle main l'a attaché et assujetti aux organes de cette machine corporelle? Où est l'ouvrier qui lie des natures si différentes? Ne faut-il pas une puissance supérieure aux corps et aux esprits, pour les tenir dans cette union avec un empire si absolu?

Deux atomes crochus, dit un épicurien, s'accrochent ensemble. Tout cela est faux selon son système; car j'ai prouvé que ces deux atomes crochus ne s'accrochent jamais, faute de se rencontrer. Mais enfin, après avoir supposé que deux atomes crochus s'unissent en s'accrochant, il faudra que l'épicurien avoue que l'être pensant qui est libre dans ses opérations, et qui par conséquent n'est point un amas d'atomes toujours mus par des lois nécessaires, est incorporel, et qu'il n'a pu s'accrocher par sa figure au corps qu'il anime. Ainsi l'épicurien, de quelque côté qu'il se tourne, renverse de ses propres mains son système. Mais gardons-nous bien de vouloir confondre les hommes qui se trompent, puisque nous sommes hommes comme eux, et aussi capables de nous tromper! plaignons-les: ne songeons qu'à les éclairer avec patience, qu'à les édifier, qu'à prier pour eux, et qu'à conclure en faveur d'une vérité évidente.

Conclusion générale.

Tout porte donc la marque divine dans l'univers; les cieux, la terre, les plantes, les animaux et les hommes plus que tout le reste. Tout nous montre un dessein suivi, un enchaînement des causes subalternes conduites avec ordre par une cause supérieure.

Il n'est point question de critiquer ce grand ouvrage. Les défauts qu'on y trouve viennent de la volonté libre et déréglée de l'homme, qui les produit par son déréglement; ou de celle de Dieu toujours sainte et toujours juste, qui veut tantôt punir les hommes infidèles, et tantôt exercer par les méchants les bons qu'il veut perfectionner. Souvent même ce qui paraît défaut à notre esprit borné, dans un endroit séparé de l'ouvrage, est un ornement par rapport au dessein général, que nous ne sommes pas capables de regarder avec des vues assez étendues et assez simples pour connaître la perfection du tout. N'arrive-t-il pas tous les jours qu'on blâme témérairement certains morceaux des ouvrages des hommes, faute d'avoir assez pénétré toute l'étendue de leurs desseins? C'est ce qu'on éprouve tous les jours pour les ouvrages des peintres et des architectes.

Si des caractères d'écriture étaient d'une grandeur immense, chaque caractère regardé de près occuperait toute la vue d'un homme; il ne pourrait en apercevoir qu'un seul à la fois, et il ne pourrait lire, c'est-à-dire assembler les lettres, et découvrir le sens de tous ces caractères rassemblés. Il en est de même des grands traits que la Providence forme dans la conduite du monde entier pendant la longue suite des siècles. Il n'y a que le tout qui soit intelligible, et le tout est trop vaste pour être vu de près. Chaque événement est comme un caractère particulier qui est trop grand pour la petitesse de nos organes, et qui ne signifie rien, s'il est séparé des autres. Quand nous verrons en Dieu, à la fin des siècles, dans son vrai point de vue, le total des événements du genre humain depuis le premier jusqu'au dernier jour de l'univers, et leurs proportions par rapport aux desseins de Dieu, nous nous écrierons: Seigneur, il n'y a que vous de juste et de sage.

On ne juge des ouvrages des hommes qu'en examinant le total: chaque partie ne doit point avoir toute perfection, mais seulement celle qui lui convient dans l'ordre et dans la proportion des différentes parties qui composent le tout. Dans un corps humain, il ne faut pas que tous les membres soient des yeux, il faut aussi des pieds et des mains. Dans l'univers, il faut un soleil pour le jour; mais il faut aussi une lune pour la nuit (144). C'est ainsi qu'il faut juger de chaque partie par rapport au tout: toute autre vue est courte et trompeuse. Mais qu'est-ce que les faibles desseins des hommes, si on les compare avec celui de la création et du gouvernement de l'univers? Autant le ciel est élevé au-dessus de la terre, autant, dit Dieu dans les Ecritures, mes voies et mes pensées sont-elles élevées au-dessus des vôtres. Que l'homme admire donc ce qu'il entend, et qu'il se taise sur ce qu'il n'entend pas.

Mais, après tout, les vrais défauts mêmes de cet ouvrage ne sont que des imperfections que Dieu y a laissées pour nous avertir qu'il l'avait tiré du néant. Il n'y a rien dans l'univers qui ne porte et qui ne doive porter également ces deux caractères si opposés: d'un côté, le sceau de l'ouvrier sur son ouvrage; de l'autre côté, la marque du néant d'où il est tiré, et où il peut retomber à toute heure. C'est un mélange incompréhensible de bassesse et de grandeur,

(144) Nec tibi occurrit perfecta universitas nisi ubi majora sic præsto sunt, ut minora non desint. (S. Aug., *De lib. arb.*)

de fragilité dans la matière, et d'art dans la façon. La main de Dieu éclate partout, jusque dans un ver de terre. Le néant se fait sentir partout, jusque dans les plus vastes et les plus sublimes génies.

Tout ce qui n'est point Dieu ne peut avoir qu'une perfection bornée ; et ce qui n'a qu'une perfection bornée demeure toujours imparfait, par l'endroit où la borne se fait sentir, et avertit que l'on y pourrait encore beaucoup ajouter. La créature serait le créateur même, s'il ne lui manquait rien ; car elle aurait la plénitude de la perfection, qui est la divinité même : dès qu'elle ne peut être infinie, il faut qu'elle soit bornée en perfection, c'est-à-dire imparfaite par quelque côté. Elle peut avoir plus ou moins d'imperfection ; mais enfin il faut toujours qu'elle soit imparfaite. Il faut qu'on puisse toujours marquer l'endroit précis où elle manque, et que la critique puisse dire : Voilà ce qu'elle pouvait encore avoir, et ce qu'elle n'a pas.

Concluons-nous qu'un ouvrage de peinture est fait par le hasard, quand on y remarque des ombres, ou même quelque négligence de pinceau ? Le peintre, dit-on, aurait pu finir davantage ces carnations, ces draperies, ces lointains. Il est vrai que ce tableau n'est point parfait selon les règles. Mais quelle folie serait-ce de dire : Ce tableau n'est point absolument parfait ; donc ce n'est qu'un amas de couleurs formé par le hasard, et la main d'aucun peintre n'y a travaillé ! Ce qu'on rougirait de dire d'un tableau mal fait et presque sans art, on n'a pas de honte de le dire de l'univers, où éclatent une foule de merveilles incompréhensibles avec tant d'ordre et de proportion.

Qu'on étudie le monde tant qu'on voudra ; qu'on descende au dernier détail ; qu'on fasse l'anatomie du plus vil animal ; qu'on regarde de près le moindre grain de blé semé dans la terre, et la manière dont ce germe se multiplie ; qu'on observe attentivement les précautions avec lesquelles un bouton de rose s'épanouit au soleil, et se referme vers la nuit, on y trouvera plus de dessein, de conduite et d'industrie que dans tous les ouvrages de l'art. Ce que l'on appelle même l'art des hommes n'est qu'une faible imitation du grand art qu'on nomme les lois de la nature, et que les impies n'ont pas eu honte d'appeler le hasard aveugle.

« Faut-il donc s'étonner si les peintres ont animé tout l'univers, s'ils ont donné des ailes aux vents, et des flèches au soleil ; s'ils ont peint les fleuves qui se hâtent tant de se précipiter dans la mer, et les arbres qui montent vers le ciel, pour vaincre les rayons du soleil par l'épaisseur de leurs ombrages ? Ces figures ont passé même dans le langage vulgaire : tant il est naturel aux hommes de sentir l'art dont toute la nature est pleine. La poésie n'a fait qu'attribuer aux créatures imaginées le dessein du Créateur, qui fait tout en elles. Du langage figuré des poëtes, ces idées ont passé dans la théologie des païens, dont les théologiens furent les poëtes. Ils ont supposé un art, une puissance, une sagesse, qu'ils ont nommé *numen*, dans les créatures même les plus privées d'intelligence : chez eux les fleuves ont été des dieux, et les fontaines des naïades : les bois, les montagnes ont eu leurs divinités particulières : les fleurs ont eu Flore, et les fruits Pomone. Plus on contemple sans prévention toute la nature, plus on y découvre partout un fonds inépuisable de sagesse, et qui est comme l'âme de l'univers.

Que s'ensuit-il de là ? La conclusion vient d'elle-même. S'il faut tant de sagesse et de pénétration, dit Minutius Félix, même pour remarquer l'ordre et le dessein merveilleux de la structure du monde, combien à plus forte raison en a-t-il fallu pour le former ! Si on admire tant les philosophes parce qu'ils découvrent une petite partie des secrets de cette sagesse qui a tout fait, il faut être bien aveugle pour ne pas l'admirer elle-même.

Voilà le grand objet du monde entier, où Dieu, comme dans un miroir, se présente au genre humain. Mais les uns (je parle des philosophes) se sont évanouis dans leurs pensées ; tout s'est tourné pour eux en vanité. A force de raisonner subtilement, plusieurs d'entre eux ont perdu même une vérité qu'on trouve naturellement et simplement en soi, sans avoir besoin de philosophie.

Les autres, enivrés par leurs passions, vivent toujours distraits. Pour apercevoir Dieu dans ses ouvrages, il faut au moins y être attentif. Les passions aveuglent à un tel point, non-seulement les peuples sauvages, mais encore les nations qui semblent les mieux policées, qu'elles ne voient pas la lumière même qui les éclaire. A cet égard, les Egyptiens, les Grecs et les Romains n'ont pas été moins aveuglés et moins abrutis que les sauvages les plus grossiers ; ils se sont ensevelis comme eux dans les choses sensibles, sans remonter plus haut, et ils n'ont cultivé leur esprit que pour se flatter par de plus douces sensations, sans vouloir remarquer de quelle source elles venaient.

Ainsi vivent les hommes sur la terre : ne leur dites rien ; ils ne pensent à rien, excepté à ce qui flatte leurs passions grossières ou leur vanité : leurs âmes s'appesantissent tellement, qu'ils ne peuvent plus s'élever à aucun objet incorporel : tout ce qui n'est point palpable et qui ne peut être ni vu, ni goûté, ni entendu, ni senti, ni compté, leur semble chimérique. Cette faiblesse de l'âme, se tournant en incrédulité, leur paraît une force, et leur vanité s'applaudit de résister à ce qui frappe naturellement le reste des hommes. C'est comme si un monstre se glorifiait de n'être pas formé selon les règles de la nature, ou comme si un aveugle-né triomphait de ce qu'il serait incrédule pour la lumière et pour les couleurs que le reste des hommes aperçoit.

PRIÈRE A DIEU.

O mon Dieu ! si tant d'hommes ne vous

découvrent point dans ce beau spectacle que vous leur donnez de la nature entière, ce n'est pas que vous soyez loin de chacun de nous. Chacun de nous vous touche comme avec la main; mais les sens et les passions qu'ils excitent, emportent toute l'application de l'esprit. Ainsi, Seigneur, votre lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres sont si épaisses, qu'elles ne la comprennent pas : vous vous montrez partout, et partout les hommes distraits négligent de vous apercevoir. Toute la nature parle de vous, et retentit de votre saint nom ; mais elle parle à des sourds, dont la surdité vient de ce qu'ils s'étourdissent toujours eux-mêmes. Vous êtes auprès d'eux et au dedans d'eux ; mais ils sont fugitifs et errants d'eux-mêmes. Ils vous trouveraient, ô douce lumière, ô éternelle beauté toujours ancienne et toujours nouvelle, ô fontaine des chastes délices, ô vie pure et bienheureuse de tous ceux qui vivent véritablement, s'ils vous cherchaient au dedans d'eux-mêmes ; mais les impies ne vous perdent qu'en se perdant. Hélas ! vos dons qui leur montrent la main d'où ils viennent, les amusent jusqu'à les empêcher de la voir : ils vivent de vous, et ils vivent sans penser à vous, ou plutôt ils meurent auprès de la vie, faute de s'en nourrir ; car, quelle mort n'est-ce point de vous ignorer ! ils s'endorment dans votre sein tendre et paternel : et pleins de songes trompeurs qui les agitent pendant leur sommeil, ils ne sentent pas la main puissante qui les porte. Si vous étiez un corps stérile, impuissant et inanimé, tel qu'une fleur qui se flétrit, une rivière qui coule, une maison qui va tomber en ruine, un tableau qui n'est qu'un amas de couleurs pour frapper l'imagination, ou un métal inutile qui n'a qu'un peu d'éclat, ils vous apercevraient, et vous attribueraient follement la puissance de leur donner quelque plaisir, quoique en effet le plaisir ne puisse venir des choses inanimées qui ne l'ont pas, et que vous en soyez l'unique source. Si vous n'étiez donc qu'un être grossier, fragile et inanimé, qu'une masse sans vertu, qu'une ombre de l'être, votre nature vaine occuperait leur vanité, vous seriez un objet proportionné à leurs pensées basses et brutales ; mais parce que vous êtes au dedans d'eux-mêmes, où ils ne rentrent jamais, vous leur êtes un Dieu caché ; car ce fond infâme d'eux-mêmes est le lieu le plus éloigné de leur vue, dans l'égarement où ils sont. L'ordre et la beauté que vous répandez sur la face de vos créatures sont comme un voile qui vous dérobe à leurs yeux malades. Quoi donc ! la lumière qui devrait les éclairer les aveugle ! et les rayons du soleil même empêchent qu'ils ne l'aperçoivent ! Enfin, parce que vous êtes une vérité trop haute et trop pure pour passer par les sens grossiers, les hommes, rendus semblables aux bêtes, ne peuvent vous concevoir ; comme si l'homme ne connaissait pas tous les jours la sagesse et la vertu, dont aucun de ses sens néanmoins ne peut lui rendre témoignage ; car elles n'ont ni son, ni couleur, ni odeur, ni goût, ni figure, ni aucune qualité sensible. Pourquoi donc, ô mon Dieu ! douter plutôt de vous que de ces autres choses très-réelles et très manifestes dont on suppose la vérité certaine dans toutes les affaires sérieuses de la vie, et lesquelles, aussi bien que vous, échappent à nos faibles sens ? O misère, ô nuit affreuse qui enveloppe les enfants d'Adam ! ô monstrueuse stupidité ! ô renversement de tout l'homme ! l'homme n'a des yeux que pour voir des ombres, et la vérité lui paraît un fantôme : ce qui n'est rien est tout pour lui ; ce qui est tout ne lui semble rien. Que vois-je dans toute la nature ? Dieu, Dieu partout, et encore Dieu seul. Quand je pense, Seigneur, que tout l'être est en vous, vous épuisez et vous engloutissez, ô abîme de vérité, toute ma pensée. Qui ne vous voit point, n'a rien vu ; qui ne vous goûte point, n'a jamais rien senti. Levez-vous, Seigneur, levez-vous ; qu'à votre face vos ennemis se fondent comme la cire et s'évanouissent comme la fumée. Malheur à l'âme impie qui, loin de vous, est sans Dieu, sans espérance, sans éternelle consolation ! Déjà heureuse celle qui vous cherche, qui soupire après vous, qui a soif de vous ; mais pleinement heureuse celle sur qui rejaillit la lumière de votre face, dont votre main a essuyé les larmes et dont votre amour a déjà comblé les désirs ! Quand sera-ce, Seigneur ? O beau jour sans nuage et sans fin, dont vous serez vous-même le soleil, et où vous coulerez à travers mon cœur comme un torrent de volupté ! A cette douce espérance, mes os tressaillent et s'écrient : Qui est semblable à vous ? Mon cœur se fond, et ma chair tombe en défaillance, ô Dieu de mon cœur et mon éternelle portion (145) » !

La formation de l'univers et l'harmonie du monde ne peuvent être attribuées au hasard, mais sont l'œuvre d'un Etre tout-puissant et souverainement intelligent. Nouvelle démonstration mathématique.

Aucune discussion religieuse n'est possible, si l'on n'admet avant tout l'existence de Dieu. Si Dieu n'existe pas, en effet, il n'existe pas de religion ; et dès lors, tout ce que l'on peut dire sur ce sujet n'est qu'une suite de puérilités et de non-sens. Craignant que ceux qui ne croient à rien, ne comptent aussi l'existence de Dieu parmi les inventions de l'homme, nous devons établir cette première vérité. Il devient malheureusement nécessaire aujourd'hui de tout démontrer, jusqu'à ces grandes vérités, dont la certitude et l'évidence devraient les tenir éloignées du terrain de la discussion ; tout étant nié, il faut des preuves à tout.

Ceux qui nient l'existence de Dieu, ne peuvent certes appuyer une semblable opinion sur une autorité étrangère ; le genre humain se déclare contre eux. Ils devraient par là même avoir découvert de bien puis-

(145) *Voy.* FENELON, *Traité de l'existence de Dieu.*

santes raisons, puisqu'ils se croient en droit de s'isoler du reste des hommes, en niant ce que tous ont admis. Quelles sont ces raisons? La négation absolue d une raison quelconque, le chaos de toutes les idées, l'anéantissement de l'intelligence. Si, pour se convaincre de l'existence de Dieu, il était nécessaire de pénétrer les secrets de la nature, de s'enfoncer dans les profondeurs du calcul, de posséder à fond l'histoire et la philosophie, on comprendrait que la paresse de l'esprit ou l'impossibilité de cet examen fissent naître une semblable extravagance; mais quand il suffit de lever les yeux au ciel pour reconnaître l'existence du Créateur; quand la terre dans ses richesses et sa beauté nous présente à chaque pas les traces éclatantes de celui qu'on a nommé le suprême géomètre, professer l'athéisme, se croire athée, c'est l'abus le plus lamentable de toutes les facultés intellectuelles et morales; disons mieux, c'est s'efforcer de les éteindre toutes, en refusant d'en faire usage, en les empêchant de voir partout Celui en qui nous avons *l'être, le mouvement et la vie.*

Et cependant nous ne nous contenterons pas d'affirmer la certitude, l'évidence de cette vérité, nous essayerons d'en donner une démonstration véritable. Autant qu'il sera en notre pouvoir, nous mettrons cette démonstration à la portée de toutes les intelligences, sans nous écarter jamais des règles de la dialectique; et si parfois nous touchons des arguments que tout le monde ne puisse comprendre, on se souviendra que les athées ont fouillé dans tous les sens imaginables et la terre et le ciel, pour en tirer une preuve contre l'existence du Créateur.

Si Dieu n'existe pas, l'univers et tout ce qu'il renferme ont été faits par le hasard, c'est-à-dire sans dessein, sans plan, sans intelligence. Tout est soumis à une aveugle fatalité, qui n'est rien, qui ne signifie rien. On ne peut rendre raison d'aucune chose; et quand il nous semblera voir sur quelque point du monde deux êtres, deux phénomènes qui s'enchaînent admirablement, qui laissent voir entre eux des relations profondes, qui marchent avec un harmonieux ensemble vers le même but, il faudra dire que cela est l'effet du hasard, qu'il n'existe aucun ordre, aucune direction vers une même fin, que cela est ainsi, parce que cela est ainsi. Le monde existe-t-il? Sans nul doute. Mais comment et pourquoi? Pas de réponse. Les astres parcourent leur orbite avec une étonnante régularité; l'observation et le calcul démontrent que leurs mouvements sont soumis à des lois constantes dont ils ne se sont jamais écartés. Qui leur a tracé cette marche? Qui leur a prescrit ces lois? Personne; la nature elle-même. Qu'est-ce que la nature? L'ensemble de tous les êtres. Ce sont alors les astres eux-mêmes qui se sont donné des lois; ils étaient par conséquent doués d'intelligence? Non. Mais puisqu'ils étaient dénués d'intelligence, comment est-il possible qu'ils aient trouvé des lois aussi admirables et qu'ils se soient mis dans un accord aussi parfait?

Pour arriver à cette profonde harmonie que nous admirons, l'univers aurait dû d'abord sortir du néant et passer ensuite par des combinaisons sans nombre, comme par autant d'essais de son ordre présent. Comme il n'y a pas de raisons pour que certains atomes se soient unis entre eux plutôt qu'à d'autres, qu'ils se soient placés de manière à produire telle ou telle configuration, qu'ils se soient partagés et qu'ils aient formé des corps séparés par telle ou telle distance, si nous nous transportons aux époques qui ont précédé le monde actuel, notre esprit devra se représenter une confusion épouvantable, au sein de laquelle la masse entière des éléments corporels s'agitait à travers la ténébreuse immensité de l'espace, les atomes tourbillonnant au hasard, sans autre ordre que l'absence de tout ordre, sans autre loi que l'absence de toute loi. Qu'en dehors de l'action d'une intelligence suprême, ait pu se former de la sorte ce monde que nous habitons, c'est une chose tellement absurde qu'on en découvre au premier abord la monstrueuse impossibilité, sans avoir recours aux lumières de la raison, mais par l'inspiration immédiate du sens commun. Si bien qu'en supposant même l'existence de la matière sans l'intervention du Créateur, c'est-à-dire en accordant gratuitement aux athées un point d'appui pour y asseoir leur système, il ne leur sera jamais possible d'en élever le ruineux édifice.

Le hasard n'est rien, il est par lui-même aussi incapable d'ordonner qu'il est impuissant à créer. Enlevez donc aux athées ce premier obstacle qui est la création; laissez-les supposer que la matière existe, qu'elle est éternelle et nécessaire, quoique bien réellement et bien évidemment elle soit accidentelle et finie, et que par là même elle ait dû être créée; ne leur opposez, pour le moment, que l'impossibilité d'ordonner quoi que ce soit sans intelligence; et vous verrez que, malgré cette immense concession, ils ne pourront avancer d'un pas.

On est généralement convaincu que ce mot *hasard*, appliqué à la formation de l'univers, n'a de signification d'aucune sorte; et nous croyons que cette vérité peut être portée à un tel degré d'évidence, que l'absurdité du système qui prétend que le monde a été ordonné par hasard, ne devra plus exciter dans les esprits doués de quelque droiture, que l'indignation et le mépris. Pour le démontrer, nous nous appuierons sur les sciences mathématiques, en prenant soin de les accommoder à l'intelligence de tous les lecteurs. Prenons pour exemple un système planétaire composé d'un petit nombre de corps; et voyons comment eussent pu, par le seul effet du hasard, combiner leurs mouvements réciproques, les douze corps que les astronomes appellent planètes; le Soleil, Mercure, Vénus, Mars, Jupiter, Saturne, la Terre, Uranus, Cérès, Pallas, Junon et Vesta. On comprend d'avance que ce n'est pas une

petite tâche que celle que nous laissons à l'athée en lui proposant d'harmoniser le monde au moyen de combinaisons fortuites, quoique nous lui donnions déjà, non-seulement la matière en désordre, mais encore des corps formés, et des corps tels que le Soleil, la Terre, Jupiter et les autres, dont la formation lui donnerait bien quelque peine, s'il n'avait d'autre auxiliaire que le hasard. Mais les concessions mêmes que nous faisons doivent revenir à la gloire de la vérité; si nous montrons en effet avec une entière évidence l'absurdité des combinaisons fortuites, quand on les considère dans une chose facile, la force de la démonstration croîtra dans le même rapport que la difficulté des choses auxquelles ces combinaisons seront appliquées.

Supposons en premier lieu que, pour rencontrer la seule combinaison d'où résulterait l'harmonie du monde, il ne soit pas nécessaire de considérer les corps dans l'espace, ni même sur un plan, qu'il suffit pour cela de les placer dans un certain ordre sur une même ligne droite; de telle sorte que l'ordonnateur les recevant tout formés, n'aurait qu'à trouver l'ordre selon lequel ils doivent être placés. Et pour parler plus clairement, exprimons les douze corps par les douze lettres suivantes : A, B, C, D, E, F, G, H, I, J, K, L; et supposons que toute l'habileté de l'ordonnateur dût se borner à découvrir la place respective de ces lettres, toujours placées comme on l'a dit, sur une ligne droite.

De même que la ligne commence par A, B, C, D, il est évident qu'elle pourrait commencer par A, C, B, D, par A, C, D, B, par A, B, D, C, par B, A, C, D, par C, A, B, D, et ainsi de suite; il est également évident que la même chose arrivera par rapport à l'arrangement de la totalité des lettres. Or, nous ne laisserons pas le lecteur avec l'idée confuse de la difficulté qu'il y aurait à ce qu'elles se trouvassent à leur véritable rang; nous voulons mettre sous ses yeux les nombres des mutations possibles, beaucoup plus grand, à coup sûr, qu'on ne se l'imagine. L'importance de la vérité que nous voulons démontrer nous autorise, croyons-nous, à invoquer le secours des sciences mathématiques. Les athées ne font faute de chercher un point d'appui dans toutes les sciences; il n'est pas juste que les défenseurs de l'existence de Dieu soient de pire condition.

Si nous avons deux lettres, A, B, à changer de place, il est évident que nous pourrons les placer de deux manières : A, B, et B, A. Le nombre des mutations égale 2. Si nous avons trois lettres, A, B, C, nous pouvons placer l'A au commencement, au milieu, et à la fin. Placée au commencement, cette lettre nous donne les deux combinaisons suivantes :

A, B, C,
A, C, B.

En la plaçant au milieu et le B au commencement, nous aurons :

B, A, C.

Et en plaçant la lettre C la première,

C, A, B.

En rejetant l'A à la fin et plaçant le B au commencement, il viendra :

B, C, A.

Plaçant ensuite la lettre C la première,

C, B, A.

D'où nous inférons que les combinaisons possibles seront :

A, B, C,
A, C, B,
B, A, C,
C, A, B,
B, C, A,
C, B, A.

Deux lettres nous donnaient deux combinaisons, trois nous en donnent six, c'est-à-dire que comme nous avions d'abord 2, ou bien 2×1, nous avons maintenant 6, ou ce qui revient au même, $3 \times 2 \times 1$.

Si l'on nous donne quatre lettres à changer de place : A, B, C, D, il est clair qu'en laissant l'A au commencement, nous pouvons disposer de six différentes manières les lettres suivantes, B, C, D, d'après ce qui vient d'être dit dans le cas précédent. Si nous plaçons ensuite le B au commencement, les trois autres lettres A, C, D pourront être également disposées de six manières, dont aucune ne se confondra avec les trois premières. De même en plaçant successivement le C et le D au commencement, nous aurons six combinaisons nouvelles; en tout, 24 combinaisons, ou bien 4×6, ou bien encore, $4 \times 3 \times 2 \times 1$.

En poursuivant le même raisonnement, il est facile de voir que cinq lettres A, B, C, D, E, dont chacune occupera successivement le premier rang, nous donneront chaque fois 24 combinaisons différentes, en tout 5 fois 24, ou bien $5 \times 4 \times 3 \times 2 \times 1$.

Observant donc la loi que suivent ces facteurs et exprimant par M le nombre des lettres, celui des mutations sera exprimé par $(m\text{-}1)\ (m\text{-}2)\ (m\text{-}3)\ (m\text{-}4)\ldots\ldots 3 \times 2 \times 1$; ou bien en d'autres termes, si le nombre des lettres est par exemple 100, le nombre des mutations égalera le produit de la multiplication suivante : $100 \times 99 \times 98 \times 97 \times 96 \times 95 \times \ldots\ldots 3 \times 2 \times 1$.

Faisant maintenant l'application de cette théorie au cas qui nous occupe, il en résulte que le nombre des arrangements dont les planètes seraient susceptibles, en les plaçant seulement en ligne droite, seraient représentés par la multiplication suivante : $12 \times 11 \times 10 \times 9 \times 8 \times 7 \times 6 \times 5 \times 4 \times 3 \times 2 \times 1$; ce qui donne, en exécutant l'opération : 479001600.

Celui donc qui voudrait rencontrer dans ce nombre une combinaison déterminée, se trouverait justement dans le cas d'un homme, qui aurait à retirer une boule déterminée, d'une urne où il s'en trouverait 479001600. Ceux qui jouent à la loterie, savent par expérience s'il est facile de rencontrer juste, quoique le nombre des billets ne dépasse

guère 25 ou 30 mille et qu'il y ait toujours quelques centaines de lots. Qu'en serait-il dès lors, si le nombre des billets, pour un seul lot, s'élevait à 479001600 ?

Pour faire mieux sentir l'impossibilité de rencontrer le nombre désiré ou bien la combinaison voulue, nous emprunterons quelques lumières à la théorie des probabilités. Quand on veut calculer le degré de probabilité que présente un événement fortuit, il faut d'abord faire attention à la totalité des événements possibles, il faut ensuite tenir compte des chances favorables et des chances contraires; et de la comparaison des unes avec les autres, se déduit la conjecture que l'on veut former. Ainsi, en supposant dans une urne cent boules, cinquante blanches et cinquante noires, la probabilité serait égale pour les unes et pour les autres; et cette égalité de chances dépend de l'égalité même des nombres. S'il s'agissait donc d'en appeler au sort, on devrait également pencher pour les deux parties. Mais si des 100 boules 75 sont noires et 25 blanches, la probabilité de tirer une boule blanche diminue d'autant : la chance des noires par rapport aux blanches étant comme 75 à 25. Il suit de là que si nous prenons une fraction dont le dénominateur soit le nombre qui représente la totalité des cas, et le numérateur, le nombre des cas favorables, cette fraction exprimera exactement la probabilité cherchée; ainsi dans les deux exemples précédents, nous aurions d'abord $\frac{50}{100}$ pour les blanches aussi bien que pour les noires; et nous aurions ensuite $\frac{75}{100}$ pour les noires et $\frac{25}{100}$ pour les blanches.

Faisant maintenant l'application de cette théorie à l'objet principal de notre discussion, il en résulte que la probabilité de rencontrer la combinaison véritable, sera représentée par cette fraction $\frac{1}{479001600}$; quantité si petite qu'on ne saurait y reposer une conjecture raisonnable; de telle sorte que celui qui soutiendrait que la combinaison voulue n'aurait pas lieu, aurait en sa faveur 479001600 fois plus de probabilité que celui qui soutiendrait le contraire. Il serait donc à présumer que si l'on en venait à l'épreuve, on serait pendant un nombre infini de siècles avant d'obtenir le résultat demandé.

Jusqu'ici nous avons supposé les corps placés sur une ligne droite, sans aucune espèce de relation ni avec l'espace ni même avec un plan, ce qui simplifiait étonnamment le problème ; mais comme il est évident que les corps ne sont pas dans une position semblable, à quelle nouvelle complication ne donneraient pas lieu les autres conditions nécessairement renfermées dans l'énoncé de la question. Pour avancer graduellement, nous supposerons d'abord que les douze corps se trouvent encore sur une ligne droite, mais de manière à ce que cette ligne, sur laquelle ils sont arrangés, occupe une position déterminée sur un plan. Dans ce cas, la difficulté de rencontrer par hasard la combinaison véritable s'accroît à un tel point que l'imagination ne saurait y atteindre. Prouvons cela. Si nous supposons que les corps sont situés sur un plan elliptique, et que l'une des extrémités de la droite sur laquelle ils sont placés se confonde avec le centre de l'ellipse, il est évident qu'en prenant cette droite comme rayon, on pourra la faire tourner de manière à pouvoir décrire un arc de cercle, et que, dans ce mouvement, elle prendra une infinité de positions différentes, mesurées par l'angle que formera la droite avec un diamètre quelconque de l'ellipse.

Comme il est évident en outre que nous pourrons prendre pour centre de mouvement un point quelconque du grand ou du petit diamètre, ou même un point quelconque dans le nombre infini de points qui se trouvent sur la surface déterminée par la courbe, il en résulte que pour rencontrer une combinaison voulue, il faudra parcourir un nombre de positions dont la grandeur effraye la pensée. Et la probabilité auparavant exprimée par une fraction aussi petite que $\frac{1}{479001600}$, devrait l'être maintenant par une fraction infiniment plus petite. Et la raison en est claire : il n'y a jamais qu'un cas favorable, à savoir une position déterminée, et dès lors le numérateur de la fraction serait toujours le même; or comme la totalité des cas possibles serait d'autant plus grande qu'il y aurait plus de positions possibles de la ligne sur le plan, il en résulte que nous aurions à multiplier le dénominateur par une série de nombres infiniment grands, ce qui donnerait une fraction infiniment petite, ou bien une quantité égale à zéro.

Il y a plus : nous supposons encore ici que les corps sont placés sur une même ligne droite; or, il n'en est pas ainsi. Il faudrait dès lors, aux difficultés énoncées, ajouter celle de trouver un polygone que l'on formerait, en joignant les points où les corps seraient supposés placés les uns par rapport aux autres. Ajoutez encore à cela que les corps ne sont pas sur un même plan, mais dans l'espace; ici l'imagination se trouble et s'abîme dans l'impossibilité de jamais calculer la petitesse infinie de la chance laissée à la combinaison voulue. En effet, à la difficulté qui résulte de la ligne et du plan, viennent se joindre, dans ce dernier cas, les positions infiniment nombreuses que le plan et la ligne peuvent occuper dans l'espace. Pour nous en faire une idée, représentons-nous que le plan tourne autour d'une droite, il est évident que le nombre des positions qu'il peut prendre est infini, puisqu'il existe un nombre infini d'angles que ce plan peut former avec un autre plan immobile. Considérons en outre que la droite qui sert d'axe de rotation peut occuper elle-même un nombre de positions infinies, et il en résultera une série de nouveaux facteurs par lesquels il faudra multiplier le dénominateur d'une fraction déjà infiniment petite.

Voilà donc réduite à un calcul rigoureux, une vérité que le sens commun enseigne à tous les hommes; et voilà aussi la raison qui fait que, lorsqu'on pose de tels effets du hasard comme possibles, en présence d'un

homme sain de jugement, il s'écrie aussitôt et sans avoir besoin de réflexion : cela est impossible, cela est absurde! C'est que le Créateur nous a donné l'intuition de certaines vérités et n'a pas voulu que nous eussions besoin de recourir à de longs raisonnements pour les trouver et nous les prouver à nous-mêmes. Et cependant, chose triste à dire! il est nécessaire d'insister pour démontrer ce que l'Auteur de la nature a voulu que nous vissions et sentissions au dedans de nous-mêmes, comme une illumination instantanée; il est encore des hommes qui font effort contre leur propre raison, contre leurs sentiments les plus intimes, pour les retourner contre l'existence de Celui qui en est l'unique source.

Pour compléter la démonstration de notre thèse, nous la présenterons sous une forme qui ne demande aucun effort, ni de la raison ni de l'imagination, et qui sera facile à comprendre, même pour les plus humbles intelligences. Supposons dans un vaste champ douze poteaux avec autant de blancs, portant un numéro chacun; supposons ensuite qu'on y conduit par la main douze tireurs ayant les yeux bandés, et dont chacun porterait l'un des numéros des blancs. Ne serait-ce pas la plus grande des folies de croire qu'en tirant tous à l'aventure, il serait possible que chacun touchât par hasard au blanc correspondant à son numéro? Qui ne voit qu'on aurait beau répéter l'épreuve pendant un nombre illimité de siècles, sans qu'il arrivât que du même coup le tireur portant le numéro 1 frappât ce numéro, qu'il en fût de même du numéro 2, et ainsi des autres? Songeons après cela qu'il ne s'agit pas d'un champ de quelques ares, mais d'un espace infini, et concluons-en l'impossibilité de donner aux douze corps une combinaison déterminée, sans autre secours que celui du hasard.

Les observations qui précèdent suffisent, et au delà, pour démontrer l'objet que nous nous sommes proposé; et cependant il est possible encore de le porter à un plus haut point d'évidence. Toute la force de l'argument que nous avons présenté, reposait sur la difficulté de rencontrer dans l'espace la combinaison déterminée de douze corps; et cela pour un seul instant, abstraction faite de la durée de cette combinaison, et surtout du mouvement fixe et régulier que ces corps devaient suivre; et l'on voit combien il serait plus difficile que cela se réalisât par un effet seul du hasard. Par conséquent, en accordant même qu'on eût rencontré la combinaison voulue, nous demanderions encore pourquoi les corps devaient s'y maintenir, et, ce qui est bien plus admirable, pourquoi ils devaient s'y maintenir en exécutant un mouvement continuel, soumis à des lois fixes et constantes? Quoi! ce serait au hasard, à l'aveugle hasard, à ce mot dépourvu de tout sens, qu'il faudrait également attribuer les lois admirables qui règlent le mouvement de l'univers! En voyant une combinaison, quelque peu compliquée qu'elle soit, un objet d'art le plus simple possible, nous demandons instinctivement, sans réflexion, quel en est l'auteur, qui l'a inventé; et le hasard ne s'offre pas même à notre pensée, comme moyen d'expliquer un travail quelconque; car le hasard n'est rien, et le rien ne produit rien. Là où se rencontre un être, il faut une raison pour en expliquer l'existence; là où nous trouvons un produit de l'art, il nous faut un artiste, et dans toute combinaison nous plaçons nécessairement une intelligence.

Hasard, dans un monde où règnent de toutes parts le calcul et la géométrie! Hasard, dans des mouvements qui s'exécutent en raison directe de la masse des corps, en raison inverse du carré des distances! Hasard, dans les révolutions des planètes, révolutions où les rayons vecteurs décrivent des aires proportionnées aux temps! Hasard, que les carrés des temps, dans les révolutions des planètes, soient entre eux comme les cubes du grand axe de leurs orbites! Nous admirons un de ces mécanismes ingénieux, une de ces sphères artificielles, où le génie de l'homme a représenté le mouvement d'un système planétaire; et nous ne reconnaîtrions pas une intelligence, nous ne verrions pas la main de la Sagesse infinie, quand nous levons les yeux vers ce grand et véritable système planétaire qui fonctionne autour de nous, vers ces corps aux proportions colossales, qui parcourent leur immense orbite avec une effrayante rapidité et une précision mathématique?

Nous venons de voir que le seul arrangement du système planétaire ne saurait être attribué au hasard, sans une évidente absurdité; et toutefois ce système, tout vaste qu'il est, n'est rien en comparaison de l'univers. Les étoiles fixes, observées jusqu'à ce jour, ne s'élèvent pas à moins de *cent millions;* et pour se former quelque idée de l'immensité des espaces qu'elles occupent, il suffit de se souvenir qu'elles sont éloignées de nous par des distances que l'imagination ne peut concevoir. On les observe avec des télescopes qui augmentent jusqu'à deux cents fois la grandeur de l'objet, elles ne se présentent néanmoins que comme des points lumineux. Quelle ne doit pas être une distance qui peut devenir deux cents fois plus petite, sans qu'il soit possible de le remarquer? Que sont ces corps? sont-ils les centres d'autant de systèmes planétaires semblables au nôtre? Qu'y a-t-il dans ces espaces, où des soleils ne sont à nos yeux et pour nos instruments que des points pour ainsi dire imperceptibles? Notre intelligence s'abîme sous le poids de cette immensité; l'imagination se fatigue à la parcourir, et l'âme humaine, écrasée par tant de merveilles, se confond et s'anéantit en présence de leur Auteur.

Nous venons de démontrer combien il était absurde de supposer que l'arrangement d'un système planétaire, et à plus forte raison de l'univers entier, fût l'effet du hasard. Le calcul le plus rigoureux nous a prouvé, non-seulement l'impossibilité d'un mouvement régulier, dans une semblable hypo-

thèse, mais l'impossibilité même d'un arrangement instantané. Il est cependant à remarquer que notre argument supposait toujours l'existence des corps célestes et leur formation antérieure, soit par l'agrégation fortuite des atomes, soit par telle autre cause qu'on voudrait imaginer. Aussi, tout absurde qu'était l'hypothèse d'un arrangement produit par le hasard, elle le paraîtra bien davantage encore si nous refusons d'admettre une existence que nous voulions bien, pour le moment, accorder aux athées, mais qui ne laissait pas que d'être entièrement arbitraire. Quelle raison avons-nous, en effet, de supposer, par exemple, que les particules de matière formant le corps appelé Saturne, se soient réunies en une seule masse? Sont-elles agglomérées de toute éternité, ou cette réunion n'est-elle que temporelle? Quels motifs, quels raisonnements, pour appuyer l'une ou l'autre de ces deux hypothèses? Aura-t-on recours à la nécessité? La chose est donc ainsi, parce qu'elle est ainsi. C'est là tout simplement affirmer, de la manière la plus gratuite, un fait qui ne présente aucune raison d'être. Effrayés sans doute par cette réflexion, les défenseurs du hasard ont prétendu que le monde avait passé par une infinité de transformations successives. Mais, d'une manière ou d'une autre, ils étaient forcés d'admettre le chaos primitif et de supposer que les atomes obéissaient à un mouvement aveugle, nécessaire, éternel, jusqu'à ce qu'ils eussent rencontré la situation qui leur convient, et créé par là même cette merveilleuse harmonie qui règne actuellement sur la matière.

Si, dans l'hypothèse de l'existence préalable du corps, la probabilité de la combinaison actuelle n'existait pas; s'il était, au contraire, infiniment probable qu'elle ne se réalisât point, que deviendra la possibilité même de cette combinaison, quand on ne suppose pas l'existence des corps qui devaient être combinés entre eux! Le nombre des objets à combiner, ou des combinaisons nécessaires, s'accroît alors dans une proportion infinie, et rend d'autant plus évidente et palpable l'absurdité des hypothèses que sont obligés de dévorer les ennemis de l'existence de Dieu.

Nos lecteurs ne peuvent avoir oublié le degré d'évidence où nous avons porté la démonstration par l'absurde, quand il s'est agi de combiner seulement douze corps. Qu'en sera-t-il maintenant, si nous décomposons ces corps en leurs parties élémentaires, et si nous rapprochons de cela le nombre des combinaisons auxquelles peut donner lieu l'incompréhensible divisibilité de la matière; divisibilité que la raison nous montre pouvoir être poussée si loin, que certains esprits l'ont regardée comme infinie?

Prenons la terre, par exemple: les opérations cosmographiques les plus exactes nous la représentent comme un sphéroïde, dont le grand diamètre, celui de l'équateur, est de 15254598 vares, et le petit diamètre, celui qui va d'un pôle à l'autre, de 15209063 vares. D'où il résulte, en faisant le calcul, que le volume de la terre est de 1853116042049079468459 vares cubes, qui évalués en pieds donnent 5003413314504514564839 3 pieds cubes.

Supposons que la terre eût à se former par petites masses, d'un pied cube de volume, l'imagination se perd en voulant chercher un ordre, un plan, dans un pareil nombre de corps abandonnés au hasard. Mais que deviendrait cette évaluation s'il fallait encore diviser ces corps, les ramener à des quantités extrêmement petites, et puis multiplier les quantités effrayantes qui en résulteraient, par celles des cubes successivement obtenues?

Et cependant, après avoir réalisé de semblables multiplications, nous n'aurions encore rien fait; car nous n'aurions pas même entamé les considérations physiques qui démontrent la divisibilité pour le moins indéfinie de la matière. Un grain de musc remplit de son odeur un espace très-considérable pendant un temps très-prolongé; tout l'espace est donc rempli des molécules de ce corps, puisque nos organes en sont affectés, quelle que soit la place que nous occupions. Et malgré cela, le grain de musc n'aura pas éprouvé de diminution sensible, tant est prodigieuse la divisibilité des parties qui le constituent. Supposez que le globe terrestre est soumis à une division semblable, les chiffres pourraient-ils exprimer le nombre des parties auxquelles cette division donnerait lieu? Jetez maintenant toutes ces particules à l'immensité du chaos, mettez-les en mouvement dans ce ténébreux espace, sans autre guide que le hasard, oserez-vous encore espérer un ordre quelconque, une combinaison donnée?

Allez plus loin; appliquez à l'univers une hypothèse qui n'embrasse que les particules de la terre, et votre esprit reculera épouvanté devant ces nouveaux calculs. La masse du soleil seul est 1,329,630 fois plus grande que celle de la terre; ajoutez à cela la masse de toutes les planètes, de toutes les comètes, avec leurs satellites, de toutes les étoiles fixes et de tant d'autres corps que nous ne connaissons pas et que la science découvre chaque jour; à cela qu'on ajoute encore les parcelles de lumière répandues dans tout l'univers, et de tant d'autres fluides qui circulent dans l'immensité de l'espace; qu'on se représente tous ces éléments dans un état de décomposition absolue, mêlés, confondus et s'agitant au hasard dans les insondables profondeurs du chaos. Qui oserait attendre l'ordre du désordre même, et du désordre élevé à une puissance infinie? L'esprit reste écrasé sous le poids de semblables pensées; l'intelligence humaine se trouble et se confond en présence d'une perturbation et d'un désordre qu'aucune langue ne saurait exprimer.

Les athées nous objecteront qu'il existait au sein du chaos une loi nécessaire, d'après laquelle les corps s'élevaient à une combinaison harmonique, et que par là même, l'ordre devait, en réalité, jaillir du sein du

désordre. La matière, ajouteront-ils, est en effet soumise à des lois constantes et invariables, comme l'expérience ne cesse de nous le démontrer; entraînée dès lors par le mouvement, elle aura rencontré la combinaison voulue, de laquelle devait résulter la beauté de l'ordre et la puissance de l'harmonie. Mais nous leur demanderons en premier lieu quel est celui par qui ces lois ont été fondées. Sans Dieu, sans intelligence préexistante, il faudra bien avouer que ces lois sont un effet de la nécessité; c'est toujours, on le voit, affirmer gratuitement ce qui est en question et poser sans fondement un fait d'une suprême importance. Plus ces lois sont puissantes, et de nature à produire l'ordre et l'harmonie, plus elles proclament l'intelligence infinie de celui qui les a fondées.

Toutes les observations faites jusqu'ici sur la matière ont eu pour résultat de constater sa complète indifférence à l'égard du repos et du mouvement. Conformément à des lois qu'on peut désigner sous différents noms, mais dont on ne saurait méconnaître l'existence, elle perd dans son mouvement la direction qu'elle avait reçue, sa rapidité augmente ou diminue, suivant qu'elle est poussée par de nouvelles forces, ou entravée par de nouveaux obstacles. Quand on attribue donc à sa nature intime des lois éminemment géométriques, on tombe dans la plus étrange absurdité. Mais accordons, si l'on veut, aux athées, que ces lois soient antérieures à l'ordre actuel de l'univers; supposons que les atomes, en s'agitant dans l'immensité de l'espace, aient été soumis à cette nécessité aveugle, cause première d'un ordre aussi merveilleux; pourrait-on concevoir, même avec cela, la formation de l'univers. Newton, qui connaissait à coup sûr les lois du monde physique beaucoup plus que tous les athées, reconnaît ingénument que, si elles peuvent suffire à expliquer le mouvement de l'univers une fois organisé, elles ne suffisent nullement à nous expliquer sa formation. On sait avec quel sentiment d'humilité profonde l'illustre mathématicien reconnaissait le doigt du Tout-Puissant dans toutes ces merveilles que son génie contemplait de si près. Il ne put jamais considérer le mouvement des astres comme un effet du hasard; il traçait les lois auxquelles ils étaient soumis, en s'abstenant d'en signaler la cause; ou plutôt, sans s'engager dans des questions métaphysiques sur la nature de cette cause, laissant de côté la question de savoir ce qu'étaient en elles-mêmes les causes secondaires, il reconnaissait et proclamait qu'il était nécessaire de remonter enfin à une intelligence primitive infinie, à un pouvoir sans limites, c'est-à-dire à Dieu!

Une des lois que l'on considère comme fondamentale dans l'ordre de l'univers, c'est la loi d'attraction ou de gravitation. On sait qu'elle agit en raison inverse du carré des distances; c'est ainsi qu'on explique les mouvements des corps célestes, et les fameuses lois de Kepler ne sont que l'application et la conséquence du principe universel. En admettant ce principe, tel que l'établissent les physiciens, comme vrai, et sans descendre aux questions de détail qui de tout temps ont divisé les écoles, il est aisé de voir que si le monde avait été plongé dans le chaos, jamais il n'en fût sorti par la seule force de la gravitation. Pour que cette force ait son application et produise ses résultats, à savoir l'ordre et l'harmonie, il faut d'abord supposer l'existence de cette même harmonie et de ce même ordre dans les masses et les distances de tous les corps. En dehors de ces conditions, loin de concevoir un monde où reluit la sagesse et la beauté, on ne peut imaginer qu'un mélange informe et monstrueux. Qui nous dit que des masses compactes eussent jamais dû se former? Comment pouvons-nous croire que des centres déterminés se fussent établis, autour desquels auraient commencé des révolutions plus ou moins régulières, pour aboutir enfin à la magnificence des systèmes planétaires? Qui donc a placé le soleil ou les éléments dont il est composé, comme centre et foyer du mouvement des atomes qui composent les autres planètes. Avant que la force centripète et la force centrifuge se fussent combinées pour produire le mouvement elliptique, pourquoi les corps ne se précipitèrent-ils pas au centre d'attraction, ou bien n'échappèrent-ils pas par la tangente, pour aller se perdre dans les espaces incommensurables? Une loi ne saurait exister si les termes de la proportion qui la formule n'existaient pas d'avance; il faut dès lors supposer, dans le système de l'univers, des masses et des distances parfaitement déterminées. Si ces conditions viennent à manquer, bien loin d'être un élément d'harmonie, la loi ne sera qu'une force aveugle et propre seulement à rendre le désordre plus profond et plus complet. Attraction dans tous les sens, centre de toutes parts, c'est-à-dire pas de centre, et dès lors partout désordre et confusion.

En supposant que l'attraction universelle ait précédé l'ordre actuel du monde et la formation même des grands corps dont il est composé, des obstacles invincibles s'opposaient à son action ordonnatrice. Outre cette force d'attraction, en effet, il en existe une autre manifestée par l'expérience, et qu'on a nommée, par analogie, attraction moléculaire, plus communément désignée sous le nom d'affinité. Comme la première agit à de grandes distances, la seconde ne produit ses effets qu'à des distances insensibles et quand les corps sont mis en contact. Tous les atomes qui composent la machine du monde étant donc une fois répandus et mêlés dans l'immensité de l'espace, il est évident que dans ce mouvement confus et désordonné, leur force d'attraction moléculaire aurait pu se développer dans tous les sens. Or, qui pourrait calculer les modifications et les bouleversements que ces forces diverses auraient apportés à la grande force d'attraction universelle? Les masses étant déjà formées, au contraire, il n'est pas possible

que les lois de l'affinité déconcertent celles de la gravitation, puisque leur action étant bornée à des distances extrêmement petites, elles sont, pour ainsi dire, enchaînées et inertes. Mais cette combinaison n'existant point encore, et les atomes étant supposés à l'état de complète dissolution, de telle sorte que le monde ne fût plus qu'une masse informe où s'agitaient dans tous les sens des fluides de nature opposée, il en serait nécessairement résulté un nombre infini d'étranges combinaisons qui auraient détruit et renversé les effets de la gravitation universelle.

Nous comprendrons aisément la possibilité de ces combinaisons, dans une telle lutte des éléments, si nous faisons attention que la loi d'affinité est sujette par elle-même aux plus fréquentes altérations. L'expérience a démontré que, pour en déterminer les résultats avec quelque exactitude, il fallait tenir compte de sept circonstances différentes, rien de moins : 1° quelle est la qualité relative des corps mis en contact; 2° si ces corps sont simples ou composés; 3° quelle est leur force de cohésion; 4° à quel degré de chaleur ils sont exposés; 5° quelles sont la quantité et la qualité du fluide électrique qu'ils contiennent; 6° quel est leur poids spécifique; 7° quelle est la pression à laquelle ils sont soumis. Les corps étant donc lancés dans le chaos, et n'ayant que le hasard pour guide, il est évident que ces différentes circonstances auraient changé à tout moment, et que de là serait résulté une confusion à laquelle on ne saurait arrêter sa pensée.

On éprouve un sentiment de surprise et de douleur, pour ne rien dire de plus, en voyant des hommes se jeter dans de telles aberrations, pour éluder la force des preuves qui établissent l'existence de Dieu; il semblerait impossible que l'homme use ainsi de sa raison, ce noble privilége de sa nature, ce trait distinctif de sa grandeur, pour s'efforcer de chasser du monde qu'il habite la suprême raison qui l'a créé. Avez-vous donc tellement pris en dégoût l'intelligence, pour que vous ne puissiez même en supporter le nom quand il s'agit de l'ordre de l'univers ? Et cependant vous vous enorgueillissez de la vôtre, vous en faites parade à chaque instant, vous ne cessez de vanter sa puissance, et votre fierté s'exalte jusqu'à la fureur quand on prétend lui disputer quelqu'un de ses titres. Et vous refusez d'admettre une intelligence dont la vôtre ne soit que le rayonnement et qui ait présidé à cet ordre merveilleux du monde, à cette sublime harmonie qui frappe si profondément votre esprit par sa grandeur et sa puissance ?

S'il n'existait pas d'autres raisons pour nous convaincre que la nature de l'homme a subi primitivement une profonde atteinte, qu'elle est tombée de sa dignité première, que son intelligence est obscurcie et sa volonté viciée, il nous suffirait, pour être convaincu de cette triste vérité, de voir les inconcevables aberrations où notre esprit se laisse entraîner. On écrit l'histoire des nations, on nous peint sous les couleurs les plus vives leurs révolutions et leurs guerres, et là nous voyons assurément la misère et la perversité de l'homme; mais nulle part ce tableau n'est aussi sombre que dans l'histoire de l'esprit humain, c'est-à-dire dans l'histoire des sciences. Cette sphère sublime où devrait régner, ce semble, et régner sans opposition la plus pure sagesse, où les passions ne devraient jamais avoir accès, dont elles ne devraient pas même approcher de peur d'en troubler la sérénité par leur souffle impur, cette sphère élevée et presque divine, est celle cependant où se montrent sous leur aspect le plus repoussant la folie de l'esprit humain, son orgueil aveugle et son incroyable présomption; l'homme se montre là dans toute sa faiblesse; là sont cruellement brisées ces heureuses illusions qui nous représentaient les sages de la terre comme une société d'esprits angéliques. Mais jamais, non, jamais comme dans le dernier siècle, on ne vit le génie du mal insulter avec impudence aux plus simples lumières du sens commun, à la raison même de l'humanité; jamais on ne le vit se couvrir des livrées de la science avec une habileté si perfide, avec de si funestes desseins; jamais on ne déploya tant d'esprit, de souplesse et d'efforts, pour systématiser l'irréligion et dresser le piédestal de l'athéisme. *La nature, les forces supérieures, les lois éternelles, la successive transformation des êtres*, et cent autres mots semblables, furent tour à tour adoptés comme la solution du grand problème. Ces mots ne signifiaient rien, cela est incontestable; mais ils avaient pour effet d'envelopper les idées dans une obscurité profonde; ils avaient un air mystérieux et d'autant plus dangereux pour un lecteur sans instruction et sans défiance; il ne pouvait ainsi remarquer l'absurdité des hypothèses sur lesquelles on appuyait des systèmes impies; il croyait voir une explication scientifique là où ne se trouvait que l'expression de l'ignorance la plus honteuse, ou celle de la plus indigne mauvaise foi. Les mathématiques et les sciences naturelles avaient fait un grand pas; on expliquait un grand nombre de phénomènes d'une manière sinon entièrement satisfaisante, du moins assez plausible, et tout cela était employé pour halluciner les ignorants et pour les amener à croire que la première cause des êtres ne s'élevait pas au-dessus de la matière ! Philosophes insensés, hommes ingrats! Le progrès que vous aviez fait dans la connaissance des créatures ne devait-il pas élever vos pensées et vos sentiments vers le Créateur (146)!

Nouvelles considérations sur les causes finales. Théories sur les causes générales, leur nature, leurs lois.

Croître en perfection, c'est se rapprocher de l'Etre dont la forme infinie comprend toutes les formes limitées possibles, ramenées en

(146) *Voy.* Balmès, *Mélanges*, etc.

lui à l'unité la plus absolue. Plus donc, encore une fois, un être est complexe, plus il est un, et plus il est un, plus il est complexe. Que, d'ailleurs, un être plus complexe soit par cela même un être plus élevé, c'est évidemment ce qui résulte de l'idée même de complexité, laquelle se résout dans celle d'un certain nombre de formes relativement simples, devenues les éléments d'une autre forme qui les ordonne dans son unité en les soumettant à son action propre et à ses lois supérieures, puisqu'elles embrassent une sphère plus étendue.

Ces principes théoriques ne sont, au reste, que l'expression des faits. Il est certain de fait que, dans le développement de la création, les formes constitutives des êtres deviennent de plus en plus complexes, l'unité devenant aussi proportionnellement plus étroite, à mesure que les êtres s'élèvent. Ces formes elles-mêmes se multipliant, leur variété croissante se manifeste dans celle des organes ou dans les modifications compliquées que subissent les trois appareils généraux, au moyen desquels les êtres organisés pourvoient à leur conservation individuelle et à celle de l'espèce. Là est la vraie base de classification, car toute différence de structure se résout dans une différence de fonction, comme toute fonction se résout, quant au pur organisme, dans l'acte complexe dont la fin est la nutrition et la reproduction.

En effet, la diversité des organes a d'abord une relation évidente aux milieux que les êtres doivent habiter, c'est-à-dire aux milieux où se trouvent réunies les conditions de mouvement, de respiration, d'alimentation, quel que soit d'ailleurs le degré de perfection que leur nature respective comporte. Ce degré, à son tour, détermine des modifications nouvelles, une complication organique croissante. Quelle distance, à cet égard, de l'être qui se nourrit par simple absorption, à l'être fixé en un même lieu, mais doué d'organes mobiles pour saisir à distance l'aliment qui lui est approprié, d'un appareil pour l'élaborer, le transformer en un liquide que les tissus puissent s'assimiler? Quelle distance encore de cet être à celui qui va chercher, en se déplaçant, ce même aliment; qui, à l'aide d'un système d'organes locomoteurs et préhenseurs, poursuit sa proie, s'en empare, la retient, la suce, la dépèce, la broie, l'engloutit! Un autre genre de développement coïncide avec ces développements organiques auxquels il est lié. On voit naître à la fois la sensibilité et l'instinct: la sensibilité ou la conscience que, dans son unité, l'être a de soi, de son état normal ou anormal, et de ses rapports avec les objets extérieurs; l'instinct, qui, dirigeant les mouvements spontanés desquels dépend la persistance des individus et de l'espèce, est uniquement, dans une sphère plus haute, ce qu'est l'affinité pour les êtres inorganiques, l'action propre de la forme, de l'énergie spéciale qui détermine l'être à tous les actes nécessaires à sa conservation, et manifeste les rapports divers qu'il soutient avec les êtres d'une nature diverse. L'impulsion interne, fatale, irrésistible, qui détermine au dedans de l'organisme les mouvements aveugles et automatiques, n'est pas d'un autre ordre que l'impulsion qui détermine les mouvements spontanés, la respiration qui forme comme le passage des uns aux autres, la locomotion, l'appétence pour certains aliments, le choix qui en est fait, l'emploi des moyens pour les saisir, s'en assurer la possession : et toutes ces choses impliquent la sensibilité, des impressions perçues, le bien-aise et le malaise, le plaisir, la douleur, des attraits et des répugnances, un commencement de prévisions et de combinaisons, tout ce qui, de plus en plus indépendant des lois propres de la limite ou de l'étendue divisible, ouvre la série des phénomènes immatériels; tout, hors la pensée, l'intelligence, qui n'apparaît que dans l'homme.

Indispensable condition de l'instinct, la sensibilité qui établit l'être en des relations perçues de lui avec le monde extérieur, nécessite un ordre de moyens par lesquels s'opère et se règle ce genre de communication. De là les organes externes et internes des sens. Appropriés aux besoins de chaque être, ils se modifient selon ses besoins, plus variés, plus parfaits dans leur ensemble, chez les êtres plus parfaits. L'instinct aussi implique des organes qui lui correspondent, instruments des fonctions spéciales à l'exercice desquelles est attachée la conservation des êtres divers, et ici la nature déploie, pour arriver aux fins voulues d'elles, une richesse d'invention tellement inépuisable, de si merveilleuses industries, qu'elles étonnent l'imagination même.

A ce sujet il s'est élevé une question importante en ce que, selon le sens où on la résout, il en résulte une vue toute différente des choses, des conceptions primitivement opposées de l'univers, en ce qui touche les causes générales, leur nature, leurs lois. Nous voulons parler de la question des *causes finales*, sur laquelle, après tant de débats, on se partage encore, peut-être parce qu'on ne l'a pas assez nettement posée, et que d'une question de philosophie appliquée à l'interprétation de l'ensemble des faits considérés dans leur origine et les conditions premières et nécessaires de leur origine, on a fait une question de méthode pour tout expliquer, dans la longue série des faits particuliers, par une même et commune raison, en dehors des causes physiques dont la science s'occupe spécialement.

Les défenseurs des causes finales, ceux du moins que nous venons de désigner, observant un effet produit, en rapportent la cause immédiate à la volonté efficace du Créateur, en cela semblable à l'ouvrier, lequel, se proposant un but déterminé, combine un certain ordre de moyens pour l'atteindre. Et comme la machine construite par celui-ci pouvait l'être ou ne l'être pas, que sa construction pouvait varier selon le caprice de l'ouvrier, au gré de sa pensée et

de sa volonté libre, et arbitraire en ce sens; ainsi on imagine que Dieu crée ou ne crée pas tel ou tel être, suivant une volonté particulière indépendante des créations accomplies déjà; que, dans sa forme intime, sa structure, chacun de ces êtres dépend d'une pareille volonté particulière de Dieu; que voulant, par exemple, douer certains êtres de la faculté de locomoiton, il leur a, par un acte direct de sa puissance souverainement libre, donné des organes locomoteurs, diversifiés selon les modifications prévues de lui qu'en devait recevoir le mouvement; que, de la même manière, voulant que tel être possédât la vision, il a créé l'œil, et ainsi de tout le reste.

Il est clair, d'abord, que le principe des causes finales entendu de la sorte n'est pas un principe scientifique d'explication, puisqu'il n'en fournit qu'une identiquement, immuablement la même pour l'innombrable multitude des phénomènes divers, explication qui, à l'égard de chacun de ces phénomènes, se réduit à alléguer la cause suprême métaphysiquement conçue dans son universalité, abstraction faite des causes secondes ou naturelles indéliniment variées.

De plus, chaque être ayant sa raison dans une volonté indépendante, qui a pu, tous les autres êtres subsistant, le créer ou ne le pas créer, le créer sur un plan, ou sur un autre plan, l'enchaînement des causes et des effets est radicalement rompu, l'idée même de loi s'évanouit, et avec elle l'unité de la création. Assemblage de faits isolés sans aucune liaison nécessaire, elle n'est elle-même qu'un fait contingent, non-seulement quant à l'acte pur de la Puissance créatrice souverainement libre, mais encore dans l'essence et dans les lois de tous les êtres dont elle se compose. D'où il faudrait conclure le néant radical, l'impossibilité absolue de toute science réelle, ou de toute science fondée sur des nécessités secondaires dérivées de certaines nécessités primitives; conséquemment, qu'entre Dieu et son œuvre, il n'existe qu'un lien arbitraire, étranger à ce qui constitue l'essence, la nature de l'Être infini : contradiction telle qu'on ne saurait en imaginer qui lui soit comparable.

Les adversaires des causes finales ainsi comprises nous paraissent donc les rejeter avec grande raison. Mais, de leur côté, ils s'engagent en des difficultés non moins graves. La formation des êtres, suivant eux, ne dépend point d'une cause inhérente à chaque être, nécessairement, immuablement déterminé par cette cause spécifique à être ce qu'il est. Loin de là, des causes fortuites, qui ne sont autres que l'action des milieux, déterminent la structure, laquelle détermine les fonctions. Un être est doué de locomotion, non parce qu'elle est de son essence, mais parce que des causes extérieures ont développé en lui des organes de mouvement. Il ne possède pas l'organe de la vue parce que sa nature impliquait la vision, mais il voit parce que des influences externes, qui pouvaient également se rencontrer, ou ne pas se rencontrer, ont accidentellement produit en lui l'organe de la vue. Pareillement, l'organisation n'est pas coordonnée à l'instinct, mais, au contraire, l'instinct à l'organisation. En un mot, les natures n'ont rien d'essentiel, elles ne préexistent point au développement, elles en sont le résultat, résultat variable selon la variété des circonstances dans lesquelles le développement s'opère. Né, développé au sein des eaux, un être y devient poisson; hors des eaux, il serait devenu reptile, oiseau, quadrupède; enfin ce qu'aurait déterminé l'ensemble des causes modificatrices de son évolution.

Ces idées, pour le fonds, ressemblent beaucoup à celles des atomistes anciens, si même elles en diffèrent autrement que par les détails d'application, qu'on a dû essayer de mettre en harmonie avec la science moderne. Les faits toutefois, loin de les justifier, y répugnent complétement. Dans ce qu'ils offrent de certain, ils tendent tous à prouver ce qui, indépendamment de l'expérience, revêt pour l'esprit un caractère de nécessité, la préexistence des formes ou des germes et la persistance des types. Nous croyons l'avoir montré clairement, et nous y reviendrons encore, lorsque tout à l'heure nous aurons à traiter des végétaux et des animaux. Ce système, au reste, qui rétablit, il est vrai, la liaison naturelle des phénomènes que détruisait le précédent, ne choque pas moins, à d'autres égards, l'instinct de l'homme et sa raison, en attribuant, de quelque manière qu'on voile cette conséquence, l'origine de l'univers et de tout ce qu'il renferme, à une aveugle fatalité. Une fatalité pure, absolue, primitivement exclusive de l'intelligence, n'est pas intelligible, n'est concevable en aucune façon. Si c'était quelque chose, ce serait la force seule, nue, séparée de tout principe de détermination, inefficace dès lors, éternellement inactive, stérile; la force, moins ce sans quoi on ne la saurait concevoir comme cause, une force impuissante à jamais produire aucun effet, une contradiction radicale, non pas une idée, mais la rigoureuse négation de toute idée.

Ni l'une ni l'autre de ces deux doctrines n'étant admissible, la question reste donc tout entière, appelant une solution qui satisfasse à la fois aux données de l'expérience et aux principes forcément conçus comme nécessaires par l'esprit. L'opiniâtre persévérance avec laquelle on l'a cherchée, en prouverait, d'ailleurs, assez l'importance, quand elle ne ressortirait pas directement avec évidence de la nature même des points discutés.

En effet, l'idée de *fin*, corrélative à l'idée d'intelligence, ne peut être éliminée de l'univers, sans que l'idée de Dieu, de l'Etre infini, créateur et ordonnateur des choses, ne s'évanouisse au même instant : et qu'y substituer, sinon cette fatalité aveugle dont nous parlions tout à l'heure, qui, loin d'expliquer les phénomènes, les rend plus incom-

préhensibles, et se résout dans une contradiction absolue?

Mais si la raison refuse invinciblement de descendre au fond de cet abîme ténébreux pour y chercher la base de la science, elle se refuse également à méconnaître, au sein du monde physique, la réelle efficace et l'enchaînement immuable des causes secondes, des causes dérivées de la cause suprême, par lesquelles s'établit l'unité dans la variété; elle se refuse à ne voir en chaque être que le produit arbitraire d'une volonté, qui, en le créant, n'a dépendu que d'elle-même, sans être liée par aucunes conditions résultantes des créations antérieurement accomplies; elle se refuse enfin à admettre que cet être, isolé de tous les autres quant au mode originaire de sa formation, soit l'effet immédiat de l'action d'une puissance en dehors de la nature, et libre de ses lois.

Inconciliables, en des sens divers, avec les conceptions de la pensée pure et les faits d'expérience, ces doctrines toutefois renferment l'une et l'autre une portion de vérité qui doit être reconnue et maintenue soigneusement. C'est pourquoi elles ont subsisté toutes deux, quoique aucune d'elles n'ait pu obtenir ce plein assentiment de l'esprit humain, après lequel il n'est plus de contestation sérieuse.

Nulle idée de l'être, sans l'idée de l'Etre infini, nécessaire, absolu; nul être fini ou contingent, conditionnel, qui n'ait en lui sa raison et son origine; d'où l'idée de création. Mais l'Etre infini ne peut être conçu qu'intelligent, puisque autrement, d'une part, il ne posséderait pas la plénitude de l'Etre ou ne serait pas infini, et que, d'une autre part, l'intelligence dont il n'aurait pas, dans cette hypothèse, le principe en soi, serait impossible.

Mais si, comme on est forcé de l'admettre, l'Etre infini est intelligent, l'intelligence, unie en lui à la puissance pour en diriger l'exercice, détermine tous ses actes. Il n'agit donc qu'en vue d'un but, la création a donc une fin.

La fin de la création, selon nous, et ceci d'ailleurs se déduirait immédiatement de ce qui vient d'être dit, la fin de la création est la reproduction de Dieu même ou de l'Etre infini, sous les conditions du fini, de la limite identique avec la matière, afin que tout ce qui peut être soit. Cette fin générale de la création comprend toutes les fins particulières, qui n'en sont que des fonctions diverses harmoniquement liées.

La volonté de créer, volonté libre en Dieu, puisqu'on n'y conçoit aucun motif nécessitant, cette volonté, disons-nous, étant supposée, l'action créatrice est assujettie à des lois nécessaires, qui ne sont que les lois mêmes de Dieu. Comme il ne peut créer qu'en reproduisant au dehors de lui, sous un autre mode d'existence, quelque chose de ce que renferme son être un, puisqu'il renferme essentiellement tout ce qui peut être, la fin de la création est évidemment nécessaire en ce sens. Comme aussi les idées, les types des êtres s'enchaînent dans l'intelligence, la forme divine, suivant un ordre fondamentalement invariable qui les ramène à son unité, il existe entre eux des relations nécessaires, dépendantes de cet ordre, lequel en dépend à son tour; et dès lors ces relations d'où résulte l'enchaînement des types, reproduites dans les êtres qui ne sont que ces types réalisés sous les conditions du fini, déterminent, en vertu d'une nécessité radicale, au sein de l'univers, parmi ces êtres, le même enchaînement. Comme enfin chaque type, immuable en soi, est la cause spécifique du développement de l'être en tant que déterminé, aucun être ne saurait se développer sous une forme autre que celle qui constitue le type même dont il n'est que la réalisation matérielle, forme modifiable seulement en des limites plus ou moins étroites par l'action des milieux, sans que jamais ces modifications atteignent l'essence du type, son caractère spécifiquement distinctif; autrement la destruction du type entraînerait celle de l'être dont les lois seraient violées radicalement.

Il résulte de là que les causes finales, bien loin d'être une vaine fiction de l'esprit, sont très-réelles, en ce sens qu'il existe dans la formation et le développement des êtres un rapport primitif entre ce développement et la nature propre de chaque être, sa forme intime, son type essentiel, dont l'efficace interne détermine la structure et la disposition des organes que cette nature implique; et qu'en se résolvant à créer, l'Etre infini s'étant proposé une fin générale qui enveloppe toutes les fins particulières, il n'en est aucune qui n'ait été prévue et voulue de lui, avec l'ensemble des moyens par lesquels elle se réalise. Mais il est vrai aussi qu'assujetti à ses propres lois, à l'intrinsèque nécessité qui ordonne dans sa forme une et infinie toutes les formes finies possibles, celles-ci ne peuvent être réalisées que selon cet ordre nécessaire; que toutes sont liées par des rapports également nécessaires; que chacune d'elles, par son efficace, détermine non moins nécessairement l'invariable succession des phénomènes que présente la formation et le développement de l'être qui lui correspond, qui n'est que cette forme même réalisée sous les conditions du fini ou les conditions de la matière; que Dieu ne crée, ne peut créer que par le concours de ces causes secondes immédiates, qui ne sont que le mode d'action de la cause première hors de l'Etre absolu, ses spécifications relatives aux effets particuliers qu'implique l'ensemble de son œuvre; qu'ainsi aucune création partielle ou séparée des autres créations ne serait possible, et, conséquemment, que si, dans l'univers, il n'est rien qui n'ait sa cause finale et n'en dépende, sans quoi l'univers lui-même, produit d'une cause aveugle, inintelligible, contradictoire, n'aurait aucune fin, aucune raison dès lors; il n'est rien non plus qui ne soit soumis, en ce qui touche sa production et les moyens de sa production, à une immuable nécessité, qui n'est que la néces-

sité de Dieu même, de son essence et de ses lois.

Considérées philosophiquement, celles de l'organisation se réduisent, dans ce qu'elles ont de plus général, aux lois que l'on vient d'exposer (147).

EXISTENCE de Dieu, de l'homme et du monde. *Voy.* ATHÉISME.

EXTASE. *Voy.* ALEXANDRIE (Ecole d').

F

FATALISME. *Voy.* LIBERTÉ.

FENELON, ontologiste. *Voy.* ONTOLOGISME.

FETICHISME.

ARTICLE PREMIER (148).

L'assemblage confus de l'ancienne mythologie n'a été pour les modernes qu'un chaos indéchiffrable, ou qu'une énigme purement arbitraire, tant qu'on a voulu faire usage du figurisme des derniers philosophes platoniciens, qui prêtait à des nations ignorantes et sauvages une connaissance des causes les plus cachées de la nature, et trouvait dans le ramas des pratiques triviales d'une foule d'hommes stupides et grossiers les idées intellectuelles de la plus abstraite métaphysique.

On n'a guère mieux réussi, quand par des rapports, la plupart forcés et mal soutenus, on a voulu retrouver dans les faits mythologiques de l'antiquité l'histoire détaillée, mais défigurée, de tout ce qui est arrivé chez le peuple Hébreu, nation inconnue à presque toutes les autres, et qui se faisait un point capital de ne pas communiquer sa doctrine aux étrangers. Mais ces deux méthodes avaient une utilité marquée pour ceux qui les premiers en ont fait usage. Les païens cherchaient à sauver l'honneur de leur croyance de la juste critique des Chrétiens; et ceux-ci, prosélytes et persécutés, avaient un intérêt direct de ramener à eux tout ce qui leur était étranger, et de tourner en preuves contre leurs adversaires les anciennes traditions dont ceux-là même demeuraient d'accord. D'ailleurs l'allégorie est un instrument universel qui se prête à tout. Le système du sens figuré une fois admis, on y voit facilement tout ce que l'on veut comme dans les nuages : la matière n'est jamais embarrassante; il ne faut plus que de l'esprit et de l'imagination : c'est un vaste champ, fertile en explications, quelles que soient celles dont on peut avoir besoin. Aussi l'usage du figurisme a-t-il paru si commode, que son éternelle contradiction avec la logique et le sens commun n'a pu encore lui faire perdre aujourd'hui, dans ce siècle de raisonnement, le vieux crédit dont il a joui durant tant de siècles.

Quelques savants plus judicieux, bien instruits de l'histoire des premiers peuples dont les colonies ont découvert l'Occident, et versés dans l'intelligence des langues orientales, après avoir débarrassé la mythologie du fatras mal assorti dont les Grecs l'ont surchargée, en ont enfin trouvé la vraie clef dans l'histoire réelle de tous ces premiers peuples, de leurs opinions, et de leurs souverains; dans les fausses traductions d'une quantité d'expressions simples, dont le sens n'était plus entendu de ceux qui continuaient de s'en servir; dans les homonymies, qui ont fait autant d'êtres ou de personnes différentes d'un même objet désigné par différentes épithètes. Ils ont vu que la mythologie n'était autre chose que *l'histoire* ou *le récit des actions des morts*, comme son nom même l'indique; le grec μύθος étant dérivé du mot égyptien *muth*, c'est-à-dire *mors;* terme qui se trouve de même dans la langue chananéenne. Philon de Biblos traduit l'expression *Mouth*, qu'il trouve dans le texte de Sanchoniaton, par θάνατος ou *Pluton :* traduction qui nous indique en passant un rapport formel entre les deux langues égyptienne et phénicienne.

Horace semble s'être plu à rendre en latin l'idée attachée au mot grec *mythologie*, par la version purement littérale *fabulæ manes, les morts dont on parle tant.* Ainsi la simple origine du terme *mythologie* en donne à la fois la véritable signification, montre sous quelle face la mythologie doit être considérée, et enseigne la meilleure méthode de l'expliquer. Les savantes explications qu'ils nous ont données ne laissent presque plus rien à désirer, tant sur le détail de l'application des fables aux événements réels de la vie des personnages célèbres de l'antiquité profane, que sur l'interprétation des termes, qui, réduisant pour l'ordinaire le récit à des faits tout simples, font évanouir le faux merveilleux dont on s'était plu à le parer.

Mais ces clefs, qui ouvrent très-bien l'intelligence des fables historiques, ne suffisent pas toujours pour rendre raison de la singularité des opinions dogmatiques, et des rites pratiqués des premiers peuples. Ces deux points de la théologie païenne roulent, ou sur le culte des astres, connu sous le nom de sabéisme, ou sur le culte peut-être non moins ancien de certains objets terrestres et matériels, appelés fétiches chez les nègres africains, parmi lesquels ce culte subsiste, et que par cette raison j'appellerai fétichisme. Je demande que l'on me permette de me servir habituellement de cette expression : et quoique, dans sa signification propre, elle se rapporte en particulier à la croyance

(147) Voy. *Esquisse d'une philosophie*, t. IV.

(148) Cet article premier est une reproduction de l'ouvrage devenu très-rare de M. de Brosses sur le *Fétichisme*. Les articles second, troisième et quatrième le compléteront et l'expliqueront.

des nègres de l'Afrique, j'avertis d'avance que je compte en faire également usage en parlant de toute autre nation quelconque, chez qui les objets du culte sont des animaux, ou des êtres inanimés que l'on divinise; même en parlant quelquefois de certains peuples pour qui les objets de cette espèce sont moins des dieux proprement dits, que des choses douées d'une vertu divine, des oracles, des amulettes et des talismans préservatifs : car il est assez constant que toutes ces façons de penser n'ont au fond que la même source, et que celle-ci n'est que l'accessoire d'une religion générale répandue fort au loin sur toute la terre, qui doit être examinée à part, comme faisant une classe particulière parmi les diverses religions païennes, toutes assez différentes entre elles.

C'est ici (ce me semble, et je me propose de l'établir) un des grands éléments qu'il faut employer dans l'examen de la mythologie, et dont nos plus habiles mythologues, ou ne se sont pas avisés, ou n'ont pas su faire usage, pour avoir regardé d'un trop beau côté la chose du monde la plus pitoyable en soi.

Il est constant que parmi les plus anciennes nations du monde, les unes, tout à fait brutes et grossières, s'étaient forgé par un excès de stupidité superstitieuse ces étranges divinités terrestres; tandis que d'autres peuples moins insensés adoraient le soleil et les astres.

Ces deux sortes de religions, sources abondantes de la mythologie orientale et grecque, et plus anciennes que l'idolâtrie proprement dite, paraissent demander divers éclaircissements que ne peut fournir l'examen de la vie des hommes déifiés. Ici les divinités sont d'un autre genre, surtout celles des peuples fétichistes, dont j'ai dessein de détailler la croyance, si ancienne et si longtemps soutenue, malgré l'excès de son absurdité.

On n'a point encore donné de raison plausible de cet antique usage tant reproché aux Egyptiens, d'adorer des animaux et des plantes de toute sorte :

> Quibus hæc nascuntur in hortis
> Numina.
>
> (Juvénal., Sat. 15.)

Car, ni les allégories mystiques de Plutarque et de Porphyre, qui veulent que ces objets vulgaires fussent autant d'emblèmes des attributs de l'Etre suprême, ni le sentiment de ceux qui sans preuve suffisante posent pour principe que chaque divinité avait pour type visible un animal que le peuple prit bientôt pour la divinité même, ni le système d'un figuriste moderne qui en fait autant d'affiches, annonçant énigmatiquement au peuple les choses communes dont il avait déjà l'usage trivial, n'ont rien à cet égard de plus satisfaisant pour les esprits qui ne se payent pas de vaines paroles élégantes, que la fable de la fuite des dieux de l'Olympe en Egypte, où ils se déguisèrent en toute sorte d'espèces d'animaux, sous la forme desquels on les adora depuis.

Il ne faut pas aller chercher bien loin ce qui se trouve plus près, quand on sait par mille exemples pareils qu'il n'y a point de superstition si absurde ou si ridicule que n'ait engendrée l'ignorance jointe à la crainte; quand on voit avec quelle facilité le culte le plus grossier s'établit dans des esprits stupides affectés de cette passion, et s'enracine par la coutume parmi les peuples sauvages qui passent leur vie dans une perpétuelle enfance. Mais ils ne se déracinent pas si aisément : les vieux usages, surtout lorsqu'ils ont pris une teinture sacrée, subsistent encore longtemps après qu'on en a senti l'abus.

Au reste, ce n'est pas aux seuls Egyptiens qu'on pouvait faire un pareil reproche. Nous verrons bientôt que les autres nations de l'Orient n'ont pas été plus exemptes dans leurs premiers siècles d'un culte puéril que nous trouverons généralement répandu sur toute la terre, et maintenu surtout en Afrique. Il doit sa naissance aux temps où les peuples ont été de purs sauvages, plongés dans l'ignorance et dans la barbarie. A l'exception de la race choisie, il n'y a aucune nation qui n'ait été dans cet état, si l'on ne les considère que du moment où l'on voit le souvenir de la révélation divine tout à fait éteint parmi elles. Je ne les prends que de ce point, et c'est en ce sens qu'il faut entendre tout ce que je dirai là-dessus dans la suite.

Le genre humain avait d'abord reçu de Dieu même des instructions immédiates, conformes à l'intelligence dont sa bonté avait doué les hommes. Il est si étonnant de les voir ensuite tombés dans un état de stupidité brute, qu'on ne peut guère s'empêcher de le regarder comme une juste et surnaturelle punition de l'oubli dont ils s'étaient rendus coupables envers la main bienfaitrice qui les avait créés. Une partie des nations sont restées jusqu à ce jour dans cet état informe : leurs mœurs, leurs idées, leurs raisonnements, leurs pratiques sont celles des enfants. Les autres, après y avoir passé, en sont sorties plus tôt ou plus tard par l'exemple, l'éducation et l'exercice de leurs facultés. Pour savoir ce qui se pratiquait chez celles-ci, il n'y a qu'à voir ce qui se passe actuellement chez celles-là, et en général il n'y a pas de meilleure méthode de percer les voiles des points de l'antiquité peu connus, que d'observer s'il n'arrive pas encore quelque part sous nos yeux quelque chose d'à peu près pareil. Les choses, dit un philosophe grec (Lamiscus de Samos), se font et se feront comme elles se sont faites : ἔστιν ἃ ἐγένετο καὶ ἔσται. L'*Ecclésiaste* (i, 9) dit de même : *Quid est quod fuit? ipsum quod futurum est.*

Examinons d'abord quelle est à cet égard la pratique des peuples barbares chez qui le culte en question est encore dans toute sa force. Rien ne ressemble mieux aux absurdes superstitions de l'ancienne Egypte envers

tant de ridicules divinités, ni ne sera plus propre à montrer d'où provenait ce fol usage. Cette discussion dans laquelle je me propose d'entrer divise naturellement cet article en trois parties. Après avoir exposé quel est le fétichisme actuel des nations modernes, j'en ferai la comparaison avec celui des anciens peuples; et ce parallèle nous conduisant naturellement à juger que les mêmes actions ont le même principe, nous fera voir assez clairement que tous ces peuples avaient là-dessus la même façon de penser, puisqu'ils ont eu la même façon d'agir, qui en est une conséquence.

Du fétichisme actuel des nègres et des autres nations sauvages.

Les nègres de la côte occidentale d'Afrique, et même ceux de l'intérieur des terres jusqu'en Nubie, contrée limitrophe de l'Egypte, ont pour objet d'adoration certaines divinités que les Européens appellent fétiches, terme forgé par nos commerçants du Sénégal, sur le mot portugais *fétisso*, c'est-à-dire *chose fée, enchantée, divine*, ou *rendant des oracles;* de la racine latine, *fatum, fanum, fari.* Ces fétiches divins ne sont autre chose que le premier objet matériel qu'il plaît à chaque nation ou à chaque particulier de choisir et de faire consacrer en cérémonie par ses prêtres : c'est un arbre, une montagne, la mer, un morceau de bois, une queue de lion, un caillou, une coquille, du sel, un poisson, une plante, une fleur, un animal d'une certaine espèce, comme vache, chèvre, éléphant, mouton; enfin tout ce qu'on peut s'imaginer de pareil. Ce sont autant de dieux, de choses sacrées, et aussi de talismans pour les nègres, qui leur rendent un culte exact et respectueux, leur adressent leurs vœux, leur offrent des sacrifices, les promènent en procession s'ils en sont susceptibles, ou les portent sur eux avec de grandes marques de vénération, et les consultent dans toutes les occasions intéressantes; les regardant en général comme tutélaires pour les hommes, et comme de puissants préservatifs contre toutes sortes d'accidents. Ils jurent par eux, et c'est le seul serment que n'osent violer ces peuples perfides.

Les nègres, ainsi que la plupart des sauvages, ne connaissent point l'idolâtrie des hommes déifiés. Chez eux, le soleil, ou les fétiches, sont les vraies divinités; quoique quelques-uns d'entre eux qui ont quelque faible idée d'un être supérieur ne les regardent pas comme égaux à lui, et que quelques autres, qui ont une teinture de mahométisme, n'en fassent que des génies subalternes et des talismans.

Il y a dans chaque pays le fétiche général de la nation, outre lequel chaque particulier a le sien qui lui est propre et *pénate;* ou en a même un plus grand nombre, selon qu'il est plus ou moins susceptible de crainte ou de dévotion. Elle est si grande de leur part que souvent ils les multiplient, prenant la première créature qu'ils rencontrent, un chien, un chat, ou le plus vil animal. Que s'il ne s'en présente point, dans leur accès de superstition, leur choix tombe sur une pierre, une pièce de bois, enfin le premier objet qui flatte leur caprice. Le nouveau fétiche est d'abord comblé de présents, avec promesse solennelle de l'honorer comme un patron chéri, s'il répond à l'opinion qu'on s'est tout d'un coup avisé d'avoir de sa puissance.

Ceux qui ont un animal pour fétiche ne mangent jamais de sa chair : ce serait un crime impardonnable de le tuer; et les étrangers qui commettraient une telle profanation seraient bientôt les victimes de la colère des naturels. Il y en a parmi eux qui par respect et par crainte s'abstiennent de voir jamais leur fétiche. Nos commerçants racontent qu'un commerçant voisin de la côte ne put, à leur prière, venir trafiquer avec eux sur les vaisseaux, parce que la mer était son fétiche, et qu'il y avait une croyance répandue dans cette contrée, que quiconque verrait son dieu mourrait sur-le-champ; opinion qui ne leur a pas été tout à fait particulière, et dont on trouve des traits chez quelques anciennes nations de l'Orient.

« Presque par toute la Nigritie, dit Loyer (*Voyage d'Isseni*), outre les fétiches particuliers, il y en a de communs au royaume, qui sont ordinairement quelque grosse montagne, ou quelque arbre remarquable. Si quelqu'un était assez impie pour les couper ou les défigurer, il serait certainement puni de mort. Chaque village est aussi sous la protection de son propre fétiche, qui est orné aux frais du public, et qu'on invoque pour le bien commun. Le gardien de l'habitation a son autel de roseaux dans les places publiques, élevé sur quatre piliers et couvert de feuilles de palmier. Les particuliers ont dans leur enclos ou à leur porte un lieu réservé pour leur fétiche, qu'ils parent suivant les mouvements de leur propre dévotion, et qu'ils peignent une fois la semaine de différentes couleurs. On trouve quantité de ces autels dans les bois ou dans les bruyères : ils sont chargés de toutes sortes de fétiches, avec des plats et des pots de terre remplis de maïs, de riz et de fruits. Si les nègres ont besoin de pluie, ils mettent devant l'autel des cruches vides : s'ils sont en guerre, ils y mettent des sabres et des zagayes, pour demander la victoire : s'ils ont besoin de viande ou de poisson, ils y placent des os ou des arêtes : pour obtenir du vin de palmier, ils laissent au pied de l'autel le petit ciseau servant aux incisions de l'arbre : avec ces marques de respect et de confiance, ils se croient sûrs d'obtenir ce qu'ils demandent; mais s'il leur arrive une disgrâce, ils l'attribuent à quelque juste ressentiment de leur fétiche, et tous leurs soins se tournent à chercher les moyens de l'apaiser. »

On entrevoit déjà combien tous ces faits ont de ressemblance avec ce que l'on nous raconte de l'ancienne religion d'Egypte; mais pour le dire en passant, sur un point particulier auquel je ne compte pas revenir, et qui seul demanderait une dissertation à part, le

parallèle qu'on pourrait faire du récit de Loyer avec les figures gravées sur les obélisques, où l'on voit des têtes de chiens et d'éperviers, des soleils, des serpents, des oiseaux, etc., à qui des hommes à genoux présentent de petites tables chargées de vases et de fruits, etc., ne serait peut-être pas la plus mauvaise clef qu'on pourrait choisir pour expliquer les hiéroglyphes égyptiens.

La religion du fétichisme passe pour très-ancienne en Afrique, où elle est si généralement répandue, que les détails circonstanciés de ce qui se pratique là-dessus en chaque contrée deviendraient d'une extrême longueur. Il suffit de renvoyer aux relations de voyages ceux qui voudront être instruits des pratiques particulières à chaque pays : elles en ont amplement parlé. L'usage à cet égard est toujours, soit pour le genre de l'hommage, soit pour les rites du culte, à peu près le même chez les nègres, aujourd'hui la plus superstitieuse nation de l'univers, qu'il était chez les Egyptiens, autrefois aussi la plus superstitieuse nation de ce temps. Mais je ne puis supprimer le récit du fétichisme en usage à Juidah, petit royaume sur la côte de Guinée, qui servira d'exemple pour tout ce qui se passe de semblable dans le reste de l'Afrique; surtout par la description du culte rendu au serpent rayé, l'une des plus célèbres divinités des noirs. On verra combien il diffère peu de celui que l'Egypte rendait à ses animaux sacrés, parmi lesquels il n'y a peut-être pas eu de fétiche plus honoré que celui-ci : et l'on voit déjà du premier mot, que rien ne doit mieux ressembler que ce serpent de Juidah, au serpent-fétiche d'Evil-Mérodach, dont l'histoire est rapportée au quatorzième chapitre de Daniel ; car à la lecture de ce chapitre, il est assez évident pour tout le monde que ce serpent apprivoisé et nourri dans le temple de Babylone, où le roi voulait obliger Daniel à l'adorer, comme un Dieu vivant, était pour les Babyloniens une vraie divinité du genre des fétiches. Je tirerai ma narration d'Atkins, de Bosman, et de Des Marchais, qui tous trois ont souvent fréquenté et bien connu les mœurs de ce canton de la Nigritie.

A Juidah, les fétiches sont de deux espèces : il y en a de publics et de particuliers. Ceux de cette seconde classe, qui sont pour l'ordinaire quelque animal, quelque être animé ou quelque idole grossièrement fabriquée de terre grasse ou d'ivoire, ne sont pas moins honorés que les autres ; car on leur offre quelquefois le sacrifice d'un esclave dans les occasions fort intéressantes. Mais pour ne s'arrêter ici qu'aux fétiches communs à toute la nation, il y en a quatre : le serpent, les arbres, la mer, et une vilaine petite idole d'argile qui préside aux conseils. On trouve toujours au-devant de celle-ci trois plats de bois contenant une vingtaine de petites boules de terre. Les dévots, avant que de tenter quelque entreprise, vont trouver le prêtre, qui, après avoir offert le présent à la divinité, fait plusieurs fois sauter les boules au hasard d'un plat dans un autre, et conjecture que l'entreprise sera heureuse, si le nombre des boules se trouve impair dans chaque plat. Les grands arbres sont l'objet de la dévotion des malades, qui leur offrent des tables chargées de grains et de gâteaux : ces offrandes tournent au profit des prêtres du bois sacré. La mer est invoquée pour la pêche et pour le commerce, ainsi qu'un fleuve du pays que nos voyageurs nomment l'Euphrate. On fait sur ses bords des processions solennelles ; on y jette diverses choses de prix, même de petits anneaux d'or. Mais comme ces offrandes sont en pure perte pour les prêtres, ils conseillent plus volontiers le sacrifice d'un bœuf sur le rivage. Le serpent est un bel animal gros comme la cuisse d'un homme et long d'environ sept pieds, rayé de blanc, de bleu, de jaune et de brun, la tête ronde, les yeux beaux et fort ouverts, sans venin, d'une douceur et d'une familiarité surprenante avec les hommes. Ces reptiles entrent volontiers dans les maisons; ils se laissent prendre et manier même par les blancs, et n'attaquent que l'espèce des serpents venimeux, longs, noirs et menus, dont ils délivrent souvent le pays, comme fait l'ibis en Egypte. Toute cette espèce de serpents, si l'on en croit les noirs de Juidah, descend d'un seul qui habite l'intérieur du grand temple près de la ville de Shabi, et qui, vivant depuis plusieurs siècles, est devenu d'une grosseur et d'une longueur démesurées. Il avait ci-devant été la divinité des peuples d'Ardra ; mais ceux-ci s'étant rendus indignes de sa protection par leur méchanceté et par leurs crimes, le serpent vint de son propre mouvement donner la préférence aux peuples de Juidah ; ayant quitté ceux d'Ardra au moment même d'une bataille que les deux nations allaient se livrer : on le vit passer publiquement d'un des camps à l'autre. Loin que sa forme eût rien d'effrayant, il parut si doux et si privé, que tout le monde fut porté à le caresser. Le grand prêtre le prit dans ses bras, et le leva pour le faire voir à l'armée. A la vue de ce prodige, tous les nègres tombèrent à genoux, et lui rendirent un hommage dont ils reçurent bientôt la récompense, par la victoire complète qu'ils remportèrent sur leurs ennemis.

On bâtit un temple au nouveau fétiche; on l'y porta sur un tapis de soie en cérémonie, avec tous les témoignages possibles de joie et de respect ; on assigna un fonds pour sa subsistance; on lui choisit des prêtres pour le servir, et des jeunes filles pour lui être consacrées ; et bientôt cette nouvelle divinité prit l'ascendant sur les anciennes. Elle préside au commerce, à l'agriculture, aux saisons, aux troupeaux, à la guerre, aux affaires publiques du gouvernement, etc.

Avec une si haute opinion de son pouvoir, il n'est pas surprenant qu'on lui fasse des offrandes considérables ; ce sont des pièces entières d'étoffe de coton, ou des marchandises de l'Europe, des tonneaux de liqueur, des troupeaux entiers; ses demandes sont pour l'ordinaire fort considérables, étant proportionnées au besoin et à l'avarice des prê-

tres, qui se chargent de porter au serpent les adorations du peuple, et de rapporter les réponses de la divinité, n'étant permis à personne autre qu'aux prêtres, pas même au roi, d'entrer dans le temple et de voir le serpent. La postérité de ce divin reptile est devenue fort nombreuse. Quoiqu'elle soit moins honorée que le chef, il n'y a pas de nègre qui ne se croie fort heureux de rencontrer des serpents de cette espèce, et qui ne les loge ou les nourrisse avec joie. Ils les traitent avec du lait. Si c'est une femelle, et qu'ils s'aperçoivent qu'elle soit pleine, ils lui construisent un nid pour mettre ses petits au monde, et prennent soin de les élever, jusqu'à ce qu'ils soient en état de chercher leur nourriture. Comme ils sont incapables de nuire, personne n'est porté à les insulter. Mais s'il arrivait à quelqu'un, nègre ou blanc, d'en tuer ou d'en blesser un, toute la population serait ardente à se soulever. Le coupable, s'il était nègre, serait assommé et brûlé sur-le-champ. C'est ce qui arriva aux Anglais lors du premier établissement qu'ils firent sur cette côte.

« Ils trouvèrent la nuit dans le magasin un serpent fétiche, qu'ils tuèrent innocemment, et qu'ils jetèrent devant leur porte, sans se défier des conséquences. Le lendemain, quelques nègres, qui reconnurent le sacrilège, et qui en apprirent les auteurs, par la confession même des Anglais, ne tardèrent point à répandre cette funeste nouvelle dans la nation. Tous les habitants du canton s'assemblèrent : ils fondirent sur le comptoir naissant, massacrèrent les Anglais jusqu'au dernier, et détruisirent par le feu l'édifice et les marchandises. Depuis ce temps, les noirs ne voulant pas se priver du commerce, prennent la précaution d'avertir les étrangers de la vénération qu'on doit avoir pour cet animal, et de les prier de le respecter comme sacré. Si quelque blanc vient à en tuer un, il n'y a pour lui d'autre parti à prendre que la fuite, et pour sa nation, que la ressource d'aller avouer le crime, en protestant qu'il a été fait par hasard, et en payant une grosse amende pour marque de repentir. » (Bosman, page 376; Des Marchais, tome II.)

Un Portugais, arrivé depuis peu sur la côte, eut la curiosité d'emporter un serpent fétiche au Brésil. « Lorsque son vaisseau fut prêt à partir, il se procura secrètement un de ces animaux, qu'il renferma dans une boîte, et s'étant mis dans un canot avec sa proie, il comptait de se rendre droit à bord. La mer était calme; cependant le canot fut renversé, et le Portugais se noya. Les rameurs nègres ayant rétabli leur canot, retournèrent au rivage, et négligèrent d'autant moins la boîte, qu'ils avaient vu le Portugais fort attentif à la garder. Ils l'ouvrirent avec de grandes espérances : quel fut leur étonnement d'y trouver un de leurs fétiches! Leurs cris attirèrent un grand nombre d'habitants, qui furent informés aussitôt de l'audace du Portugais. Mais comme le coupable était mort, les prêtres et la populace fondirent sur tous les marchands de sa nation qui étaient dans le pays, les massacrèrent, et pillèrent leurs magasins. Ce ne fut qu'après de longues difficultés, et même à force de présents, qu'ils se laissèrent engager à permettre que les Portugais continuassent leur commerce. »

Les animaux qui tueraient ou blesseraient un serpent, ne seraient pas plus à couvert du châtiment que les hommes. La voracité d'un cochon des Hollandais qui en avait mangé un, causa la mort de presque tous les porcs du pays. Des milliers de nègres armés d'épées et de massues, commencèrent l'exécution ; et l'on ne pardonna au reste de l'espèce qu'à condition qu'on les tiendrait renfermés dans le temps que les serpents font leurs petits : alors une troupe de gardes parcourt le pays, détruisant tout ce qui serait à portée de leur nuire : tellement qu'à force de laisser multiplier ces ridicules divinités, la contrée en serait couverte (149), sans les serpents venimeux qui en tuent un grand nombre dans les combats qui se font entre les deux espèces. Les serpents rayés, quoiqu'incapables de nuire, ne laissent pas que d'être incommodes par leur excessive familiarité. Dans les grandes chaleurs ils entrent dans les maisons, se placent sur les meubles, et se glissent même dans les lits, où souvent ils font leurs petits. Personne n'a l'audace de les déplacer : on va chercher un prêtre voisin, qui prend le fétiche et le porte doucement dehors. Si l'on veut se défaire de la compagnie des nègres, il n'y a point de meilleur secret que de parler sans respect du serpent : aussitôt ils se bouchent les oreilles et fuient la société des impies.

On a soin de bâtir de tous côté des cabanes ou temples pour servir de retraite aux fétiches, s'ils en veulent faire usage. L'intendance de chacun de ces bâtiments est confiée pour l'ordinaire à une vieille prêtresse.

Mais de toute les cérémonies, la plus solennelle est la procession qui se fait au grand temple de Shabi, avec tout l'appareil que ces peuples sont capables d'y mettre : elle n'est pas composée de moins de cinq cents personnes, tant archers que musiciens, sacrificateurs, ministres portant les offrandes, prêtres, et grands du royaume de l'un et de l'autre sexe. Le roi, ou la reine-mère, et le grand pontife, appelé en langue du pays Béti, la conduisent chacun une canne ou sceptre à la main : ce qui rappelle l'idée de tant de figures de rois ou de prêtres qu'on voit dans les sculptures égyptiennes se présenter devant leurs divinités, ayant à la main le sceptre antique, qui est une espèce de canne à crochet. Cette procession se prosterne à la porte du temple, le visage contre terre, la tête couverte de cendres, et fait son invocation, tandis que les ministres du temple re-

(149) Josèphe faisait la même remarque à l'Egyptien Apion : « Si toutes les nations, lui disait-il, pensaient comme la vôtre, les animaux auraient bientôt chassé les hommes de la surface de la terre. »

voivent les présents pour les offrir à la divinité.

Le grand sacerdoce donne un pouvoir presque égal à l'autorité royale, dans l'opinion où l'on est que le pontife converse familièrement avec le grand fétiche. Cette dignité est héréditaire dans la même famille. Les prêtres le sont de même par droit de naissance, et forment un ordre et une tribu à part, comme en Egypte : on les reconnaît aux piqûres cicatrisées qu'ils ont sur le corps. Quant aux prêtresses, ou Bétas, voici la forme de les choisir: Pendant un certain temps de l'année, les vieilles prêtresses, armées de massues, courent le pays depuis le coucher du soleil jusqu'à minuit, furieuses comme des bacchantes. Toutes les jeunes filles d'environ douze ans qu'elles peuvent surprendre, leur appartiennent de droit; il n'est pas permis de leur résister, pourvu qu'elles n'entrent pas dans les maisons où il leur est défendu d'arrêter qui que ce soit. Elles enferment ces jeunes personnes dans leurs cabanes; elles les traitent assez doucement, les instruisent au chant, à la danse, aux rites sacrés. Après les avoir stylées, elles leur impriment la marque de leur consécration, en leur traçant sur la peau, par des piqûres d'aiguilles, des figures de serpents, de fleurs et d'animaux. Cette opération douloureuse est quelquefois suivie d'une fièvre mortelle. Mais lorsqu'on en guérit, la peau redevient fort belle, et semblable à un satin noir brodé à fleurs. On leur dit que le serpent les a marquées; et en général, le secret sur tout ce qui arrive aux femmes dans l'intérieur des cloîtres est tellement recommandé, sous peine d'être enfermée et brûlée vive par le serpent, qu'aucune d'entre elles n'est tentée de le violer. La plupart se trouvent assez bien de ce qui s'est passé dans le lieu de leur retraite, pour n'avoir aucun intérêt de le révéler, et celles qui penseraient autrement n'ignorent pas que les prêtres ont assez de pouvoir pour mettre leur menace à exécution. Les vieilles les ramènent, pendant une nuit obscure, chacune à la porte de leurs parents, qui les reçoivent avec joie, et payent fort cher aux prêtresses la pension du séjour, tenant à honneur la grâce que le serpent a faite à leur famille. Les jeunes filles commencent dès lors à être respectées, et à jouir de quantité de priviléges. Lorsqu'elles sont nubiles, elles retournent au temple en cérémonie, et fort parées pour y épouser le serpent. Le mariage est consommé la nuit suivante dans une loge écartée, pendant que les compagnons de la mariée dansent assez loin de là au son des instruments. Quoiqu'on dise que le serpent s'acquitte lui-même de ce devoir conjugal, on ne doute guère, dans le pays même, qu'il n'en donne la commission à ses prêtres. Le lendemain, on reconduit la mariée dans sa famille; et dès ce jour-là elle a part aux rétributions du sacerdoce. Une partie de ces filles se marient ensuite à quelques nègres; mais le mari doit les respecter, comme le serpent même dont elles portent l'empreinte, ne leur parler qu'à genoux, et être soumis, tant à leurs volontés qu'à leur autorité. S'il s'avisait de vouloir corriger ou répudier une femme de cet ordre, il s'attirerait à dos le corps entier. Celles qui ne veulent pas se marier, vivent en communauté dans des espèces de couvents, où elles font, à ce qu'on dit, trafic de leurs faveurs, ou de celles de leurs camarades. Au reste, le mystère est indispensable sur tout ce qui se passe dans les lieux sacrés, à peine du feu.

Indépendamment de cette espèce de religieuses attitrées, il y a une consécration passagère pour les jeunes femmes ou filles attaquées de vapeurs hystériques, maladie qui paraît commune en cette contrée. On s'imagine que ces filles ont été touchées du serpent qui, ayant conçu de l'inclination pour elles, leur a inspiré cette espèce de fureur; quelques-unes se mettent tout à coup à faire des cris affreux, et assurent que le fétiche les a touchées, mais qu'il s'est retiré lorsqu'on est venu à leur secours. Elles deviennent furieuses comme les pythonisses; elles brisent tout ce qui leur tombe sous la main, et font mille choses nuisibles. Alors leurs parents sont obligés de les mener dans un logement construit exprès dans le voisinage de chaque temple, où moyennant une grosse pension que paye leur famille, elles restent quelques mois pour leur guérison.

Un nègre racontait à Bosman que, sa femme ayant été atteinte de ce mal, il feignit de la mener, selon l'ordre, au temple voisin; mais au lieu de ceci, il la conduisit en effet sur la côte pour la vendre à des marchands d'esclaves. Dès que la femme aperçut le vaisseau d'Europe, elle fut subitement guérie de son mal, et cessant de faire la furieuse, ne demanda plus à son mari que de la ramener tranquillement chez elle. Le nègre avouait à Bosman que, par une démarche si hardie, il courait de grands risques de la part des prêtres s'il eût été rencontré.

Tel est dans ce canton d'Afrique le culte du serpent rayé, dont beaucoup de marins ont parlé fort au long. Je n'ai pas craint de le décrire avec quelque étendue, parce que le rite en étant mieux connu, peut faire juger de ceux de pareil genre qui le sont moins, tant chez les anciens peuples que chez les modernes.

Il n'est pas hors de propos de remarquer, avant que de quitter cet article, que ces Africains de Juidah ont, ainsi que les Egyptiens, l'usage de la circoncision. Il est si ancien parmi eux, qu'ils en ignorent l'origine, n'ayant pas d'autre exemple pour l'observer que l'exemple immémorial de leurs ancêtres: au reste, ils ne le regardent pas comme une pratique de religion. Remarquons encore que ce n'est pas seulement dans ce canton de la Nigritie que le serpent a été regardé comme la divinité principale. Son culte était très-anciennement répandu dans l'intérieur de l'Afrique. Il était l'objet de la religion des Ethiopiens dans le IVe siècle de l'ère vulgaire, lorsque Frumentius alla leur prêcher la foi chrétienne, et vint à bout de les convertir

en détruisant le serpent qui avait été jusqu'alors le Dieu des Axumites. (Gonzalez, ap. Ludolf. Eth opic. p. 479.) On raconte que ce serpent, d'une grosseur monstrueuse, avait nom en langue du pays, *Arwe-midre*, et que, selon une tradition reçue parmi les Abyssins, c'était la divinité que les premiers Ethiopiens adoraient de toute antiquité. (Ludolf., *ibid.*, liv. II, c. 3.

Un autre pays, bien éloigné de celui-ci, nous fournit un exemple de la manière dont les sauvages font choix de leur divinité, et nous prouve en même temps combien ce culte ridicule, répandu si loin et commun à des peuples entre lesquels il n'y a eu aucune communication d'idées, tombe facilement dans la pensée des hommes grossiers.

Dans la presqu'île d'Yucatan, en Amérique, chacun a son dieu particulier : ils ont pourtant des lieux où ils s'assemblent pour les adorer en commun, et qui leur servent d'église, quand les prêtres espagnols y sont. Lorsqu'un enfant vient de naître, ils le portent dans ce lieu, où on le laisse passer la nuit exposé tout nu sur une petite place qu'ils ont parsemée de cendres passées dans un tamis d'écorce d'arbre. Le lendemain ils y retournent et remarquent les vestiges de l'animal qui s'est approché de l'enfant : s'il y en a deux, ils les prennent tous deux pour patrons, ou un seul s'il n'y en a qu'un. Ils élèvent l'enfant jusqu'à ce qu'il soit en âge de connaître leur religion : alors ses parents lui déclarent quel est son patron; et soit fourmi, rat, souris, chat ou serpent, il doit l'adorer comme son dieu. Ils ne le réclament jamais que dans l'adversité, c'est-à-dire lorsqu'ils ont perdu quelque chose, ou reçu quelque déplaisir. Ils vont pour ceci dans une maison destinée à cet usage, et offrent de la gomme copal, comme nous offrons l'encens. Après cela, quelque chimère qui leur passe par la tête, soit désir de se venger d'un affront prétendu, soit toute autre pensée, ils ne manquent pas de l'exécuter; agissant, à ce qu'ils prétendent, en vertu de l'ordre précis de leur Dieu. (Oxmelin, *Hist. des Flibust.*, t. I.)

Le *fétichisme* n'est pas moins général dans tous les cantons de l'Amérique; mais surtout les pierres coniques, comme les bœtyles de Syrie, et les grands arbres, comme ceux des Pélasges grecs. Chez les Apalaches de la Floride (Rochef. *Hist. des Antilles*), c'est une grande montagne appelée Olaimi. Chez les Natchez de la Louisiane, c'est une pierre conique précieusement conservée dans une enveloppe de plus de cent peaux de chevreuils, ainsi que les anciens enveloppaient certains bœtyles dans des toisons. Chez les insulaires de Cozumel ou Sainte-Croix, c'est une croix de pierre d'une dizaine de pieds de haut (Oviedo) : c'est le dieu qui, selon eux, donne la pluie quand on en a besoin.

En Gaspésie, où les sauvages adorent le soleil, la croix est en même temps le fétiche particulier du pays. On la place dans le lieu du conseil, dans l'endroit honorable de la cabane. Chacun la porte à la main ou gravée sur la peau. On la pose sur la cabane, sur les canots, sur les raquettes, sur les habits, sur l'enveloppe des enfants, sur la sépulture des morts. « Ils racontent, dit le P. Leclerc (*Hist. de Gaspésie*, chap. 9 et 10), que cette figure apparut en dormant à leurs ancêtres durant le cours d'une maladie pestilentielle. Comme ils sont crédules à l'excès pour les songes, ils ne négligèrent pas celui-ci et, en effet, la maladie cessa. Depuis ce temps ils en font à simple, à double et à triple croison. Personne ne la quitte, en quelque occasion pressante que ce soit; et ils la font enterrer avec eux, disant que sans cela ils ne seraient pas connus dans le pays des ancêtres. » Les anciens naturels de l'île Haïti ou Saint-Domingue en avaient un grand nombre et de fort variés, qu'ils nommaient *Zemez*, et dont on trouve çà et là les images cachées en terre dans les lieux autrefois habités; mais surtout des tortues, des caïmans et des pierres : ils leur offraient des corbeilles pleines de fleurs et de gâteaux (Herrera, *Hist. des Indes.*) Chacun avait néanmoins son culte particulier, selon qu'il présidait aux saisons, à la santé, à la chasse, ou à la pêche. Un Cacique du pays avait trois pierres divines très-précieuses; l'une faisait croître les grains, l'autre accoucher heureusement les femmes; la troisième (Charlevoix, *Hit. de Saint-Domingue*) donnait le beau temps et la pluie.

Les Abénaquis ont un vieil arbre fétiche qu'ils croyaient ne devoir jamais tomber : mais quoique cela soit arrivé, ils n'ont pas laissé de continuer d'y attacher leurs offrandes. D'autres ont des lacs pour fétiches, comme les avaient les Celtes tectosages? ou des crocodiles, ainsi que les Egyptiens; ou d'autres poissons de mer, comme les Philistins; ou des perches plantées debout, comme les Sabins d'Italie; ou des marmousets de bois, comme Laban le Syrien; ou des os de morts, comme les insulaires voisins des Philippines, ou des poupées de coton : en un mot, mille bizarres objets différents dont l'énumération deviendrait fastidieuse.

La plupart des Américains sont fort prévenus que ces objets qu'ils consacrent deviennent autant de génies ou de *manitous*. Le nombre est si peu déterminé, que les Iroquois les appellent en leur langue d'un nom qui signifie *esprits de toutes sortes*. Leur imagination leur en fait voir dans les choses naturelles; mais surtout dans celles dont les ressorts leur sont inconnus, et qui ont pour eux un air de nouveauté. Les moindres bagatelles les frappent à cet égard. Le même P. Leclerc, c. 13, p. 374, parle d'une Gaspésienne fort accréditée parmi la nation des porte-croix, et qu'il appelle la patriarche du pays, laquelle avait érigé en divinités un roi de cœur et un pied de verre, devant lesquels elle faisait sa prière. Il ne faut pas demander si les fusils ou la poudre à canon sont pour eux des fétiches ou manitous redoutables.

Mais nulle divinité de ce genre n'a été si funeste aux sauvages que l'or, qu'ils croient certainement être le fétiche des Espagnols, jugeant de l'espèce de leur croyance par la leur propre et par la profonde vénération qu'ils leur voyaient pour ce métal. Les barbares de Cuba, sachant qu'une flotte de Castille allait descendre dans leur île, jugèrent qu'il fallait d'abord se concilier le dieu des Espagnols, puis l'éloigner de chez eux. Ils rassemblèrent tout leur or dans une corbeille. Voilà, dirent-ils, le dieu de ces étrangers; célébrons une fête en son honneur pour obtenir sa protection, après quoi nous le ferons sortir de notre île. Ils dansèrent et chantèrent selon leur mode religieux autour de la corbeille, puis la jetèrent dans la mer. (Herrera, IX, 3.) La prière ordinaire des sauvages aux manitous, est pour en obtenir qu'ils ne leur fassent point de mal. Ils les honorent beaucoup plus que l'être supérieur à eux, avec lequel quelques-uns de ces peuples paraissent ne le pas confondre, soit le soleil ou quelqu'esprit qui commande dans le pays des âmes. Ils les consultent dans leurs besoins et se gouvernent par la réponse. Par exemple, les Brésiliens ont pour fétiche ordinaire une grosse calebasse sèche, dans laquelle on jette des grains de maïs ou de petites pierres : chaque ménage a le sien à qui on offre des présents (Lery, *Hist. du Brésil*, chap. 15 et 9). C'est leur dieu lare, dont l'usage est surtout consacré à la divination : c'est là qu'ils croient que l'esprit réside et rend ses réponses, quand on va consulter le bruit que fait cette espèce d'instrument, comme les sauvages grecs de Thesprotie consultaient le son que rendait le chaudron de Dodone frappé par de petites chaînes suspendues et agitées par le vent; comme les Africains consultent leurs *gris-gris* talismaniques; ou comme les Egyptiens consultaient cet objet peu connu, cette machine divinatoire composée de plusieurs pierreries, dont l'éclat combiné servait à conjecturer l'avenir, et que les Hébreux leurs voisins appelaient *urim* et *thummim*, c'est-à-dire *les lumières merveilleuses*. Ils brûlent du tabac en holocauste devant cette divinité, comme d'autres font aussi en l'honneur du soleil (*Lettres des Missionnaires.*) Ils en hument aussi la fumée, dont l'ivresse leur faisant tourner la tête, les met dans un état d'inspiration plus propre à comprendre ce que veut dire le son des grains jetés dans la calebasse. Ainsi la pythie, assise sur son trépied et recevant sous ses vêtements quelque fumée naturelle de la terre, ou celle d'un aromate jeté dans un réchaud, tombait dans un accès de vapeur qui la rendait prophétesse, et lui faisait proférer des paroles sans suite, que les auteurs appliquaient à leur guise aux questions consultées.

Le tabac est une offrande américaine, dont les Virginiens font des sacrifices à l'air et à l'eau (Th. Hariot, *De virgin.*) ; ils y en jettent des poignées pour avoir du beau temps en voyage, ou pour être délivrés de la tempête sur mer : ils en attachent aussi à leurs filets neufs, dans l'espérance d'être heureux à la pêche. Ceux du Brésil, lorsqu'ils vont faire quelque chose d'important, s'en font souffler (Lery, *ibid.*) des bouffées au visage par leurs jongleurs, ce qui s'appelle parmi eux *recevoir l'esprit*.

Les Illinois, dans leurs fêtes à danser, étendent une natte de jonc peinte de couleurs au milieu de la campagne : c'est un tapis sur lequel on place avec honneur le dieu manitou de celui qui donne la fête, qui est ordinairement un serpent, un oiseau, ou une pierre. On pose à sa droite le grand calumet : on dresse devant lui un trophée d'armes en usage dans la nation : puis, tandis que la troupe chante en chœur, chacun avant que de danser à son tour vient saluer le manitou (Marquette, *Mœurs des Illinois*), et souffler sur lui la fumée de tabac en guise d'encens.

La religion des sauvages, dit un missionnaire, ne consiste que dans quelques superstitions dont se berce leur crédulité. (*Lettres des Missionn.*, tome XI, p. 325.) Comme leur connaissance se borne à celle des bêtes et aux besoins naturels de la vie, leur culte n'a pas non plus d'autres objets. Leurs charlatans leur donnent à entendre qu'il y a une espèce de génie ou de manitou qui gouverne toutes choses, qui est le maître de la vie et de la mort, mais ce génie ou ce manitou n'est qu'un oiseau, un animal ou sa peau, ou quelque objet semblable, qu'on expose à la vénération dans des cabanes, et auquel on sacrifie d'autres animaux. Les guerriers portent leur manitou dans une natte, et l'invoquent sans cesse pour obtenir la victoire. C'est le manitou qui guérit les maladies au moyen des contorsions que font les charlatans, en nommant tantôt une bête, tantôt une autre; et si le malade vient à guérir, c'est alors que la puissance du manitou est bien reconnue. Un sauvage qui avait un bœuf pour manitou, convenait un jour que ce n'était pas ce bœuf même qu'il adorait, mais un manitou de bœuf qui était sous terre, et qui animait tous les bœufs : il convenait aussi que ceux qui avaient un ours pour manitou adoraient un pareil manitou d'ours. On lui demanda s'il n'y avait pas aussi un pareil manitou d'hommes? il en convint. Alors on lui représenta que puisque l'homme était sur la terre le maître des autres animaux qu'il tue et qu'il mange, le manitou d'homme doit être sous terre le maître des autres manitous, et que, par conséquent, il serait plus convenable d'invoquer l'esprit qui est le maître des autres. Ce raisonnement parut bon au sauvage, mais ne le fit pas changer de coutume.

Le père Lafitteau nous apprend que les Iroquois, qu'on peut compter parmi les plus spirituels d'entre les Américains, quoique très-féroces, ont une opinion à peu près pareille sur chaque espèce d'animaux, qui ils croient avoir son archétype dans le pays des âmes (ce qui revient, dit-il, aux idées de Platon), et que leurs âmes vont après leur

mort habiter ce pays ; car, ils ne font pas l'âme des bêtes d'une nature différente de celle de l'homme, à laquelle ils donnent néanmoins la supériorité (*Mœurs des Américains*, tom. I, p. 360) : selon eux, l'âme c'est la pensée : ils ne distinguent pas l'agent de l'action, et n'ont qu'un même terme pour exprimer l'un et l'autre. Ils ont aussi un objet divin qu'ils appellent *Oiarou*, consistant dans la première bagatelle qu'ils auront vue en songe, un calumet, une peau d'ours, un couteau, une plante, un animal, etc. Ils croient pouvoir par la vertu de cet objet, opérer ce qui leur plaît, même se transporter et se métamorphoser. Les devins qui acquièrent dans ces visions un pouvoir surnaturel, sont appelés en leur langue d'un mot qui signifie *les voyants*. (*Ibid.*, p. 270.) C'est aussi le nom que les Orientaux donnaient aux prophètes.

Si du Nouveau Monde nous passons aux climats voisins de notre pôle, où il se trouve encore des nations sauvages, nous les y voyons infatuées du même fétichisme : car, encore un coup, j'appelle en général de ce nom toute religion qui a pour objet le culte des animaux ou des êtres terrestres inanimés. Les mœurs des Lapons et des Samoïèdes, le culte qu'ils rendent aux pierres graissées ou bœtyles, et aux troncs d'arbres, leur entêtement pour les talismans et les jongleurs sont trop connus pour en faire ici le détail. Il semble même que les Samoïèdes attachent aux animaux féroces une espèce de fétichisme dont ils redoutent les suites quand ils en ont tué un : car alors, avant que de l'écorcher, ils lui protestent fort sérieusement que ce sont les Russes qui lui ont fait ce mal (cette nation leur est en horreur) : que c'est le couteau d'un Russe (*Recueil des voyages au Nord*) qui va le mettre en pièces, et que c'est sur eux qu'il en faudra prendre vengeance. On ne trouverait guère un culte plus sensé chez le reste des barbares, habitant les vastes forêts et les grands déserts qui s'étendent de l'Océan septentrional à la mer Caspienne ; avec cette différence qu'à mesure qu'on se rapproche des anciens royaumes d'Orient, on retrouve aussi leurs mœurs, leurs vieux usages, leur goût prédominant pour certaines espèces de fétiches, et leur vénération connue pour les bois sacrés. Les Circasses pétigories tiennent à cet égard du Scythe et de l'Assyrien, entre lesquels ils sont placés ; ils n'ont ni religion, ni culte, ni aucune notion de la Divinité. La seule chose respectable pour eux est un bois fort épais au milieu d'une plaine tout environnée de hautes montagnes. Un large fossé creusé alentour et plein d'eau en défend l'approche. Toute la nation s'assemble vers la fin du mois d'août : tout s'y passe à régler le commerce entre eux, à faire échange de leurs denrées ou autres commodités, et à conférer de leurs affaires communes ; comme les peuples latins quand ils s'assemblaient *ad caput feroniæ*. Mais l'assemblée ne se sépare qu'après une cérémonie solennelle consistant à pendre leurs meilleures armes à certains arbres choisis de ce bois, avec une sorte de consécration. L'année suivante, étant de nouveau assemblés, ils nettoient ces armes, et les replacent après les avoir baisées : elles demeurent ainsi jusqu'à ce que le temps et la rouille les aient fait dépérir. Ils ne sauraient rendre raison de cette coutume qu'ils suivent par tradition.

Telle est l'espèce de croyance que nous trouvons aujourd'hui généralement admise parmi les peuples sauvages que nous avons sous les yeux, soit au midi, soit à l'occident, soit au nord. Remarquons avant d'aller plus loin, que ce culte rendu à certaines productions naturelles est essentiellement différent de celui que l'idolâtrie vulgairement dite rendait à des ouvrages de l'art, représentatifs d'autres objets, auxquels l'adoration s'adressait réellement ; et qu'ici c'est aux animaux vivants ou aux végétaux eux-mêmes, qu'il est directement adressé.

Parcourons à présent les pratiques du même genre que nous savons avoir eu cours chez les nations de l'antiquité, et nous verrons par le fait même (c'est la meilleure manière de s'y prendre) s'il faut juger de la façon de penser de ceux-ci, que nous ne pouvons plus connaître, par la façon de penser de ceux-là, que nous connaissons très-bien : car, à l'égard du culte, nous l'allons trouver si semblable, que la description sommaire qu'en donne un auteur arabe paraît faite exprès pour celui des nations modernes dont on vient de lire le récit. *Fuerunt alii qui feras, alii qui volucres, alii qui fluvios, alii qui arbores, alii qui montes, alii qui terram coluerunt.* (Ibn. Patriq., ap. Pocok.) Maimonides semble de même confondre à cet égard les sauvages de son temps et les païens, lorsqu'il dit que les peuples barbares et gentils ont pour dieux les montagnes, les collines, les arbres fruitiers, les fontaines, etc. : et c'est là sans doute ce que saint Epiphane (*De hæres.*, lib. I) appelle *le barbarisme*, qu'il compte pour la plus ancienne des quatre religions qui ont eu cours autrefois.

Fétichisme des anciens peuples comparé à celui des modernes.

On ne s'attend pas que je m'arrête à prouver ici que l'Egypte adressait un culte d'adoration à des animaux, et même à des êtres inanimés. C'est une vérité trop connue pour qu'il soit besoin d'y insister.

> Quis nescit qualia demens
> Ægyptus portenta colat ?
> (Juvénal., Sat. 15.)

Si j'emploie le témoignage des anciens écrivains, c'est moins pour prouver un fait qui l'est déjà assez, que pour montrer la parité qui se trouve entre le culte égyptien et le fétichisme de Nigritie. Il n'y a guère de peuple sur lequel nous ayons des traditions plus reculées que sur celui-ci : aussi nous n'avons rien de plus ancien sur le culte des fétiches que les pratiques égyptiennes.

Il est naturel, en effet, qu'une opinion qui se trouve répandue dans tous les climats barbares, le soit de même dans tous les siècles de barbarie. L'Egypte a eu ce temps comme les autres contrées. C'est ce qu'il faut commencer par prouver, si tant est que le fait ait besoin de preuves : car, les Egyptiens eux-mêmes ne le niaient pas, malgré cette grande supériorité de toute espèce d'avantages physiques et moraux qu'ils affectaient sur les autres nations.

Voici ce que Diodore (lib. I, sect. 2 in princ.) avait appris d'eux là-dessus, durant le séjour qu'il fit en leur pays. Que l'on juge si ce n'est pas la véritable peinture d'un peuple sauvage.

« Avant que d'entamer l'histoire des rois d'Egypte, il convient de parler des anciennes coutumes du pays. On dit que dans les commencements les Egyptiens ne vivaient que d'herbes, mangeant des choux ou des racines qu'ils trouvaient dans les marais, chacun selon son goût; surtout de l'herbe nommée *agrostis*, qui est de bon goût, d'ailleurs suffisante à la nourriture de l'homme : du moins il est certain qu'elle est fort bonne aux troupeaux. Les Egyptiens pour conserver la mémoire de ce fait et de l'utilité que leurs pères ont tirée de cette plante, la portent en main lorsqu'ils vont au temple faire leur prière aux dieux. Ils croient, comme je l'ai dit, que l'homme est un animal formé du limon des marais.

« Le second mets des Egyptiens a été le poisson. Le Nil leur en fournit une quantité prodigieuse, et quand ses eaux se retirent, la terre en demeure couverte. Ils mangeaient aussi de la chair de bestiaux, et se servaient de leurs peaux pour se vêtir. Ils se faisaient des cabanes de roseaux, comme font encore les bergers de cette contrée.

« Après un assez long temps ils passèrent à l'usage de faire du pain et de manger le fruit du lotos. On dit qu'Isis leur en donna l'invention (*Ibid.*, lib. I, sect. 1); d'autres la rapportent à l'ancien roi Ménès . . . doivent à Osiris l'institution de plusieurs choses utiles à la société humaine. Il abolit la coutume exécrable qu'avaient les hommes de se manger les uns les autres, et établit en place la culture des fruits. Isis de son côté leur donna l'usage du froment et de l'orge, qui croissaient auparavant dans les champs, comme plantes inconnues et négligées. Leurs sujets furent charmés de ce changement, par la douceur qu'ils trouvèrent dans la nouvelle nourriture, et par l'horreur qu'ils conçurent eux-mêmes de l'ancienne.

« La vérité de cette tradition est confirmée par la pratique constante qu'ont les Egyptiens, et dont ils se font une loi. Dans le temps de la moisson on dresse une gerbe autour de laquelle les laboureurs célèbrent Isis en mémoire de la découverte qui lui est due. On dit de plus qu'Isis a donné les premières lois aux hommes, leur enseignant à se rendre réciproquement justice, et à bannir la violence par la crainte du châtiment.

« La fabrique des métaux ayant été trouvée dans la Thébaïde, on en fit des armes pour exterminer les bêtes féroces, des instruments pour travailler à la terre, et la nation se policant de plus en plus, elle eut des temples pour les dieux. Mercure forma le premier un discours exact et réglé du langage incertain dont on se servait : il imposa des noms à une infinité de choses d'usage qui n'en avaient point : il institua les rites du culte sacré : donna les premiers principes de l'astronomie, de la musique, de la danse, des exercices réglés : il enseigna la culture des oliviers. Osiris avait trouvé celle de la vigne. Il but du vin le premier, et apprit aux hommes la manière de le faire et de le conserver. Il était né bienfaisant et amateur de la gloire, et jugea bien qu'ayant tiré les hommes de leur première férocité, et leur ayant fait goûter une société douce et raisonnable, il participerait aux honneurs des dieux ; ce qui arriva en effet. . .

« Les Grecs ont toujours été accusés de s'attribuer l'origine d'un assez grand nombre de dieux et de héros, entre autres celle d'Hercule que les Egyptiens disent né chez eux. En effet, comment rapporter le temps d'Hercule à l'époque fixée par les Grecs, qui le font vivre un peu avant la guerre de Troie, c'est-à-dire il n'y a pas douze cents ans. La massue, la peau de lion qu'on a toujours données à Hercule sont une preuve de son antiquité, et font voir qu'il combattait dans un temps où les armes offensives et défensives n'étant pas encore inventées, les hommes n'allaient à la guerre qu'avec des bâtons, et n'étaient couverts que de peaux de bêtes. L'opinion reçue de tout temps chez les Grecs, qu'Hercule a purgé la terre de monstres, est une preuve contre eux-mêmes. Car des exploits de cette nature ne sauraient tomber dans les temps de Troie, où le genre humain s'étant considérablement accru, on trouvait partout des villes policées et des terres cultivées. On ne peut les placer raisonnablement que dans cet âge grossier et sauvage où les hommes étaient accablés par la multitude des bêtes féroces, particulièrement en Egypte, dont la haute région est encore remplie de ces animaux. Ce fut alors qu'Hercule, plein d'amour pour sa patrie, extermina ces monstres, et livra la campagne tranquille à ceux qui voudraient la cultiver : ce qui le fit mettre au rang des dieux. »

Ce tableau donné par Diodore, sur le témoignage même de la nation dont il parle, est, ce me semble, assez concluant, ainsi que celui qu'en fait Plutarque (*Isid. et Osir.*) : « Osiris régnant en Egypte retira la nation de la vie misérable, indigente et sauvage qu'elle menait alors : il enseigna à semer et à planter : il établit des lois : il apprit à honorer les dieux : il inventa les arts, et apprivoisa les hommes. »

Que si l'on veut quelque chose de plus précis encore, on n'aura qu'à lire un autre endroit du même livre de Diodore, où il dit que les Egyptiens prétendent que le genre humain a commencé dans leur pays, et que

les hommes y sont nés de l'action du soleil sur la terre humectée.

« Les hommes nés de cette manière menaient d'abord une vie sauvage : ils allaient, chacun de leur côté, manger sans apprêt dans la campagne les fruits et les herbes qui y naissent sans culture : mais étant souvent attaqués par les bêtes féroces, ils sentirent bientôt qu'ils avaient besoin d'un secours mutuel, et s'étant ainsi rassemblés par la crainte, ils s'accoutumèrent les uns aux autres. Ils n'avaient eu auparavant qu'une voix confuse et inarticulée : mais en prononçant différents sons à mesure qu'ils se montraient différents objets, ils formèrent enfin une langue propre à exprimer toutes choses. Ces petites troupes ramassées au hasard en divers lieux, et sans communication les unes avec les autres, ont été l'origine des nations différentes, et ont donné lieu à la diversité des langues.

« Cependant les hommes n'ayant encore aucun usage des commodités de la vie, ni même d'une nourriture convenable, demeuraient sans habitation, sans feu, sans provision, et les hivers les faisaient périr presque tous par le froid et par la faim. Mais ensuite s'étant creusé des antres pour leurs retraites, ayant trouvé moyen d'allumer du feu, et ayant remarqué les fruits qui étaient de garde, ils parvinrent enfin jusqu'aux arts qui contribuent aujourd'hui, non-seulement à l'entretien de la vie, mais encore à l'agrément de la société. C'est ainsi que le besoin a été le maître de l'homme, et qu'il lui a montré à se servir de l'intelligence, de la langue et des mains que la nature lui a données préférablement à tous les autres animaux. »

Les preuves tirées du raisonnement nous auraient indiqué comme je le dirai plus bas, ce que nous montrent ici les preuves de fait; savoir, que l'Egypte avait été sauvage ainsi que tant d'autres contrées. Les preuves de fait qui nous la montrent adorant des animaux et des végétaux, en un mot, ce que j'appelle fétichiste, ne sont pas moins nombreuses que précises.

Mais puisque les mœurs, le culte et les actions des Egyptiens ont été à peu près les mêmes que celles des Nègres et des Américains, n'est-il pas bien naturel d'en conclure qu'ils ont tous agi en vertu d'une façon de penser à peu près uniforme, et de juger que c'est là tout le mystère d'une énigme dont on n'a si longtemps cherché le mot, que pour en avoir conçu une trop belle idée, que faute de s'être avisé de ce parallèle facile à faire des mœurs antiques avec les modernes? *Novi status imago, arcanum antiqui.* (Tacite.) Voyons donc si la ressemblance se soutiendra dans le détail des pratiques égyptiennes sur le culte en question.

La nation avait ses fétiches généraux; et les cantons ou provinces en avaient de particuliers, différents les uns des autres. (Mela., I, 19.)

Crocodilon adorat
Pars hæc; illa pavet Saturam serpentibus Ibim.

Effigies sacri nitet aurea Cercopitheci.
Dimidio magicæ resonant ubi Memnone chordæ,
Atque vetus Thebæ centum jacet obruta portis :
Illic cæruleos, hic piscem fluminis, illic
Oppida tota canem venerantur, nemo Dianam.
Porrum et cepe nefas violare et frangere morsu.
O sanctas gentes, quibus hæc nascuntur in hortis
Numina! lanatis animalibus abstinet omnis
Mensa; nefas illic fœtum jugulare capellæ.
(Juvenal, Sat. xv.)

On ne peut guère douter que le serpent n'y ait été, comme en Nigritie, une des principales et des plus anciennes divinités. On en a des témoignages dès le temps où l'Egypte commençait à se policer. Le plus vieux des historiens profanes dont il nous reste quelques morceaux, Sanchoniaton, qui avait soigneusement recherché et extrait les livres de Toth, dit dans son ouvrage *De Phœnicum elementis*, « Que Toth avait beaucoup observé la nature des dragons et des serpents : que c'était à cause de leur longue vie que les Phéniciens, ainsi que les Egyptiens, et parmi eux cet écrivain célèbre, attribuaient la divinité à ces reptiles. » (Sanchoniat. et Phil. Bibl. ap. Euseb. *Præpar. Evang.*)

Observons ici en passant, que si Toth eût regardé le serpent non comme animal, mais comme un simple emblème de l'éternité, ainsi qu'on en a depuis usé plusieurs fois en le dépeignant en cercle, se mordant la queue, il était inutile qu'il employât beaucoup de temps à observer la nature de ce reptile. Philon de Biblos, traducteur de l'historien de Phénicie, qui déclare n'avoir entrepris cette version que pour montrer le frivole d'un système tendant à tourner des faits réels en allégories, cite encore un autre ouvrage du même écrivain, dont le titre *E-Thothia* paraît indiquer qu'il était un extrait de Thoth. Philon dit à ce sujet, parlant soit de Thoth, soit de Sanchoniaton, « Qu'il avait traité fort au long de la nature des animaux ci-dessus : que le serpent avait été appelé par les Phéniciens Agathodæmon (le bon génie) et par les Egyptiens Kneph : que l'Agathodæmon était dépeint avec une tête d'épervier à cause de sa force et de sa vivacité. » Dans Plutarque le dieu Kneph n'est pas un serpent, mais un vrai dieu intellectuel, premier principe de toute chose. Il y a apparence que Philon ne l'entendait pas ainsi, lui qui n'écrit qu'en vue de réfuter le nouveau système de théologie emblématique. « Les qualités du serpent divin, ajoute-t-il, ont été décrites fort au long par Apeis, célèbre Egyptien, chef des hiérophantes et des écrivains sacrés, dont le livre a été traduit par Arius l'héracléopolitain. »

Quant aux autres fétiches généraux de l'Egypte, le Nil était partout un objet révéré. Le bras canopique de ce fleuve et le bœuf Apis avaient leurs prêtres et leurs temples dans toute la basse Egypte, comme le bélier Amnon dans toute la haute. (Strab., liv. xvii; Ælian, x, 23.) Que si nous parcourons les provinces, le chat est une divinité à Bubaste, le bouc à Mendez, la chèvre sauvage à Coptos, le taureau à Héliopolis, l'hippopotame à Papremis, la brebis à Saïs, l'aigle à Thèbes, une

espèce de petits serpents cornus non venimeux aussi à Thèbes, l'épervier à Thèbes et à Philes, le faucon à Butus, le singe d'Éthiopie à Babylone, le cynocéphale, espèce de babouin, à Arsinoé, le crocodile à Thèbes et sur le lac Mœris, l'ichneumon dans la préfecture héracléotique, l'ibis dans celle voisine de l'Arabie, la tortue chez les Troglodytes à l'entrée de la mer Rouge, la musaraigne à Athribis : ailleurs, le chien, le loup, le lion, certains poissons, tels que le maiote, à Éléphantine (Clem. Alex. *Admonit. ad gent.*); à Syenne, l'oxyrinque, autrement le bec-aigu, espèce d'alose à museau fort pointu, nommé en langue égyptienne actuelle (Antiphan in *Lycon.* et Anaxandrid. in *Civitat.* apud Athen. *Deipn.*, vii, 13), *quéchoué;* le lépidote, gros poisson de vingt à trente livres pesant, que les Égyptiens appellent aujourd'hui *bunni;* le lotus et l'anguille (Herod., Diod., Strab., Plin.) s'attirent une dévotion particulière dans chaque nome qui fait gloire de tirer son nom de celui de l'animal divinisé; Léontopolis, Lycopolis, etc., sans parler des pierres (car Quinte-Curce, l. iv, c. 7, décrit Jupiter Ammon comme un bœtyle de pierre brute), sans parler non plus des plantes mêmes et des légumes, comme les lentilles, les pois, les poireaux, les oignons, qui, en quelques endroits, ne sont pas traités avec moins de vénération. Il paraît même que les grands arbres avaient en Égypte, comme en tant d'autres pays, leurs oracles et leurs adorateurs, leurs prêtres et leurs prêtresses, si l'on en juge par la liaison qui se trouve entre l'établissement du fameux oracle des arbres de Dodone en Grèce, et les pratiques égyptiennes, qui, au rapport d'Hérodote, donnèrent naissance à cet établissement. Il raconte (Herodot., lib. ii, cap. 54) que les Phéniciens enlevèrent de Thèbes deux prêtresses, une desquelles ayant été vendue en Grèce y rendit les plus anciens oracles, enseigna sous un arbre la pratique des rites religieux, et occasionna la fondation d'un collége de prêtresses. Mais, selon ce qu'il apprit des prêtresses de Dodone elles-mêmes, elles attribuaient leur fondation à une colombe noire, qui s'étant envolée de la Thébaïde à Dodone, vint se percher sur un hêtre de la forêt, où elle parlait à voix humaine, instruisait les Pelasges de ce qui a rapport au culte divin. Qui ne voit que cette prétendue colombe noire n'est autre chose qu'une Négresse ou une Égyptienne basanée, enlevée par les Phéniciens et vendue aux sauvages de la forêt de Tesprotie? c'est l'opinion formelle d'Hérodote. « Je crois, dit-il à ce propos, que ceux de Dodone ont fait une colombe de cette femme étrangère, tant qu'ils n'ont pas entendu son langage, qui n'était à leurs oreilles qu'une espèce de ramage d'oiseau. Mais ce fut pour eux une femme comme une autre, quand elle parvint à s'énoncer en leur langue : comment serait-il permis, en effet, qu'une colombe parlât à voix humaine? quand on nous dit qu'elle était noire, cela nous fait entendre qu'elle était égyptienne. Aussi les oracles de Thèbes, d'Égypte et ceux de Dodone sont-ils presque tout à fait semblables, et c'est d'Égypte qu'est venue la manière de prédire l'avenir dans les lieux sacrés. » La fable grecque qui a fait une colombe de cette prêtresse noire, paraît née, selon la juste remarque de Bochart (*Chanaan*, p. 824), de l'équivoque du mot oriental, *heman*, colombe, avec le mot *iman*, prêtresse.

Il est de même visible que chacun des animaux ci-dessus mentionnés était le fétiche général de la contrée, par le soin qu'avaient pris les lois d'assigner à des officiers publics l'entretien de l'animal respecté. Ces charges étaient très-honorables et héréditaires dans les familles. L'officier qui en était revêtu ne sortait de chez lui qu'avec les marques extérieures de sa dignité, qui indiquaient de quel animal il était le gardien. C'étaient toujours des gens de premier ordre « qui se glorifiaient d'être employés aux plus saintes cérémonies de la religion. » (Herodot. lib. ii; Diodor. lib. i; Plutarch., in *Is. et Osir.*) On construisait des parcs ou des loges propres à la retraite de l'animal; on lui amenait les plus belles femelles de son espèce. On destinait le revenu de certaines campagnes à son entretien; on le fournissait de vivres.

Nous apprenons de Diodore que cette dépense publique allait à de très-grosses sommes, et qu'il a vu des gens qui de son temps y avaient dépensé plus de cent talents. On levait un impôt sur chaque contrée pour faire peindre et sculpter la divinité. Il n'y avait, au rapport de Plutarque, qu'un canton dans la Thébaïde qui adorait Kneph, le dieu éternel, qui seul ne payait rien de cet impôt. On s'agenouillait si l'animal venait à passer; on étendait des tapis sur sa marche; on brûlait de l'encens; on chantait des hymnes (Plin., viii, 46); on vouait ses enfants en leur faisant raser la tête et donnant à la prêtresse le poids des cheveux en argent pour la nourriture de l'animal sacré; on faisait en son honneur de pompeuses processions décrites au long par Athénée et par Clément d'Alexandrie. (*Strom.*, l. v.) On venait le consulter pour oracle, et comme il ne rendait point de réponse, on se bouchait les oreilles au sortir du temple, et les premières paroles que l'on entendait par hasard étaient prises pour une réponse, dont l'application se faisait pour le mieux au fait consulté (Pausan, l. vii); méthode assez semblable à celle des Nègres, et qui est le signe d'une égale puérilité dans l'esprit des consultants. On nourrissait le crocodile avec le même soin et à peu près de la même manière que le dragon l'était à Babylone, et que le serpent rayé l'est à Juidah. Les prêtres anciens pratiquant à cet égard le même genre de friponnerie que pratiquent à présent les prêtres africains. Bien plus, on tenait pour saints et bienheureux ceux qui étaient dévorés par un crocodile, comme aujourd'hui dans l'Inde les fanatiques qui se font écraser sous le char de l'idole. (Woss. *De idol.*) Le soin de la nourriture des animaux sacrés était si privilégié, qu'il n'était

pas négligé même en temps de famine, loin que le peuple osât se nourrir de leur chair, et faire usage d'un aliment commun à tant d'autres hommes. Le chat était si vénéré par ceux qui y avaient dévotion, que sa mort causait un deuil dans la maison, et ceux qui l'habitaient se rasaient les sourcils. Si le feu prenait à la maison, on s'empressait surtout de sauver les chats de l'incendie, grande marque que le culte regardait l'animal même, qui n'était pas considéré comme un simple emblème; et toute cette adoration si marquée de l'animal vivant ou mort le témoigne assez. S'il venait à mourir de mort naturelle, on faisait ses obsèques en cérémonie. Le serpent cornu, par exemple, était inhumé dans le temple d'Ammon. Au temps du règne de Ptolémée Lagus, les funérailles du bœuf Apis furent si pompeuses, que le roi fournit encore cinquante talents pour en faire les frais, après que le gardien y eut dépensé tout son bien qui était considérable. Ceux qui allaient en pays étrangers emportaient souvent avec eux leur animal-fétiche : ce qui prouve qu'outre le culte général de chaque contrée, les Egyptiens avaient aussi, comme les Nègres, des patrons particuliers. Si la bête venait à mourir pendant le voyage, on l'embaumait pour la rapporter, et lui donner au retour une sépulture solennelle dans le lieu où elle était adorée.

Mais rien ne pouvait contenir l'indignation du peuple, lorsqu'un impie s'avisait de tuer un animal sacré; le meurtrier était irrémissiblement puni de mort. Pour un meurtre involontaire on était puni à l'arbitrage du prêtre. « Mais si c'était un chat, un ichneumon, un ibis ou un épervier, quand même le coup aurait été fait sans dessein, le peuple se jetait sur le coupable, et le massacrait ordinairement sans forme de procès, après lui avoir fait souffrir mille maux. Aussi ceux qui rencontrent un de ces animaux sans vie, se mettent à se lamenter de toute leur force, protestant qu'ils l'ont trouvé en cet état. » (Diodor., *ibid.*) Le respect pour le nom des Romains, l'intérêt actuel que l'Egypte avait à les ménager, ni toute l'autorité du roi Ptolémée et de ses officiers, ne purent empêcher le peuple d'expier le meurtre d'un chat par celui d'un romain qui l'avait tué. « C'est un fait, ajoute Diodore, que je n'allègue pas sur le rapport d'autrui; j'en fus témoin moi-même durant mon séjour en Egypte; il paraît fabuleux ou incroyable. On sera bien surpris d'apprendre qu'en une famine dont l'Egypte fut affligée, les hommes en vinrent jusqu'à se manger les uns les autres, sans que personne ait été accusé d'avoir touché aux animaux sacrés. Je vous assure qu'il est bien plus aisé de raconter que de faire croire tout ce qu'on y pratique à l'égard du bœuf, du bouc, du crocodile, du lion, etc. » En un mot il n'y avait qu'un étranger capable de tuer un de ces animaux. « On n'a pas même ouï dire, s'écrie Cicéron (*Tuscul.* l. v), qu'un pareil forfait ait jamais été commis par un égyptien..... Il n'y a point de tourment qu'il n'endurât plutôt que de faire du mal à un ibis, ou autre animal objet de la vénération. »

Mais ce que remarque Cicéron n'était qu'une observance locale : car le même animal divinisé dans un endroit était regardé ailleurs avec indifférence ou même tué sans scrupule s'il était nuisible.

Des traitements si contraires ne pouvaient manquer d'être une source de querelles entre les contrées voisines, où la différence des cultes produit, on le sait, de vives animosités. Il est parlé des guerres de religion que se faisaient les Egyptiens, elles y devaient être encore plus fortes qu'ailleurs, par une raison singulière qui se joignait à la raison générale. L'antipathie que la nature a mise entre plusieurs espèces d'animaux, ne pouvait manquer d'augmenter celle qui se trouvait entre les peuples qui les avaient choisis pour fétiches : il n'y avait pas moyen que les adorateurs du rat vécussent longtemps en bonne intelligence avec les adorateurs du chat. Mais ces guerres donnent une preuve nouvelle qu'il s'agissait de l'animal pris en lui-même, et non pas considéré comme un emblème arbitrairement choisi de la divinité réelle : car alors il n'y aurait pas eu matière à discorde; tous ces types se rapportent au même objet, comme les mots différents de plusieurs langues lorsqu'ils signifient la même chose.

Si toute cette description ne caractérise pas d'une manière claire un culte direct, un culte de latrie, que faut-il donc pour le rendre tel? Quoiqu'il soit vrai, comme le remarque l'abbé Banier (*Mythol.*, vi, 4), que tout culte n'est pas un culte religieux, et que tout culte religieux n'est pas un culte de latrie, il est difficile d'admettre l'application qu'il veut faire ici de cette maxime.

Diodore rapporte ailleurs un fait relatif à l'histoire du culte des fétiches en Nigritie, d'une manière qui montre bien qu'au fond il ne s'éloignait pas de regarder la façon de penser des Egyptiens sur cet article comme semblable à celle des peuples barbares de l'Afrique. Après avoir raconté comment lors de la guerre d'Agathocle contre les Carthaginois, Eumaque, un de ses lieutenants, fut envoyé à la découverte dans le pays des noirs au delà de celui des Numides, « En s'avançant plus loin, continue-t-il, il se trouva dans un pays rempli de singes, où il y a trois espèces de villes qui portent toutes trois le nom de cet animal, que nous appellerions en grec les *pithécuses*. Leurs mœurs et leur façon de vivre sont extrêmement différentes des nôtres. En effet, il faut se représenter que les singes qui sont des dieux en ce pays-là comme les chiens le sont en Egypte, habitent dans les maisons avec les hommes, et qu'on leur laisse manger tout ce qui leur plaît dans les cuisines et sur les tables. Les parents donnent à leurs enfants les noms de ces animaux, comme on fait porter aux nôtres ceux de nos divinités; et si quelqu'un les tue, il est condamné irrémissiblement à mort, comme criminel au premier chef : de sorte qu'un proverbe établi parmi eux contre ceux qui paraissent capables des plus noires en-

treprises, est de leur dire : *Vous avez bu du sang de singe.* » (Diodor. I, xx.)

Un des pressants motifs qu'alléguaient les Hébreux à Pharaon pour en obtenir la permission de sortir de son empire, était la nécessité que leur opposait leur rite sacré d'immoler des animaux que ses sujets n'auraient pas vu sacrifier sans horreur. Toute cette *zoolâtrie* de l'Egypte est fort ancienne. La Bible nous la peint non comme un emblème ou comme une allégorie, mais comme une pure *zoolâtrie* directe. On ne peut nier que l'adoration du veau d'or dans le désert ne fût une imitation de l'égyptianisme ; et l'Ecriture ne donne point du tout à entendre que ce fût un culte figuré. Indépendamment de la foi due au Livre sacré, c'est encore l'historien le mieux informé de la façon de penser égyptienne. Il distingue nettement les trois genres de culte (*Deut.* IV, 16 sqq.) dont l'égyptianisme était mélangé ; savoir, les idoles, les animaux quadrupèdes, oiseaux, reptiles, poissons, et les astres. La loi mosaïque ne défend rien avec plus de menaces que la fornication de ce culte fétichiste. *Vous ne figurerez point*, dit-elle, *d'images de bêtes terrestres ni aquatiques.* (*Exod.*, XX, 4 ; (*Deut.*, V, 8.) *Vous n'aurez point de bois sacrés : vous n'offrirez plus dorénavant de sacrifices aux veaux* (*Levit.* XVII, 8), c'est-à-dire aux animaux sauvages ou domestiques ; car c'est ainsi qu'on doit traduire le mot *seirim*, « *pilosi, hirsuti*, » ou comme Juvénal l'a dit, *lanata animalia*, et non par *dæmones*, comme on l'a traduit ensuite dans les siècles où les sciences secrètes et le platonisme ont eu cours. Alors les idolâtres, dit Maimonides (*Doct. perplex.* III, 4, 6), s'imaginaient que les mauvais génies apparaissaient aux hommes sous la figure des boucs : c'est encore parmi nous l'opinion du menu peuple, que le diable se montre au sabbat sous cette forme ; et c'est de là peut-être qu'est née cette opinion.

Que si après avoir fondé le parallèle de la religion de l'ancienne Egypte avec celle des autres Africains sur la parité des actions, qui suppose une pareille façon de penser, ressemblance dont nous rechercherons bientôt le principe dans les causes générales inhérentes à l'humanité, nous descendons sur ceci à quelques autres usages particuliers des deux peuples, ils nous en donneront encore la même opinion. On y trouve aux obsèques des morts une pratique singulière qui paraît la même. La coutume parmi les nègres est de mettre dans la sépulture d'un homme le fétiche qu'il a le plus révéré. On trouve de même avec les momies dans les tombeaux égyptiens, des chats, des oiseaux, ou autres squelettes d'animaux embaumés avec autant de soin que les cadavres humains : il y a grande apparence que c'est le fétiche du mort qu'on a embaumé avec lui, afin qu'il pût le retrouver lors de la résurrection future, et qu'en attendant il servît de préservatif contre les mauvais génies qu'on croyait inquiéter les mânes des morts. (Kirker., *Œdip. Ægypt.*) Le lion, la chèvre, le crocodile, etc., rendaient des oracles en Egypte comme les fétiches en Nigritie. Chez l'un et l'autre peuple l'être divinisé a ses prêtres et ses prêtresses qui forment un ordre à part du reste de la nation, et dont les fonctions passent à leur postérité. L'un et l'autre portent avec eux leur fétiche, soit à la guerre, soit dans les autres occasions d'importance, où la crainte excitée ne manque jamais d'exciter la dévotion.

Que si nous voulons comparer la fourberie dont usent les prêtres africains du serpent rayé, pour abuser des jeunes femmes sous prétexte de dévotion, l'histoire des prêtres du chien Anubis et de Pauline ne sera pas la seule qui pourra fournir matière au parallèle. Mais sans s'arrêter ici à ce point particulier, ni aux exemples qu'on pourrait donner de l'abus d'un sentiment de dévotion mal appliqué, rapportons un fait qui seul donne une preuve décisive de la question générale, et porte au dernier degré d'évidence le parallèle de la croyance des deux nations, en nous apprenant que ce même serpent rayé, divinité des noirs, a été fort anciennement, et est encore aujourd'hui un objet d'idolâtrie pour les Egyptiens.

Si quelqu'un voulait encore douter que le culte des animaux en Egypte ne fût la même chose que le fétichisme actuellement pratiqué chez les nègres, il faudrait, ce me semble, qu'il se rendît au témoignage oculaire, récent et convaincant du docteur Richard Pocoke, qui, en 1738, a lui-même vu que le serpent rayé est une divinité en Egypte, dans une contrée faisant partie de l'ancien Nome Panopolite, sur la rive orientale du Nil, un peu au-dessous de la Thébaïde. Voici ses propres paroles, où l'on aura lieu de remarquer, que la police acquise de la nation n'y avait pas aboli l'ancien culte sauvage ; que les nouvelles religions intellectuelles ont bien de la peine à y déraciner en entier l'ancienne et grossière religion matérielle ; et qu'elles en ont même pris une teinture.

« Le lendemain matin (du 16 février 1738), nous arrivâmes à Raigny, où je trouvai le sheik, qui a pour objet de son culte le fameux serpent appelé *Heredy*. J'avais pour lui une lettre du prince d'Akmim. Il nous mena à la grotte du serpent si connu dans le pays sous le nom de *Sheik-Heredy*. J'en veux faire une relation particulière, pour montrer quelle est la folie, la crédulité et la superstition du peuple de cette contrée : car les chrétiens y ont foi aussi bien que les Turcs. Nous montâmes environ un demi-mille à travers les rochers, jusqu'à un endroit où la vallée est plus ouverte. Sur la droite il y a une espèce de mosquée surmontée d'un petit dôme, appuyée contre le roc, et que l'on prendrait pour le tombeau d'un sheik : près de là est une large fente dans le rocher, de laquelle ils disent que sort le serpent. Dans la mosquée il y a un tombeau à la turque, qu'ils disent être le tombeau d'Heredy. Je m'imagine que c'est un de leurs saints qui est enterré là, et qu'ils se figurent que son âme a passé dans le serpent : car je remar-

quai qu'ils faisaient leurs prières auprès du tombeau, qu'ils baisaient avec beaucoup de dévotion. Vis-à-vis cette fente il y en a une autre, qu'ils disent être celle d'Hassan le fils, c'est-à-dire le fils d'Heredi. Il y a aussi deux autres ouvertures dans la roche, où, selon eux, les anges font leur demeure. Le sheik me dit qu'en cet endroit il y avait deux serpents, quoique l'opinion commune soit qu'il n'y en a qu'un. Il ajouta que ce serpent est là dès le temps de Mahomet; que sa forme est à peu près pareille à celle des autres serpents, que sa grandeur varie d'un à deux pieds de long; que sa couleur est mélangée de jaune, de rouge et de noir; qu'on peut le manier tant qu'on veut, et qu'il ne fait jamais de mal. Le serpent sort de son trou pendant les quatre mois d'été. On dit qu'on lui offre des sacrifices. Le sheik me nia ce fait, m'affirma qu'on amenait seulement des moutons et des agneaux, et qu'on donnait quelqu'argent pour l'entretien de l'huile de la lampe: mais son assertion se trouvait démentie par mes propres yeux : car je voyais près du trou le sang et les entrailles des bêtes qu'on y avait égorgées. Les histoires qu'ils racontent à ce sujet, sont trop ridicules pour être répétées, si ce n'était pour donner un exemple de leur idolâtrie à cet égard, malgré l'éloignement que la religion mahométane a soin d'en inspirer. Ils disent que le serpent guérit les maladies de tous ceux qui vont le trouver, ou vers qui on l'amène : car quelquefois on l'amène dans un sac au peuple assemblé; mais jamais on ne le fait voir, probablement parce que la plupart du temps il n'est pas dans le sac. Ils racontent encore que les femmes viennent ici en grand nombre une fois l'an, qu'alors le serpent sort de sa caverne, se plaît à les regarder, et s'entortille au tour du cou de la plus belle, ce qui est un signe certain qu'elle a en elle quelques qualités extraordinaires, telles qu'en possedent les houris du paradis de Mahomet. Ils font une histoire d'un prince qui vint pour voir le serpent, et sur le refus qu'on fit de le lui montrer, il le fit tirer par force et couper en morceaux. On les mit sous un vase, d'où le serpent sortit le moment d'après tout entier. Un chrétien à qui l'on contait cette histoire, voulant désabuser le peuple de ce grossier mensonge, offrit une grosse somme pour qu'on lui laissât couper ce serpent en morceaux; mais on ne voulut pas lui permettre de faire cette expérience. Enfin ils assurent qu'on ne peut pas mener le serpent plus loin que jusqu'à Girge au-dessus du Nil, ou jusqu'à Méloui, autre ville au-dessus de ce fleuve ; et que quand on voulait tenter de le mener au delà, il disparaissait aussitôt (c'est-à-dire qu'encore aujourd'hui comme autrefois, sa divinité est purement locale, et ne s'étend pas au delà de ces confins). Tout ceci me parut si étrange, que je voulus m'éclaircir à fond de cette affaire, et je fus bien surpris d'entendre un chrétien, homme grave et de bon sens, à ce qu'il me parut d'ailleurs, me dire que véritablement le serpent guérissait toujours les malades, mais que pour l'ordinaire les gens guéris tombaient dans des accidents pires que le mal. Quelques autres Chrétiens, voulant se donner pour plus habiles que les autres, et qui croyaient aussi que le serpent opérait réellement des miracles, me dirent que, selon leur opinion, c'était ce même démon dont il est parlé dans l'histoire de Tobie, que l'ange Gabriel (Raphaël) chassa de la montagne d'Ecbatane en Médie jusque dans la haute Egypte. Pour moi je crois qu'il y a réellement quelque serpent qu'on a soin d'élever tout petit et d'apprivoiser. Tout ce que je vis ici me parut un reste de l'ancienne idolâtrie des serpents sans venin mentionnés par Hérodote. On les croyait consacrés à Jupiter; et lorsqu'on les trouvait morts, on leur donnait leur sépulture à Thèbes dans le temple de ce dieu. Voici comment s'exprime Hérodote (II, 74) :

« Il y a aux environs de Thèbes des serpents sacrés, qui ne font jamais de mal aux hommes. Ils sont petits, et ont des cornes au sommet de la tête. Quand ils sont morts, on les enterre dans le temple de Jupiter, à qui on dit qu'ils sont consacrés. — Sur ce que rapporte Hérodote, que ces serpents cornus sont petits et sans venin, j'observerai à mon tour que la vipère cornue est fort commune en Egypte; mais je la crois venimeuse. Ses cornes sont semblables à celles de l'escargot, si ce n'est qu'elles sont d'une substance plus dure. » (*Travels of Richard* Pocoke, tom. I, pag. 25.) Je ne crois pas qu'on puisse rien trouver de plus précis que ce fait récent sur le sujet que je traite. Mais continuons le parallèle.

Les Nègres ne mangent jamais de leur animal fétiche; mais ils se nourrissent fort bien de ceux d'une autre contrée. C'était la même chose en Egypte : le respect infini pour un animal dans un certain canton, ne lui en attirait aucun dans le canton voisin. Mais quel crime n'aurait-ce pas été que de tuer un chat à Bubaste, que de manger une vache à Memphis ou dans l'Inde. Quelques savants (Marsham, *Canon. Chron.*), de l'avis desquels je ne suis nullement, ont cru que c'était premièrement par là que s'était introduite la coutume religieuse de l'abstinence de certaines viandes.

Pour prix du tribut de respect que l'on payait à l'animal sacré, il devait à son tour répandre ses bienfaits sur la nation; et ce qui me persuade encore mieux que les Egyptiens n'avaient là-dessus qu'une façon de penser peu différente de celle des sauvages, c'est la vengeance que les prêtres tiraient de leur dieu, lorsqu'ils en étaient mécontents. « Si la sécheresse, dit Plutarque (*In Isid.*), cause dans le pays quelque grande calamité ou quelque maladie pestilentielle, les prêtres prennent en secret pendant la nuit l'animal sacré, et commencent d'abord par lui faire de fortes menaces; puis, si le malheur continue, ils le tuent sans en dire mot : ce qu'ils regardent comme une punition faite à un méchant esprit. »

Les Chinois en usent à peu près de même :

ils battent leurs idoles lorsqu'elles sont trop longtemps sans exaucer leurs prières; et chez les Romains, Auguste ayant perdu deux fois sa flotte par la tempête, châtia Neptune, en défendant de porter son image à la procession avec celle des autres divinités. (*Voyages de* Le Comte; Sueton., *in August.*)

Nous avons vu les Nègres avoir des fétiches généraux pour toute une contrée, sans préjudice du fétiche particulier à chaque canton. De même, chez les Egyptiens, il y avait des animaux dont la divinité n'était que locale, tels que le bouc ou l'ibis; il y en avait d'autres généralement respectés dans tout le pays, tels que le bélier dans la haute Egypte, et le bœuf dans la basse. Micerinus (Mis-Ceres), ancien roi d'Egypte, ayant perdu sa fille qu'il aimait éperduement, et voulant, après sa mort, la faire honorer comme on honore une divinité, ne trouva point d'expédient plus propre que d'enfermer le corps (Herodot. II, 129) dans une figure de vache, qui fut posée dans une espèce de chapelle de la ville de Saïs, où l'on brûlait chaque jour de l'encens devant elle, et la nuit on y tenait des lampes allumées. Il fit choix à cet effet d'un des animaux fétiches le plus communément révéré : grande marque que le fétichisme et le sabéisme étaient alors les deux seules religions reçues en Egypte, et que l'érection des statues de figure humaine y était rarement d'usage, ou même n'avait pas encore lieu, non plus que l'idolâtrie des hommes déifiés; à laquelle, pour le remarquer en passant, l'Egypte n'a presque pas été sujette, et qui n'a pareillement aucun cours en Nigritie.

Il est bien juste que, puisque les fétiches sont les dieux de l'Afrique, ils y soient aussi les oracles et les talismans; ils n'ont même que ce dernier degré parmi les Maures africains, à qui la connaissance d'un seul dieu est parvenue par le mahométisme, qui, tout défiguré qu'il est chez eux, fait néanmoins le fonds de leur religion. Quant aux Nègres, « si l'un d'eux, dit Loyer, se trouve dans quelque embarras fâcheux, il juge aussitôt que son fétiche est irrité, et ses soins se tournent à chercher les moyens de connaître sa volonté. On a recours aux devins pour faire le *tokké*, qui ne demande pas peu de mystères et de cérémonies. Le devin prend en ses mains neuf courroies de cuir de la largeur d'un doigt, parsemées de petits fétiches. Il tresse ensemble ces courroies, en prononçant quelque chose d'obscur; il les jette deux ou trois fois comme au hasard. La manière dont elles tombent à terre devient un ordre du ciel, qu'il interprète. »

C'est par un usage à peu près pareil que le roi (*Ezech.*, xxi, 21) de Babylone, debout dans un carretour, jetait des flèches, comme les Africains jettent des tresses de courroies; et que les Assyriens, au rapport de Théocrite (Theocr., *in Pharmaceut.*), faisaient tourner une toupie magique garnie de saphirs et de plaques de métal gravées de caractères astrologiques. On la touettait avec une courroie, en invoquant les génies. Michel Plessus qui, en parlant des Egyptiens, appelle *yinge* une pareille toupie, donne lieu de conjecturer qu'ils s'en servaient aussi. On sait, en effet, que par une méthode usitée pour connaître la volonté des dieux, et fort analogue à celle du tokké, de l'yinge et des flèches, les Egyptiens consultaient le ciel par l'inspection de plusieurs pierreries rassemblées sur une même monture. Nous ignorons le nom qu'ils donnaient en leur propre langue à cette espèce de divination. Il pourrait être le même que celui que portait chez les Hébreux (*Voy.* Selden. *Syntagm.*, p. 39 et 40) un rite réellement sacré; soit que les Egyptiens le voyant pratiquer aux Hébreux, en aient abusé pour le faire dégénérer en superstition; soit que les Hébreux, comme l'ont avancé quelques habiles gens, aient apporté de l'Egypte cette méthode de divination, qui fut véritablement consacrée en leur faveur lorsqu'ils reçurent les lois, ainsi que quelques autres usages étrangers dont ils s'étaient fait une habitude. On l'appelait en Palestine *déclaration de la vérité*, des mots *Orah*, « *lumen* » et « *themah, admirari* » (Philo., *De Vit. Mos.*, cap. 3, et Rich. Sim. *Dict.*), qui peuvent se traduire au propre par *lumière admirable*, et selon leur sens figuré, par *manifestation de la vérité*.

Ainsi l'on peut conjecturer que les prêtres d'Egypte *déclaraient la vérité*, et interprétaient les ordres du ciel, en combinant l'éclat que jetaient certaines pierreries fétiches sur lesquelles on laissait tomber les rayons du soleil.

On faisait, en Chanaan, pour de pareilles consultations, des éphods au prêtre du dieu; ce qui se voit par la longue histoire d'une pratique superstitieuse de l'hébreu Michas (*Judic.* xvii, 1 seqq.) qui demeurait sur la montagne d'Ephraïm : mais toutes ces formules égyptiennes ou phéniciennes de connaître l'avenir par l'éphod ou par l'urim, et par l'inspection des lames de métal gravées, dont on ornait les théraphins, ou qu'on enchâssait dans les murailles du temple, étaient idolâtres, à l'exception de celle que (Joseph., *Hyppomnest.* ap. Th. Gale. *in Jamblic.*) Jaoh avait bien voulu consacrer exprès pour le grand prêtre Aaron; tellement que, quoique l'urim et l'éphod fussent du genre des téraphins ou des fétiches talismaniques, et que le livre des juges et le prophète Osée nomment, par homonymie, l'éphod et le téraphin, cependant, les téraphins étaient regardés comme des signes d'idolâtrie affectés aux étrangers; au lieu que l'éphod et l'urim hébreux étaient des signes particuliers de Jaoh, dont il avait fait choix lui-même pour manifester par de tels signes sa volonté dans son tabernacle : aussi David Cimchi entend par l'éphod le culte véritable, et par les téraphins le culte étranger.

Soit que les traditions du fétichisme d'Egypte nous soient restées en plus grand nombre, soit que ce peuple superstitieux à l'excès y ait été réellement plus enclin, comme il paraît, en effet, que nul autre n'a eu tant de

fétiches, ni de si variés; on a multiplié sur lui à cet égard les railleries que les autres Orientaux, leurs voisins, et même les Grecs, selon la remarque d'Elien (*De animal.*, XII, 5), méritaient de partager.

Pour commencer le détail du fétichisme de l'Asie par la nation la plus voisine de l'Egypte, l'ancienne divinité des Arabes (MAXIM. TYR., orat. 38) n'était qu'une pierre carrée : un autre de leurs dieux célèbres, le Bacchus de l'Arabie, appelé chez eux *Disar*, était une autre pierre de six pieds de haut. (STEPHAN. BYZ ; ARNOB. l. VI.) On peut voir Arnobe sur les pierres divinisées tant en Arabie qu'à Pessinunte. Il n'y a guère lieu de douter que la fameuse pierre noire, si ancienne dans le temple de la Mecque, si révérée par les mahométans, malgré les saines idées qu'ils ont d'un seul Dieu, et de laquelle ils font un conte relatif à Ismaël, ne fût autrefois un pareil fétiche.

Près de là, le dieu Casius, dont la représentation se voit sur quelques médailles, était une pierre ronde coupée par la moitié : aussi est-elle nommée par Cicéron, *Jupiter lapis*.

L'objet du culte religieux de la tribu de Coresh était un arbre acacia. Kaled, par ordre de Mahomet, fit couper l'arbre jusqu'à la racine, et tuer la prêtresse. La tribu de Madhaï avait un lion, celle de Morad un cheval : celle d'Amiyar, qui sont les anciens homérites, dans le pays d'Yemen, un aigle. (*Vide* ALSHARISTANI.) Cet aigle sacré s'appelle *Nasr* en la langue du pays, et cette interprétation nous apprend, selon l'apparence, mieux qu'aucune autre, ce que c'est que le dieu Nisr ou Nisroch mentionné dans la Bible : cependant on a donné diverses autres explications de ce terme, que je ne laisserai pas que de rapporter ci-après.

Mais venons à des faits bien antérieurs à tout ceci, et qui remontent à la plus haute antiquité dont il y ait mémoire parmi les peuples païens. Nous y verrons quelle idée ils avaient eux-mêmes sur l'origine du culte des astres, des éléments, des animaux, des plantes et des pierres. On aura lieu de remarquer, non sans quelque surprise, que, plus le témoignage est ancien, plus le fait est présenté d'une manière simple, naturelle, vraisemblable; et que la première raison qu'on ait donnée de l'introduction de ce culte est encore la meilleure et la plus plausible qui ait jamais été alléguée : de sorte qu'elle pourrait suffire, si sa simplicité, qui ne permet pas d'en faire l'application à tant d'objets variés de l'adoration des peuples sauvages, n'obligeait d'avoir encore recours à quelque autre cause plus générale.

Il n'y a rien de plus ancien ni de plus nettement déduit sur le premier culte des anciennes nations sauvages de l'Orient, que ce qu'on lit à ce sujet dans le fragment de Sanchoniaton, ouvrage non suspect, si on l'examine bien à fond, quoique interpolé tant par Philon de Biblos, son traducteur, que par Eusèbe qui en a donné un extrait, et qui, tous deux, ont mêlé leurs réflexions au texte original. Sanchoniaton a non-seulement le mérite d'une haute antiquité, mais encore celui d'avoir eu sous les yeux des écrits antérieurs au sien, qu'il dit avoir tirés, partie des annales particulières des villes de Phénicie, partie des archives conservées dans les temples; et d'avoir recherché avec soin, et consulté, par préférence, les écrits de Thoth l'égyptien, persuadé, dit-il, que Thoth, étant l'inventeur des lettres, ne pouvait manquer d'être le plus ancien des écrivains. Voici comment s'explique l'auteur phénicien sur l'ancien culte des objets matériels. Le passage est important, fort raisonnable et très-clair (SANCHONIAT. ap. Euseb., I, 9 et 10) :

« Les premiers hommes prirent pour des êtres sacrés les germes de la terre : ils les estimèrent des dieux, et les adorèrent, parce qu'ils entretenaient leur vie par le moyen de ces productions de la terre, auxquelles ils devaient déjà la vie de leurs pères, et devraient à l'avenir celle de leurs enfants. Ils faisaient des effusions et des libations. L'invention d'un tel culte convenait assez à leur faiblesse et à l'imbécillité de leur esprit... Aion avait trouvé la façon de se nourrir des arbres... Genos et Genea, ses enfants, élevèrent leurs mains au ciel vers le soleil, qu'ils croyaient le seul dieu du ciel et appelaient par cette raison, Baal-Samain, *le seigneur des cieux*. (Ici le traducteur Philon insère cette remarque relative à son objet, qui était de réfuter les opinions systématiques des Grecs : *Ce n'est pas sans motif que nous faisons souvent ces distinctions : elles servent à faire connaître les personnes et les actions. Les Grecs, n'y faisant pas réflexion, ont souvent pris une chose pour une autre, trompés par l'équivoque des termes...*

« Les vents impétueux agitèrent à tel point les arbres du pays de Tyr, que les bois, par l'agitation, prirent feu et une forêt brûlée. Ousoos prit un arbre et coupa les branches, sur lesquelles il eut la hardiesse de se mettre en mer. Il consacra au vent et au feu deux colonnes : il les adora, et leur fit des libations du sang des bêtes qu'il prenait à la chasse. Après que cette génération fut finie, ceux qui restèrent consacrèrent des branches de bois, adorèrent des colonnes, et leur firent des fêtes annuelles... Ouranos trouva les bœtyles et a fabriqué les pierres animées, *ou plutôt, selon la juste correction de Bochart*, les pierres graissées, *lapides unctos*. »

Il parle aussi dans le même fragment des apothéoses des hommes déifiés, de l'érection des temples et des statues, des sacrifices humains, etc. Son histoire contenait neuf livres, dont le premier était employé à déduire les opinions vulgaires ayant cours en Chanaan sur les origines des choses, des hommes et des arts; sur la formation du monde; sur les premiers auteurs de chaque invention commune et utile à la vie, sur l'introduction du culte divin; sur les chefs des nations, surtout phénicienne et égyptienne; sur l'établissement du pouvoir souverain. Tous ces points n'y sont touchés que de gros en gros, seulement autant qu'il en est besoin pour donner une notice des événements

les plus remarquables; soit que l'auteur n'ait pu, faute de plus amples connaissances, entrer dans un plus grand détail, soit que l'extrait qui en reste ne contienne qu'un abrégé de l'original. Son narré, quoique obscur sur les choses naturelles, assez dénué de liaison dans les faits et dans les prétendues généalogies, quelquefois mêlé de fables populaires, ne laisse pas que de nous faire bien connaître quelles étaient, sur tous ces points, la croyance et la tradition du peuple chananéen. Au fond, elles se rapportent en gros, sur la plupart des articles principaux, avec celles des peuples leurs voisins, chaldéens, hébreux et égyptiens, même grecs. On y voit qu'ils ont tous écrit les traditions reçues chez eux, et à peu près sur le même fonds d'idées; si ce n'est que la vérité, qui se retrouve pure chez les Hébreux, est souvent omise ou défigurée chez les nations voisines. Mais, quant au détail des circonstances, ils ne s'accordent plus, ce qui est très-naturel. La chose n'arrive-t-elle pas dans les histoires de faits récents qui conviennent ensemble sur le fond des événements? Rien de plus vain que les efforts et les suppositions qu'on voudra faire pour mettre une conformité totale entre les opinions de l'antiquité. Chaque pays a ses fables propres, qui ne sont pas celles d'une autre contrée, et qu'il faut lui laisser.

Je croirais volontiers que l'ouvrage de Sanchoniaton était intitulé : *Origines phéniciennes*, Περὶ τῶν φοινικικῶν στοιχείων, *De Phœnicum elementis*, et que le livre de cet auteur, cité aussi par Philon sous ce titre, n'est pas autre chose que sa grande histoire en neuf livres dédiée au roi Abi-Baal, où l'on voit que son principal but a été de parler des inventeurs des arts, qui se sont rendus célèbres de temps à autre; de faire l'histoire des apothéoses, en indiquant ceux qui par leurs inventions utiles, ont été mis au rang des dieux, et honorés d'un culte public; de distinguer l'établissement des différents objets de culte rendu soit aux astres, soit aux choses matérielles, soit aux hommes. Il nous indique quels étaient les plus anciennement reçus parmi ceux de la seconde espèce : et peut-être en rapportait-il beaucoup d'autres dans son ouvrage dont nous n'avons plus qu'une très-petite partie; car nous apprenons d'ailleurs que ces objets étaient fort variés dans le pays dont il a écrit l'histoire.

Bénadad, roi de Damas (*IV Reg.* v, 18; et Selden, ii, 10; et Cleric *in Reg.*), avait son dieu Rimmon, dont le nom en hébreu signifie une grenade ou une orange. La Palestine avait des poissons nommés en langue du pays Dagon et Atergatis (Dag., *Piscis*, Aderdag, *magnificus Piscis* (David Cimchi, *in Reg.* i, 5); des brebis (Astheroth, *oves*), des chèvres ou d'autres menus bestiaux appelés Anamelech (*Pecus rex*) (*Vid.* Nigid. ap. Germanic. in Arat. *Phænomen.*; une colombe nommée depuis Sémiramis; une pierre carrée nommée aussi depuis Astarté ou Vénus Urame : car il faut, comme dit le poëte Milton en pareil cas, se servir des noms institués depuis pour des dieux qui n'en avaient point alors. (Pausan., *Attic.* c. 14.) *Nomen lapidibus et lignis imposuerunt*, dit le livre de la *Sagesse*. (xiv, 21.) Le nom d'Asarah, autre divinité phénicienne que le roi Josias (*IV, Reg.*, xxiii, 6) fit brûler, se traduit communément par *idolum ex luco* : ce qui paraît signifier un bois sacré plutôt qu'une statue de bois. Nisr, l'une des divinités de Ninive, signifie, dit-on, en persan, *bois touffu* (Hyde, *Rel. Pers.* chap. 4, 5); il y a grande apparence néanmoins que c'est le même que le dieu Nisroch du roi Sennachérib (Sennichérif) dont Kirker (in *Pantheo*) traduit le nom par *arche* ou *canot*. On donnait le nom de khamos à un gros moucheron de bronze forgé en cérémonie talismanique sous l'aspect de la planète Jupiter (Hyde, *ibid.*) : c'est un mélange de fétichisme et de sabéisme.

Je ne parle pas ici de Bel-zebub, *le dieu mouche*, persuadé comme je le suis que Belzebub et Belzebul sont des altérations et de fausses prononciations ironiques de Beelzebuth, qui me paraît être le même mot que Baal-Sabaoth, en latin *Jupiter Sabazius*, *le dieu des armées*, ou plutôt *le dieu des orientaux*; quoique les Grecs aient eu un Jupiter chasse-mouches, ζεὺς ἀπάμυος.

Aglibel, ou le dieu rond (Agli-Baal, *rotundus dominus*), pierre ronde en forme de cône, était la divinité des fétichistes d'Emesse, tandis que les sabéistes de Palmyre adoraient le soleil sous ce même nom; comme nous le voyons sur un marbre de cette superbe ville, où l'on a représenté deux figures du soleil, avec l'inscription grecque *Aglibel et Malachbel, dieux du pays*. Selden (*Synt.* ii, p. 149) explique le mot Aglibel, ou Ahgol-Baal par *rotundus deus*. D'autres assurent qu'il signifie *vitulus deus*, ce qui a toujours rapport au culte des animaux divinisés.

Le dieu Abbadir (Abb-adir, *pater magnificus*), était un caillou, et la déesse de Biblos à peu près la même chose. Nicolas de Damas décrit un de ces fétiches : « C'est, dit-il, une pierre ronde, polie, blanchâtre, veinée de rouge, à peu près d'un empan de diamètre. » (Ap. Euseb. *Præpar.* l. 1.) Cette description nous apprend quelle était la forme des pierres divinisées et nommées bœtyles, au rapport de Sanchoniaton, dont le culte, selon lui, est si ancien, qu'il en fait Uranos le premier instituteur. Les pierres de cette espèce qu'on voyait rangées en grand nombre sur le mont Liban, avaient été autrefois les grandes divinités du pays. (Damasc. ap. Phot. n. 241, p. 1063.) Il y en avait entre Byblos et Héliopolis qui faisaient des miracles à milliers : on en consacra à Jupiter, au Soleil, à Saturne, à Vénus. (Asclepiad. ap. Damasc. *ibid.*) Les pierres enveloppées de langes que Saturne dévora, selon la fable grecque, au lieu de ses enfants, étaient de tels bœtyles. Ils nous rappellent l'idée de ces morceaux de pierre ou de bois enveloppés de fourrure (Hezich.), de coton, ou de toile, que l'on trouve dans les îles de l'Amérique et chez les sauvages de la Louisiane, et qu'ils tiennent soigneusement cachés dans le sanc-

tuaire de leurs temples au fond des bois.

Il est certain, par le témoignage de toute l'antiquité, que les Syriens adoraient, ou du moins avaient un profond respect pour les poissons et pour les pigeons. Ils s'abstenaient de manger des poissons, dans la crainte que la divinité offensée ne leur fît des tumeurs sur le corps. S'ils étaient tombés en faute à cet égard, ils l'expiaient par une grande pénitence en se couvrant de sac et de cendre selon la coutume des orientaux. On peut voir dans Selden (*Synt.* II, c. 3) toute l'histoire de ce culte, ainsi que celui des Samaritains en l'honneur d'une colombe trouvée sur le mont Garizim. Il n'est pas étonnant que cette colonie étrangère, venue du Chusistan à Samarie, eût apporté dans son nouvel établissement une dévotion pratiquée dans le pays de son origine. Le talmud va jusqu'à reprocher aux Samaritains de circoncire leurs enfants au nom de cet oiseau. Après tout, c'est peut-être une calomnie que la haine dictait aux Juifs contre ces étrangers.

Par le culte que ces mêmes étrangers apportèrent en Israël, nous apprenons quels animaux étaient divinisés dans diverses contrées voisines de l'Euphrate. Lorsque Salmanasar, roi d'Assyrie, eut emmené les dix tribus captives, il les remplaça par des colonies tirées de ses propres États. Il en envoya de Babylone, de Cuth, d'Aawa, d'Emath, et de Sepharvaïm. *Chacun de ces peuples mit son dieu particulier dans les temples et dans les hauts lieux bâtis par les anciens sujets des rois de Samarie : chaque nation mit le sien dans la ville qu'elle habitait. Ceux de Babel y mirent Succoth-Benoth; les Cuthéens, Nergal; ceux d'Emath, Asima ; les Hawéens, Nibchaz et Tharthak. Les Sippharitains faisaient passer leurs enfants par le feu, en l'honneur d'Adramelech et d'Anamelech dieux de Sepharvaim.* (*IV Reg.* XVII, 29-31.)

Tels étaient les dieux de ces différentes contrées; et si nous en croyons les plus savants d'entre les Juifs, Aben-Ezra, R. Jarchi, R. Kimki et autres, dans les explications qu'ils donnent de ce genre d'idolâtrie, tous ces noms de divinités assyriennes désignent autant d'animaux. (V. SELDEN, *Synt.* II, c. 27 et seqq.; VATABL. in not.) Selon eux Succoth Benoth est une poule avec ses poussins : Nergal est une gelinote ou un coq de bruyère : Asima est un bouc ou un mouton, ou, selon l'opinion d'Elias (ELIAS LEVIT. *in Tisb.*), un singe, divinité autrefois adorée en Egypte, (*Effigies sacri nitet aurea cercopitheci*) aujourd'hui fort honorée dans les royaumes de Bengale et de Pegu : Nibchaz est un chien, comme l'Anubis d'Egypte, et son nom vient de l'oriental Nibch ou Nabac, c'est-à-dire *aboyer :* Tharthak est un âne : Adramelech et Anamelech, un mulet et un cheval, les rois du troupeau; ou selon d'autres un paon et un faisan.

Je ne prétends pas néamoins faire regarder comme certaines les explications données par les rabbins de tant de termes obscurs et douteux. On sait, par exemple, que Succoth-Benoth doit signifier ici les *pavillons des filles:* et il est bien naturel de croire que la colonie de Babylone apporta dans Samarie le rite impur pratiqué dans son pays en l'honneur de Vénus Mylitte, tel que le décrit Hérodote. (I, 199.) Mais ce concours des interprètes à rendre tous ces mots par des noms d'animaux, montre au moins une connaissance généralement répandue, que les anciens peuples orientaux dont il s'agit avaient des animaux pour divinités, comme les Barbares modernes en ont pour fétiches. Quelques-uns des termes ci-dessus employés pour noms des faux dieux, comme Adra-Melech, *Magnificus rex*, me paraissent être des titres d'honneur également donnés aux astres par les sabéistes, et aux animaux par les fétichistes. Car en Egypte, comme en Orient, ces deux religions sont si mélangées l'une avec l'autre dans le même pays (et il en est de même à la Chine où il y a plusieurs religions dominantes) qu'il devient aujourd'hui assez difficile de bien démêler tout ce qui leur était particulier à chacune. C'était l'usage de ces nations de mêler ainsi les différents cultes et d'en adopter un nouveau sans quitter l'ancien. Nous en avons une preuve en ce même endroit de la Bible. Salmanasar apprenant que les habitants de la nouvelle colonie étaient dévorés par des lions, ou, selon le rapport de Josèphe (JOSEPH. *Antiq.* IX, 14. *Chron. Samar.* ap. HOTTINGER, in *Exercit. Antimorin.*), et comme ils le disent eux-mêmes dans leur chronique Samaritaine, qu'ils périssaient de maladies épidémiques causées par l'air et par les fruits du pays auxquels ils n'étaient pas accoutumés; et sachant qu'on attribuait ces malheurs à l'ignorance dans laquelle vivaient les nouveaux habitants de la manière dont le dieu de cette terre voulait être adoré, *eo quod ignorent ritum Dei hujus terræ* (*IV Reg.*, XVII, 26), ce prince leur envoya un des prêtres captifs qui vint s'établir à Béthel, *et leur enseigner comment ils devaient honorer le dieu du pays. Tous ces peuples qui avaient conservé leurs dieux propres, ne laissèrent donc pas d'adorer le Seigneur. Mais quoiqu'ils adorassent le Seigneur, ils servaient en même temps leurs dieux selon la coutume des nations du milieu desquelles ils avaient été transférés à Samarie. Ces peuples suivent encore aujourd'hui leurs anciennes coutumes.* (*Ibid.*, 28-32 et seqq.)

Ezéchiel, en décrivant les impiétés commises par les Hébreux dans le temple du vrai Dieu, distingue fort bien les quatre fausses religions qui de son temps avaient cours en Orient, savoir l'idolâtrie des faux dieux, tels que Baal; le fétichisme ou culte des animaux; l'idolâtrie des demi-dieux, ou héros divinisés, tels qu'Adonis; et le sabéisme, ou l'adoration du soleil et des astres. Voici ce qu'il dit :

Un jour le cinq du sixième mois, comme j'étais assis dans ma maison (en Mésopotamie) *avec les anciens de Juda, je vis tout d'un coup comme une figure de feu; elle était toute de flamme de la ceinture en bas, et du haut de bronze doré fort brillant : elle avança une forme de main, me prit par les cheveux, et m'enlevant entre le ciel et la terre me des-*

cendit à Jérusalem. Là le Dieu d'Israël me dit : Homme du peuple, lève les yeux et regarde dans le temple du côté de l'Aquilon ; et y ayant jeté la vue, je vis qu'on avait placé près de la porte de l'autel l'idole de Jalousie qui irrite le dieu jaloux (l'idole de Baal, VATABL. in Not.) *Le Seigneur me dit : Homme du peuple, tu vois les abominations que fait la maison d'Israël pour m'obliger à me retirer de mon sanctuaire ; retourne-toi d'un autre côté, perce la muraille, et regarde, tu verras encore pis. Je fis un trou à la muraille, et je vis les images de toutes sortes de serpents et d'animaux abominables peintes sur le mur tout à l'entour ; et soixante et dix des anciens d'Israël étaient debout devant ces peintures chacun avec un encensoir à la main. Il me dit : Tu vois ce que chacun d'eux fait en secret dans sa cellule peinte, croyant que le Seigneur ne le voit pas : tourne-toi d'un autre côté, tu verras encore pis. Ayant porté la vue vers la porte du septentrion, je vis en ce lieu des femmes assises qui pleuraient Adonis. Il me dit : Entre dans le parvis intérieur du temple, tu verras encore pis. Je vis, entre le vestibule et l'autel, vingt-cinq hommes qui tournaient le dos au temple et le visage à l'orient, et ils adoraient le soleil levant. Vois les abominations qu'ils font dans ce lieu, et regarde comme ils approchent une branche d'arbre de leur nez* (pour la baiser en signe d'adoration après l'avoir présentée au soleil ou à l'idole). *Aussi je les traiterai avec fureur*, etc. (*Ezech.* VIII, 1-18.) Au chap. XX, il leur reproche encore d'avoir adoré les dieux du pays où ils étaient, et ceux du pays voisin : *Abominationes oculorum suorum*, les impiétés qu'ils avaient sous les yeux, c'est-à-dire Baal, dieu de Chaldée, et de Palestine, etc. ; *et idola Ægypti*, c'est-à-dire les animaux divinisés de l'Égypte, le bœuf Apis, etc.

Puisque les traces de ce penchant à choisir des objets terrestres pour leur rendre un culte religieux se retrouvent dans cette contrée en remontant à une haute antiquité, il ne faut pas s'étonner de trouver parfois quelque chose de relatif à des coutumes si anciennes et si générales en Orient, dans les usages pratiqués par les premiers auteurs de la nation juive, avant le temps où des lois positives proscrivirent formellement chez eux de tels usages. Abraham paraît avoir fait un mélange d'une action toute sainte avec les vieilles coutumes superstitieuses de son pays, lorsqu'après son alliance avec Abimelech, roi de Gérare, il fit planter un bois sacré près de Bersabée en Palestine, pour y invoquer le nom de Jaoh. (*Gen.* XXI, 33.) Jacob ayant eu un songe mystérieux consacra la pierre qui lui avait servi de chevet pendant la nuit, en arrosa d'huile le sommet, et l'appela *Beth-el* c'est-à-dire *demeure de Dieu*.

On dit que c'était de cette consécration que les pierres bœtyles du paganisme avaient tiré leur nom. Mais combien n'est-il pas plus probable que le nom est antérieur à Jacob, puisque l'usage est certainement plus ancien que lui, et que Uranos avait avant lui fabriqué en Phénicie de ces bœtyles ou pierres graissées. (SANCHONIAT. *ibid.*) Abraham et Jacob ne firent donc qu'imiter une pratique établie avant eux, et longtemps suivie depuis : ils suivirent une vieille coutume générale en usage alors, et conforme à la rustique simplicité de leur siècle. Le vrai Dieu voulut bien adopter et sanctifier pour lui ce culte simple, par une condescendance pareille à celle dont il a souvent usé depuis pour la façon de penser peu éclairée du peuple qu'il avait choisi. Lorsqu'il apparut ensuite à Jacob dans un autre songe. *Je suis*, lui dit-il, *le Dieu de Bethel où tu as graissé la pierre.* (*Gen.* XXXI, 13.) Mais le bœtyle de Jacob demeura un vrai *fétiche* en vénération aux peuples chananéens, qui n'élevaient pas leurs pensées plus haut que la pierre même : aussi les Hébreux en abolirent parmi eux le culte traditionnel, l'appelant Beth-aven, *demeure du mensonge*, au lieu de Bethel ; *demeure de Dieu*. Les lois qu'ils reçurent après leur invasion en Chanaan prescrivaient rigoureusement l'abolition de ce culte usité dans le pays conquis, qui fut le motif du massacre total des habitants, comme il l'a depuis été de celui des Américains fait par les Espagnols. *Vous briserez les pierres dressées*, dit la loi, *et vous exterminerez tous les habitants de ce pays-là.* (*Num.*, XIII, 52.) *Vous ne dresserez point de colonnes : vous n'érigerez point dans votre terre de pierre remarquable pour l'adorer.* (*Levit.*, XXXI, 1.) *Vous n'aurez aucune image de bête, d'oiseau, de quadrupède ou de poisson.* (*Deut.*, V, 8.)

C'est à l'inobservation de ces lois, c'est au malheureux penchant qu'avaient les Hébreux à se laisser aller, soit au fétichisme, soit au sabéisme des nations voisines, que les Livres saints attribuent presque toujours les malheurs que laissait fondre sur eux la colère du vrai Dieu, qu'ils avaient si souvent négligé.

Le rite religieux de frotter d'huile les pierres bœtyles se trouve fréquemment partout : il en est fait mention plus d'une fois dans Homère et dans Strabon. Il est vrai que quelques personnes savantes ont voulu entendre par les bœtyles, non des *pierres graissées*, mais des *pierres animées* : mais quand même, par cette dernière explication, il ne faudrait pas entendre, si elle avait lieu, des pierres douées d'un esprit vivant, plutôt que des pierres taillées en figures humaines, comment concilier cette manière de traduire le terme, tant avec ce que Jaoh dit à Jacob dans le passage ci-dessus rapporté : *Je suis le Dieu de Bethel où tu as graissé la pierre*, qu'avec ce que dit Arnobe (*Adv. gent.*) de ses pratiques dévotes avant sa conversion. « Dès que j'apercevais, dit-il, quelque pierre polie frottée d'huile, j'allais la baiser, comme contenant quelque vertu divine. » L'espèce du rite est digne du genre de culte, et tous deux répondent à l'ignorance des siècles où ils avaient cours.

Rachel, femme de Jacob, eut un tel attachement pour les marmousets fétiches ou

tséraphins de Laban le Syrien, son père, qu'elle les lui vola en le quittant (*Gen.* xxxi, 1 seqq.), et que poursuivie à ce sujet, après les avoir cachés sous ses habits, elle n'hésita pas, pour n'être pas obligée de se lever à l'arrivée de son père, de supposer une incommodité qu'elle n'avait pas. La fausse imputation dont Tacite (*Hist.*) et Diodore (Frag., lib. xxix, apud Josephi.) chargent les Hébreux d'avoir eu pour *fétiche* un âne sauvage qui leur avait fait trouver une source d'eau dans le désert, et d'avoir mis dans leur sanctuaire la tête de cette ridicule divinité, vient non-seulement de l'idolâtrie du veau d'or *fétiche*, et de la figure mal entendue des deux chérubins sculptés sur l'arche, qui étaient deux têtes de veaux ailés (150), mais aussi de l'usage d'un culte de ce genre alors universellement répandu dans l'Orient. (*Voy.* Selden, *De diis Syris.*) Je laisse à part beaucoup d'autres fables du même genre, que les païens mal instruits débitaient sur le compte des Juifs, et que l'on peut voir dans Tertullien, dans saint Epiphane, etc.

Il est aisé de distinguer, par les circonstances mêmes du fait, ce qu'il y avait de sacré, et ce qu'il y avait d'impie dans les usages de cette espèce pratiqués chez les Hébreux. Par exemple, le serpent d'airain élevé par orde de Jaoh même, et dont la vue était un préservatif contre les morsures des serpents du désert, n'avait certainement rien de commun avec le fétichisme; tandis que les deux veaux d'or des dix tribus, placés l'un à Dan, l'autre à Bethel, en étaient des marques aussi scandaleuses que certaines. Ces deux espèces d'animaux, le bœuf et le serpent, étaient surtout des objets ordinaires de culte. L'un paraît avoir été plus particulier à l'Egypte, et l'autre à la Syrie. (*III Reg.*, xii, 29.) Philon le juif, croit celui-ci très-ancien parmi les Amorrhéens de Chanaan : et Philon de Biblos fait mention d'un ouvrage de Phérécyde (Apud Phil. Bibl. in Euseb., l. i.) sur la Phénicie, où l'on lisait, dit-il, des choses très-curieuses sur le dieu serpent Ophionée, autrement Agathodæmon, et sur le rite des Ophionides, ses adorateurs. En effet, les tséraphins, si communs en Syrie, ne sont que des serpents fétiches, comme leur nom même *Tsaraph*, d'où vient le latin *serpens*, le fait assez voir. Les Assyriens, outre leurs toupies talismaniques dont il a été parlé, ont la célèbre histoire du serpent si révéré dans le palais de leur roi *Mérodach le méchant*. J'en ai déjà parlé.

Les Perses, du moins le peuple grossier, avaient pour *fétiches* le feu et les grands arbres. Le premier des deux cultes y subsiste, malgré la persécution dont il l'accable, peut-être avec trop de rigueur, aujourd'hui que le feu n'est plus chez les Guèbres qu'un type de l'Etre suprême ; et le second n'y est nullement aboli.

Chardin a mesuré un arbre dans un jardin du roi, à la partie méridionale de Chiras, qui avait plus de quatre brasses de tour. Les habitants de Chiras voyant cet arbre usé de vieillesse, le croient âgé de plusieurs siècles, et y ont dévotion comme à un lieu saint. Ils affectent d'aller faire leur prière à son ombre ; ils attachent à ses branches des espèces de chapelets, des amulettes, et des morceaux de leurs habillements. Les malades, ou des gens envoyés de leur parl, viennent y brûler de l'encens, y offrir de petites bougies allumées, et y faire d'autres superstitions sem-

(150) Ces sculptures figurées (Leclerc, note sur la Bible) sur le couvercle de l'arche, n'y servaient selon toute apparence que d'ornement à la mode du temps et du pays ; car on sait que la loi défendait aux Hébreux, avec la dernière sévérité, d'avoir dans leur temple aucune figure représentative ou relative. *Chérubin* signifie, à ce que l'on croit, *les animaux qui labourent*, du mot chaldéen *charab*, labourer. Ce qu'Ezéchiel (x, 14) appelle *facies cherub*, il le nomme (i, 10) *facies bovis*. Voyez Calmet et les auteurs qu'il cite, Clément d'Alexandrie, Grotius, Spencer, etc.

« Les discriptions, dit-il, que l'Ecriture nous donne des chérubins, quoique différentes entre elles, conviennent en ce qu'elles représentent toutes une figure composée de plusieurs autres, comme de l'homme, du bœuf, de l'aigle et du lion. Aussi Moïse (*Exod.* xvi, 1) appelle ouvrage en forme de chérubins les représentations symboliques ou hiéroglyphiques qui étaient représentées en broderie sur les voiles du tabernacle. Telles étaient les figures symboliques que les Egyptiens mettaient à la porte de leurs temples, et les images de la plupart de leurs dieux, qui n'étaient autres, pour l'ordinaire, que des statues composées de l'homme et des animaux. »

Macrobe (i, 20) en décrit une d'une manière curieuse : *Simulacra (Serapidis) signum tricipitis animantis adjungunt, quod exprimit medio eodemque maximo capite leonis effigiem. Dextera parte caput canis exoritur, mansueta specie blandientis : pars vero læva cervicis rapacis lupæ capite finitur : eaque formas animalium draco connectit volumine suo, capite redeunte ad dei dexteram, qua conspicitur monstrum.*

Ces figures composées, fort communes aujourd'hui dans toute l'Asie idolâtre, et surtout dans l'Inde, sont d'une haute antiquité. Au rapport d'Alexandre Polyhistor, on en voyait autrefois dans le temple de Bélos ; et il en attribue l'usage aux fables débitées par Oannes (que je crois être un navigateur indien, venu par mer en Chaldée), sur la forme de l'ancien monde couvert d'eaux et de ténèbres.

Animantia portentosa, et sub variis naturæ speciebus et formis visu mirandis vitam ac lucem accepisse. Homines duabus pennis, alios quatuor, et geminis vultibus insignes : corpus quidem unum, capita vero duo, virile et femineum, et gemina pudenda, masculum et muliebre. Hominum aliorum, horum caprarum crura et cornua, illos equorum anteriores, alios posteriores et hominum anteriores, quales sunt Hippocentaurarum formæ, habuisse. Tauros humanis capitibus ibidem nasci ; canes caudis quadricorpores, et posterioribus partibus pisces ; equis canum adjuncta capita : homines et alia animantia caput et corpus equinum, piscium vero caudas habentia, nec non et varia variis quibuscunque formis deformia. His adjunge pisces, reptilia, serpentes, et alia plura animantia quasi mutatis ab invicem specieibus varietate consicua, quorum imagines in templo Beli appensæ. Istis omnibus præsidet mulier, cujus nomen Omoroca, Chaldaice interpretatur Thalath, id est mare. (Alex. Polyh., *Chaldaic.* ap. Syncell., p. 29.)

blables, dans l'espérance de recouvrer la santé.

Il y a partout en Perse de ces vieux arbres dévotement révérés par le peuple, qui les appelle *Dract-fasch*, c'est-à-dire *arbres excellents*. On les voit tout lardés de clous pour y attacher des pièces d'habillements, ou d'autres enseignes votives. Les dévots, particulièrement les gens consacrés à la vie religieuse, aiment à se reposer sous ces arbres, et à y passer les nuits : si on les en croit, il y apparaît alors des lumières resplendissantes, qu'ils jugent être les âmes *des Aoulia* (des saints, des bienheureux) qui ont fait leur dévotion à l'ombre des arbres divins. Les affligés de longues maladies vont se vouer à ces esprits, et s'ils guérissent dans la suite, ils ne manquent pas de crier au miracle. (Chardin, *Voyage de Perse*.)

La petite rivière Sogd était autrefois en grande vénération dans la ville de Samarcande qu'elle traverse. Des prêtres préposés veillaient la nuit le long de son cours, pour empêcher qu'on n'y jetât aucune ordure : en récompense ils jouissaient de la dîme des fruits provenant des fonds situés sur son rivage. (Yakut.)

Les Perses avaient aussi un très-grand respect pour les coqs. (Hyde, *Rel. Pers.* c. 1.) Un Guèbre aimerait mieux mourir que de couper le cou à cet oiseau. Le coq était fort commun en Médie; Aristophane l'appelle l'oiseau Mède : cependant ce respect paraît devoir être attribué à ce que le chant du coq marque le temps et annonce le retour du soleil, plutôt qu'aux rites fétichistes. Je croirais qu'on doit penser de même du respect de cet ancien peuple pour les chiens, dont la conservation est fort recommandée par Zerdusht; car toute sa législation paraît très-éloignée du fétichisme. Les Perses lui doivent d'avoir été bien moins adonnés qu'aucune autre nation à ce culte grossier : et même le peu qu'ils en ont eu est beaucoup plus susceptible d'une meilleure face qu'il ne l'est ailleurs. Ce n'est pas sans une forte apparence qu'on a dit d'eux, que ne pensant pas que la Divinité pût se représenter par aucune figure fabriquée de main d'homme (Dinon, ap. Cl. Alex. in *Protrept.*), ils avaient choisi pour son image la moins imparfaite, les éléments primitifs, tels que le feu et l'eau, conservés dans toute leur pureté.

Cependant, malgré ce qu'on a soutenu avec grande vraisemblance que le feu n'était pour cette nation Sabéiste que l'image du soleil, malgré les efforts que le docteur Hyde a faits, dans son excellent ouvrage, pour prouver que le soleil même n'y était que le type de l'Etre suprême à qui seul on rapportait l'adoration, les Perses avaient, dans leur rite pratique en l'honneur du feu, des formules directes tendantes au fétichisme, et très-significatives, dont je ne citerai que celle-ci; lorsque s'approchant du feu dans un profond respect et lui offrant du bois ils lui disaient, Πῦρ Δέσποινα, Ἔσθιε· *Tiens, Seigneur feu, mange.* (Maxim. Tyr. *Orat...*) Chez les Indiens, au milieu d'une religion dont les dogmes sont aussi d'une toute autre espèce, rien de plus révéré que la vache, le cheval et le fleuve du Gange : mais ils ont aussi leurs pierres toutes semblables à la grande déesse de Pessinunte et à l'Aglibel d'Emesse.

Après avoir vu cette espèce de croyance si bien établie dans l'Orient, même parmi des peuples civilisés, chez qui les arts et la philosophie fleurissaient, et dont les premiers siècles de barbarie sont presque échappés à l'histoire, serions-nous surpris de la trouver dans la Grèce, dont nous connaissons jusqu'à l'enfance? Il ne faut pas se faire une autre idée des Pélasges, sauvages qui l'habitèrent jusqu'aux temps où elle fut découverte et peuplée par les navigateurs orientaux, que celle qu'on a des Braziliens ou des Algonkins. Ils erraient dans les bois sans connaissance et sans police, n'ayant pour demeure que des antres, et pour nourriture que des racines ou des fruits sauvages : car il ne paraît pas même qu'ils se fussent beaucoup adonnés à élever des troupeaux. Leurs divinités étaient les fontaines, des chaudrons de cuivre, ou les grands chênes de Dodone, l'oracle le plus ancien de la Grèce, et dont il fallut avoir la permission pour adopter les autres divinités qu'apportaient les colonies étrangères. Mais parmi celles-ci les premières préférences furent données aux dieux fétiches, surtout aux pierres bœtyles, dont sans doute il y avait déjà bon nombre dans le pays; indépendamment de certains cailloux divins, que les anciens habitants de Lacédémone tiraient du fleuve Eurotas, et qui, s'il faut les en croire, s'élevaient d'eux-mêmes au son d'une trompette du fond de la rivière à la surface de l'eau.

La Vénus de Paphos figurée sur une médaille de Caracalla (Plutarch. *De flur.*; Erizzo, *Numismat.*) était une borne ou pyramide blanche : la Junon d'Argos, (Phoronid. ap. Clem. Alex. *Strom.* I; Samos., in Deliac, l. v, ap. Athen. l, 14; Æthlius, ap. Arnob. l. vi), l'Apollon de Delphes, le Bacchus de Thèbes, des espèces de Cippes : la Diane Oréenne de l'île d'Eubée, un morceau de bois non travaillé : la Junon Thespienne de Cythéron, un tronc d'arbre : celle de Samos, une simple planche, ainsi que la Latone de Délos, la Diane de Carie, un rouleau de bois : la Pallas d'Athènes et la Cérès, un pieu non dégrossi, *sine effigie radis palus et informe lignum.* (Tertull. *Adv. gent.*; Voss. *De idolol.*, ix, 5.) Encore un coup, il faut se servir ici des noms qui ne furent donnés que depuis à ces objets. Car Hérodote (lib. iv, 60) convient que les divinités des anciens Grecs n'avaient point de noms personnels, et que ceux qu'on a depuis donnés aux dieux viennent d'Egypte. Eusebe (*Præpar.*, ii, 1) va même jusqu'à dire, qu'avant le temps de Cadmus on ne savait, en Grèce, ce que c'était que des dieux. La Matuta des Phrygiens (Arnob. *ibid.*) je cite ici ce peuple qui n'est pas oriental, mais une colonie d'Européens sortis des confins de Thrace et de Macédoine, cette grande déesse apportée à Rome avec tant de respect et de cérémo-

nie, était une pierre noire à angles irréguliers. On la disait tombée du ciel à Pessinunte, comme on racontait aussi que la pierre adorée dans Abydos, était venue du soleil. La circonstance de leur chute d'en haut, quoique extraordinaire, n'a rien qui ne soit fort vraisemblable, puisqu'on a souvent vu d'autres exemples du même phénomène. Maluta la grande mère des dieux était sans doute une pyrite semblable à celles qui tombèrent du ciel il y a six ans (le 16 septembre 1713), presque en ma présence, en Bresse, par un temps fort serein, le ciel étant sans nuage, et le vent du nord assez médiocre : mais il y eut tout d'un coup dans l'air un sifflement singulier qui fit sortir tout le monde pour savoir d'où il provenait, et se fit entendre à trois ou quatre lieues. Deux ou trois paysans m'apportèrent sur-le-champ quelques-unes de ces pierres ramassées à plus de 1500 toises de distance les unes des autres : il y en avait de plus grosses que les deux poings, toutes irrégulières, noirâtres, piquées de points brillants et fort lourdes pour leur volume. Il faut remarquer que c'est dans un pays bas fort éloigné des grandes montagnes, où l'on pourrait soupçonner quelque volcan inconnu. Un pareil événement devait être fort merveilleux pour des peuples sauvages, et n'est pas moins admirable, quoique en un autre sens, aux yeux des physiciens. Faut-il donc s'étonner si, dans la disposition où les esprits étaient alors, il a contribué à faire mettre au nombre des fétiches les prétendues pierres de tonnerre? et si certains météores singuliers, comme ceux que nous appelons feux follets (Damasc. ap. Phot. *ibid.*, ont été quelquefois aussi regardés comme tels?

Sans sortir de ce canton de l'Asie, en Troade, Hélénus fils de Priam, l'un des célèbres devins de l'antiquité, portait avec lui son fétiche favori, savoir, une pierre minérale (Orph. *De lapidib.*) marquée de certaines raies naturelles. Lorsqu'il la consultait, elle faisait un petit bruit semblable, disait-on, à celui d'un enfant au maillot : mais peut-être plutôt semblable au murmure que font entendre les coquillages quand on les approche de l'oreille. Le simulacre d'Hercule dans son temple d'Hyette en Béotie, dit Pausanias, n'est point une figure taillée, mais une pierre grossière à l'antique. Le dieu Cupidon des Thespiens, dont l'image est extrêmement ancienne, n'est aussi qu'une pierre brute : de même dans un fort ancien temple des Grâces à Orchomène, on n'y adore que des pierres qu'on dit être tombées du ciel au temps du roi Etéocle. Chez nos premiers ancêtres les pierres recevaient les honneurs divins. Ailleurs, il dit avoir vu, vers Corinthe, près de l'autel de Neptune Isthmien, deux représentations fort grossières et sans art, l'une de Jupiter bienfaisant qui est une pyramide, l'autre de Diane Patroa qui est une colonne taillée. (Pausan. l. II, c. 9.)

Ce que l'on a depuis appelé Diane d'Ephèse avait d'abord été une souche de vigne, selon Pline, ou selon d'autres, un tronc d'orme autrefois posé par les Amazones.

Quant aux animaux adorés, la Grèce n'a pas été moins bizarre dans son choix que l'Egypte ou que la Nigritie, s'il en faut juger par le rat d'Apollon Sinynthien (Elian., *Animal.*, XII, 5) (le rat était adoré chez les Hamascites de Troade), par la sauterelle d'Hercule Cornopien, et les mouches des dieux Myagrien, Myode, Apomyen, etc. (Selden. pag. 228.)

Mais lorsque quelques siècles après, la *Théosynodie*, c'est-à-dire la théologie d'un conseil des dieux, eut prévalu dans la Grèce, où ce dogme paraît plus marqué que nulle part ailleurs, la vieille prédilection pour les fontaines et pour les arbres fétiches, remplit encore le pays de Nymphes et de Driades, vrais Manitous des eaux et des bois, divinités locales et subalternes aux dieux supérieurs, dont on appliqua les noms aux pierres bœtyles qui paraissaient y avoir toujours tenu le premier rang. Aussi Pausanias continue-t-il de nous apprendre que, quoiqu'on eût érigé des statues aux dieux, les pierres brutes qui en portaient les noms ne restèrent pas moins en possession du vieux respect dû à leur antiquité: « tellement, dit-il, que les plus grossières sont les plus respectables, comme étant les plus anciennes. »

Je dis, et je le dis après Hérodote, que la Grèce donna dans la suite à ses vieux bœtyles les noms des dieux étrangers, que les pierres et les autres fétiches animaux ne représentaient rien, et qu'elles étaient divines de leur propre divinité. Car je ne puis être du sentiment, que c'étaient des statues telles quelles, érigées aux dieux de la Grèce, dans un temps où l'on ne savait pas faire mieux, et où l'art, encore dans sa grossièreté, manquait de l'industrie qu'il aurait fallu pour leur donner une forme plus approchante de la figure humaine. N'est-ce pas, en effet, trop abuser des termes que de prétendre que des pierres pyramidales, coniques ou carrées, sont des statues manquées? Et pourquoi les arbres et les lacs étant fétiches chez les Grecs, comme chez les Sauvages, les pierres qui le sont chez ces derniers ne l'auraient-elles pas de même été chez ceux-là? De plus, les pierres brutes de l'ancienne Grèce ne pouvaient être alors pour les naturels ces divinités célestes dont elles ont depuis porté le nom, puisque ces dieux y étaient alors inconnus, étant tous venus ensuite de l'Orient; ce que leurs noms propres indiqueraient assez, quand même on ne le saurait pas d'ailleurs : *Benoth* (Vénus); *A Belen* (Apollon); *Jaoh-Pater* (Jupiter); *Baal-Kan* (Vulcain); *Isch-Caleb* (Esculape); *Aph-esta* (Hephæstos); *Art-Themist*, ou *Art-Tham-est* (Artemis); *Maris* (Mars), etc. Il n'est pas plus vrai que ces dieux aient été connus dans la Grèce, avant l'arrivée des peuplades étrangères, qu'il est vrai qu'ils y aient pris naissance, comme les Grecs se sont avisés de le dire aussi. Mais, suivant la remarque d'Hérodote, la date qu'ils donnent à la naissance de chacun dénote celle où ils

ont reçu son culte: le lieu de leur naissance est pareillement peut-être un indice de celui où il fut premièrement admis. Nous verrons ailleurs comment ces mêmes noms des dieux ont aussi été subséquemment adaptés aux astres, quand la *Théosynodie* eut prévalu sur le sabéisme; et ce sera une confirmation de la manière dont je pense que ce changement s'est fait ici. Ces mêmes noms donnés aussi depuis aux anciens animaux fétiches deviennent une clef générale explicative de tant de métamorphoses des dieux en animaux: il serait difficile d'en trouver une plus simple: l'application en est si sensible qu'elle ne demande pas d'entrer là-dessus dans aucun détail.

C'est encore par un pareil mélange du fétichisme et du polythéisme proprement dit, qui lui a succédé, que certains quadrupèdes, oiseaux, poissons, plantes ou herbes, se trouvent chez les païens plus particulièrement consacrés à certains dieux du paganisme qui avaient pris leur place, et s'étaient, pour ainsi parler, identifiés à eux en quelque façon dans le cœur et le culte des mortels. La représentation des choses autrefois principales ne se trouve aujourd'hui que comme symbole habituellement joint à l'image des divinités, qui cependant ne sont que secondaires en ordre de date.

On trouve une preuve bien formelle de ce passage du type à l'antitype, de ce caractère de l'ancien fétichisme conservé dans l'idolâtrie même, dans ce que Justin raconte des javelines divinisées, puis jointes, en mémoire de l'ancien culte, aux statues des dieux. Je rapporterai bientôt ses propres paroles.

La religion des premiers Romains était formée sur un tout autre plan que la grecque. Ce peuple, dont le caractère était aussi grave et sensé que l'imagination de l'autre était abondante et légère, rapportait directement les noms et les idées, tant de ses dieux que de leur culte, aux soins du gouvernement public, et aux besoins des divers âges de l'humanité et du cours ordinaire de la vie civile. La haute opinion que ce peuple altier conçut de lui-même dès son enfance, se manifeste jusque dans sa religion. Il semblait dès lors que le ciel et les dieux ne fussent faits que pour la république et pour chacun de ses citoyens. Tout se rapporte à l'accroissement ou à la législation de l'une, et à la conservation des autres. C'était la victoire, Bellone, la fortune romaine, le génie du peuple romain, Rome même: c'était une foule de divinités dont on n'épargnait ni le nombre, ni les soins appropriés à chacune des fonctions, de l'éducation des enfants, des mariages, des accouchements, de la culture des terres, de l'économie intérieure du ménage. Aussi voit-on chez eux bien moins d'indices qu'on n'en voit ailleurs, d'une espèce de culte qui est la marque d'une grande puérilité d'esprit. Ils ont cependant, comme les autres, quelquefois payé à l'ignorance ce tribut de fétichisme dont presqu'aucune nation n'a pu s'exempter pendant son enfance. Deux poteaux assemblés d'une traverse, qui depuis s'appelèrent Castor et Pollux, faisaient l'une de leurs divinités. Il est bien singulier que les Chinois, dès leurs premiers siècles, aient eu une pareille forme de divinité. On lit dans les extraits de leurs plus anciens livres, donnés par M. des Hautes-Rayes, «que *Hiene-Vuene*, au temps du IXe ki, joignit ensemble deux pièces de bois, l'une posée droit, l'autre en travers, afin d'honorer le Très-Haut, et que c'est de là qu'il s'appelle *Hiene-Vuene*; le bois traversier se nommant *Hiene*, et celui qui est posé droit *Vuene*.» On ne peut s'empêcher d'être étonné que des nations et des siècles si distants se soient rencontrés sur une pareille idée.

Le bois traversé des Romains était une imitation du Dieu des Sabins, formé par une pique transversale soutenue sur deux autres piques plantées debout en plein air, et nommée de son nom propre *Quirinus le Piquier*, comme le peuple se nommait aussi *Quirites*, c'est-à-dire *les Piquiers*.

Quod hasta *Quiris* priscis est dicta Sabinis.
(Ovid. *Fast.* l. v.)

Le dieu Mars des Romains, dit Varron (Ap. Arnob.), était un javelot. « Encore en ce temps, dit Justin (XLIII, 3), parlant de la fondation de Rome, les rois au lieu de diadème portaient une javeline pour marque de souveraineté. Car dès les premiers siècles l'antiquité adorait des javelines au lieu des dieux immortels: et c'est en mémoire de cette ancienne religion que les statues des dieux ont aujourd'hui des lances. »

Le faune et le pivert des rois latins, les oiseaux augures de Romulus, le bouclier *ancile* de Numa, le *Sororium tigillum* de Tullus-Hostilius, le clou fiché dans le poteau en temps de peste, les poulets sacrés et les frayeurs qu'ils inspiraient en refusant la nourriture offerte, l'opinion sur les animaux de bonne ou de mauvaise rencontre, les pierres de tonnerre tombées du ciel, dont parle Pline (lib. XXXVII, 9), qu'on invoquait pour obtenir un heureux succès dans les entreprises militaires, paraissent être autant de marques de la même croyance.

Je pourrais encore ranger dans cette classe une ancienne pierre qui se voit à Rome au pied du mont Palatin sur la face opposée au Tibre, et qu'on appelle *Bocca di verità*, parce que la tradition porte qu'elle a été autrefois en vénération, et qu'elle rendait des oracles. C'est une pierre ronde en forme de fétiche, percée au milieu d'un trou ovale assez grossier. Mais je n'insiste pas beaucoup sur cette conjecture, ne la voyant fondée que sur une tradition populaire, peut-être peu digne de foi.

Parmi les pierres adorées, il y en avait quelques-unes de celles que les physiciens appellent *hystérolythes* (*Voy.* Falconet, *Mém. de l'Acad.* t. IX), où la nature, en les formant, avait imprimé une espèce de figure de bouche ou du sexe féminin. Un savant moderne remarque que la célèbre Baetyle appelée la mère des dieux était de cette dernière espèce: ce pouvait être une empreinte

pétrifiée du coquillage *Concha Veneris;* et le nom de mère des dieux a pu venir aussi de cette figure relative à la génération. Le même auteur observe encore que plusieurs de ces pierres étaient des *Astroites,* ou autres pareilles, dont la superficie se trouvait naturellement ornée de certaines figures, lignes, rides, ou façon de lettres, dont l'inspection servait à conjecturer l'avenir. On les enchâssait dans les murailles, d'où elles rendaient leurs oracles à ceux qui les allaient regarder. Rien de plus semblable encore aux pierres brillantes ou aux lames de métal, dont on ornait les Téraphins, ou que l'on infixait dans les murailles des temples

En Germanie les anciens Saxons avaient pour fétiches de gros arbres touffus, des sources d'eau vive, une barque, une colonne de pierre par eux appelée *Irminsul.* Ils avaient leur méthode de divination assez ressemblante au tokké des Nègres et aux flèches de Babylone; elle consistait dans les divers morceaux d'une branche d'arbre coupée en plusieurs parties de figures différentes, qui, jetées pêle-mêle dans une robe blanche (Tacit. *Mor. German.*), formaient par le résultat du mélange une prédiction sur le succès des entreprises publiques.

Les Celtes regardaient comme des objets divins les chênes: le gui si sacré pour eux (*Hist. Angl.* t. XIII, p. 366), et dont la cérémonie n'est pas encore abolie en quelques villes de la haute Allemagne; les arbres creux (*Voy.* Martin, *Rel. des Gaul.* t. I, p. 71) par lesquels ils faisaient passer les troupeaux pour porter bonheur au bétail; de simples troncs semblables, selon la description qu'en fait Lucain (*Phars.*, l. III), aux divinités actuelles des Lapons:

> Simulacraque mœsta deorum
> Arte carent, cæsisque exstant informia truncis;

les gouffres des marais, ou les eaux courantes dans lesquelles on précipitait les chevaux et les vêtements pris sur l'ennemi, et où les Hermondures, nation germaine (Tacit. *Annal.* XV), précipitaient les prisonniers de guerre même: les lacs où ils jetaient par forme d'offrande le plus précieux de leur butin (Aul. Gell. III, 9), tel que celui de Toulouse, où les Tectosages avaient abîmé tant d'or et d'argent massif.

Nous apprenons de Grégoire de Tours (*Conf. Glor.*, c. 2) que dans les Cévennes les gens de village s'assemblaient chaque année près d'une montagne du Gévaudan, sur les bords du lac Hélanus, où ils jetaient des habits, du lin, du drap, des toisons de brebis, de la cire, des pains, des fromages, ou autres choses utiles dans leur ménage, chacun selon sa dévotion ou ses facultés.

Le culte chez les Gaulois était mélangé comme chez tant d'autres nations. Quoiqu'ils eussent des divinités qu'on peut appeler célestes, tels que Taran, Belen, etc., et même des héros ou demi-dieux, tels que l'Hercule Aghem ou Ogmien c'est-à-dire *le marchand étranger* (c'était un Phénicien), ils avaient aussi des objets de culte terrestres. Ils déifiaient les villes, les montagnes, les forêts, les rivières. (Le Bœuf, *Dissert.*; et Bouquet, Præfat. ad *Coll. Histor.* p. 38.) Bibracte, Pennine, Ardenne, Yonne, sont des noms de leurs divinités, que l'on retrouve dans les anciennes inscriptions.

Le temple qu'Auguste, durant son séjour dans les Gaules, fit élever au vent du nord-ouest (*Circius*) (Senec. *Quæst. Nat.* V, 17) est une bonne preuve que la nation à qui ce prince voulait plaire le regardait comme un Dieu. (*Mém. de l'Acad.* t. XXIV, p. 359.) « Ils adoraient des arbres, des pierres et des armes. » *Nihil habent Druides*, dit Pline (l. XVI, 44), *visco et arbore in qua gignitur, si modo, sit robur, sacratius. Jam per se roborum eligunt lucos, nec ulla sacra sine ea fronde conficiunt.*

Le même auteur décrit d'une manière curieuse comment ils s'y prenaient pour avoir l'œuf du serpent, espèce de concrétion animale de la nature du Bézoar, dont on vantait la vertu pour avoir accès auprès des princes, et gagner des procès. Il raconte (l. XXIX, 3; XXIV, 11) les cérémonies qu'ils employaient pour cueillir le *selago* (la sabine) et le *samole.* Ces derniers points appartiennent aux talismans et à la médecine, dont l'exercice est pour l'ordinaire chez les peuples sauvages un acte de religion.

Les mœurs nouvelles qu'apportèrent les Francs lors de la conquête du pays, n'avaient rien que d'assez conforme à ces usages. « Leurs divinités, dit encore Grégoire de Tours (*Hist.* II, 10), étaient les éléments, les bois, les eaux, les oiseaux et les bêtes. » Lors même que les Gaules étaient chrétiennes, les évêques étaient obligés de défendre qu'on n'allât aux fontaines et aux arbres faire usage des philactères. (Martin, *loc. cit.*) Une épée nue était encore une des divinités celtiques (Clem. Alex.); coutume semblable à celle de Scythie, où l'on adorait un cimeterre, et culte fort naturel aux sauvages, dont la guerre est presque l'unique emploi. Sur quoi il a plu aux Romains, qui rapportent tout à leurs propres rites, de dire que les Gaulois adoraient le dieu Mars; comme ils ont aussi avancé que *Dis* ou *Pluton* était le premier auteur de la race celtique: *Ab Dite patre se prognatos prædicant* (Cæsar. *Bell. Gall.*, l. I), parce que le mot *Tit*, qui n'est en langue des Celtes, qu'une traduction du mot latin *Pater*, est le même que le mot *Dis*, nom que les Romains donnaient à Pluton leur dieu des enfers. Ils sont si fort dans l'habitude, ainsi que les Grecs, d'ôter aux divinités étrangères leurs véritables noms, pour les revêtir de ceux de leurs propres dieux, qu'il ne semble pas qu'il leur soit jamais tombé en pensée que les dieux d'un pays n'étaient pas ceux d'un autre. C'est ainsi qu'ils défigurent tout ce qu'ils nous apprennent des religions étrangères, et qu'ils brouillent tous les objets, pour peu qu'ils trouvent de ressemblance entre les noms ou les fonctions des divinités barbares et des leurs; ce qui n'est pas difficile à rencontrer, puisque partout elles se rapportent aux dé-

sirs et aux besoins des hommes. Dès lors il faut bien qu'elles se ressemblent. Mais comment des divinités locales et fantastiques, que chaque peuple se forgeait à sa guise, pourraient-elles être identiquement les mêmes dans un pays et dans un autre?

Les grands chênes étaient si bien pour les Celtes un lieu d'adoration, que le nom de cet arbre, *Kirh*, ou, selon la prononciation latine *Quercus*, est devenu dans les langues dérivées du celtique ou de l'ancien germanique, le mot employé pour signifier *temple* ou *église*. « Tels étaient, dit Pline (l. XII, c. 1) à ce sujet, les anciens temples des dieux : et même aujourd'hui dans les campagnes, où la simplicité des mœurs conserve les anciens rites, on y consacre les beaux arbres. L'adoration n'est pas plus pure dans l'enceinte des édifices enrichis d'or et ornés de statues d'ivoire, qu'elle l'est au milieu des bois et dans le sein du silence. Chaque espèce d'arbre conserve toujours son ancienne consécration à quelqu'un des dieux ; tel est le chêne consacré à Jupiter, le laurier à Apollon, le peuplier à Hercule, le myrthe à Vénus, l'olivier à Minerve. Pline aurait pu ajouter, et ce que les dieux sont aujourd'hui, les arbres même l'étaient autrefois. » Maxime de Tyr (orat. 38) nous l'apprend très-dissertement, en disant : « que les Gaulois n'avaient d'autre statue de Jupiter, qu'un grand chêne. » N'omettons pas de dire néanmoins, que quelques-unes de leurs cérémonies religieuses étaient relatives à de plus saines idées de la Divinité. Pline le dit en propres termes du gui sacré : *Precantes ut suum donum Deus prosperum faciat his quibus dederit.*

Mais malgré cela les esprits justes auront toujours peine à convenir que tant de pratiques constantes puissent se concilier avec l'opinion de quelques savants, qui, en convenant des faits, ne voudraient les rapporter qu'à de meilleures vues, et en conclure que les Gaulois n'avaient eu, cependant, que la religion intellectuelle d'un seul Dieu ; notion qu'on ne trouve nulle part en sa pureté chez des sauvages, même chez ceux qui comme les Gaulois et comme partie des Américains croient que l'âme ne meurt pas avec le corps : et qu'après sa séparation elle va habiter le pays des âmes (151).

(151) Que l'on me permette à cette occasion de dire ici mon sentiment en peu de mots sur un point important de la religion des Gaulois, sur lequel d'habiles gens sont partagés. Dans leur opinion sur l'état des âmes après la mort, admettaient-ils le dogme de la métempsycose, comme certains orientaux ? ou croyaient-ils qu'elles allaient habiter, soit le pays des âmes, comme les sauvages du Canada, soit une cour guerrière, telle à peu près que la cour d'Odin, comme les sauvages septentrionaux de l'Europe ? car on est bien d'accord que les sauvages en admettant l'immortalité de l'âme, n'ont cependant nulle idée de sa spiritualité : telle est leur inconséquence. Par tout ce qu'on nous rapporte du rite funèbre des Gaulois, tout à fait semblable à celui des sauvages, il me paraît clair qu'ils tenaient à la dernière de ces deux opinions, quoique les auteurs ci-après cités, qui n'avaient nulle idée du pays des âmes ni de la cour d'Odin, mais qui connaissaient fort bien le dogme de la métempsycose, aient formellement conclu de ce qu'ils racontent que les Gaulois étaient dans le premier sentiment. Les anciens écrivains, faute de connaissance, ne trouvaient pas de conformité plus apparente, et ils raisonnaient en conséquence; mais leur rapport même rend aujourd'hui leur erreur facile à rectifier.

« Ils ont reçu chez eux, dit Diodore (lib. v), l'opinion de Pythagore, selon laquelle les âmes humaines sont immortelles, et après un certain temps reviennent à la vie dans d'autres corps. C'est pourquoi dans les funérailles des morts, chacun se sert de l'occasion pour écrire à ses parents défunts; et les lettres sont jetées dans le bûcher pour parvenir à leur destination. »

« Je rapporterai un mot, dit Valère Maxime (II, 6, 10), d'une de leurs coutumes sanguinaires. Persuadés comme ils le sont de l'immortalité de l'âme, ils prêtent de l'argent à condition qu'il leur sera rendu dans l'autre monde. En ceci je les taxerais d'être insensés, si Pythagore n'eût débité les mêmes folies sous son manteau, que ceux-ci sous leur court habit barbare. »

« Ils veulent surtout nous persuader, dit César (VI, 14 et 19), que les âmes ne meurent pas, et qu'après la mort elles passent d'un homme à un autre. Ils jugent cette opinion très-propre à relever le courage, et à inspirer le mépris de la mort. Leurs obsèques sont magnifiques et de grande dépense. On jette dans le bûcher tout ce qui plaisait le plus au défunt durant sa vie, même les animaux ; il n'y a pas longtems qu'on brûlait aussi avec le mort les esclaves et les clients qu'il avait le mieux aimés. »

« Nous connaissons un de leurs dogmes, dit Mela (III, 2), savoir, que pour rendre les hommes plus vaillants, les druides leur enseignent que les âmes sont immortelles, et qu'il y a une vie chez les mânes. C'est pourquoi lorsqu'ils brûlent ou inhument les morts, ils y joignent les choses nécessaires au service des vivants : ils renvoient même quelquefois à l'autre vie les décomptes d'affaires et le payement des dettes. On en a vu qui se jetaient dans le bûcher de leurs parents ou de leurs amis, pour aller continuer de vivre avec eux. »

Ils pensent que des corps les ombres divisées
Ne vont pas s'enfermer dans les champs Elysées
Et ne connaissent point ces lieux infortunés,
Qu'à d'éternelles nuits le ciel a condamnés.
De son corps languissant une âme séparée
S'en va renaître ailleurs en une autre contrée :
Elle change de vie au lieu de la laisser,
Et ne finit ses jours que pour les commencer.
De ces peuples du Nord agréable imposture!
La frayeur de la mort, des frayeurs la plus dure,
N'a jamais fait pâlir ces fières nations,
Qui trouvent leur bonheur dans leurs illusions.
De là naît dans leurs cœurs cette brillante envie
D'affronter une mort qui donne une autre vie,
De braver les périls, de chercher les combats,
Où l'on se voit renaître au milieu du trépas.

(*Trad. de* LUCAIN, I, 1.)

D. Bouquet a raison d'observer que de telles pratiques excluent plutôt qu'elles n'admettent le dogme de la métempsycose. Comment pourraient-ils en effet s'allier avec une transmigration des âmes qui les fait repasser par l'enfance dans les corps de toutes sortes d'animaux ou d'hommes de tout état. Au contraire, la précaution d'emmener avec soi ses amis, ses esclaves, ses armes, ses chevaux, ses vêtements, et autres choses nécessaires aux usages de l'homme, le soin d'emporter des lettres pour ceux qui sont déjà partis, et d'y assigner le payement de l'argent prêté, s'accordent à merveille avec l'idée qu'on va revivre tous ensemble dans un au-

C'est sur des faits tout simples, et sur des raisonnements beaucoup moins détournés, que le même Pline s'écrie, à l'occasion de la profonde vénération des Gaulois pour de très-petits objets : *Tanta gentium in rebus frivolis plerumque religio est.*

Examen des causes auxquelles on attribue le fétichisme.

Tant de faits pareils, ou du même genre, établissent avec la dernière clarté, que telle qu'est aujourd'hui la religion des nègres africains et autres barbares, telle était autrefois celle des anciens peuples ; et que c'est dans tous les siècles, ainsi que par toute la terre, qu'on a vu régner ce culte distinct rendu sans figure aux productions animales et végétales. Il suffit d'avoir établi le fait par une foule de preuves. On n'est pas obligé de rendre raison d'une chose où il n'y en a point : et ce serait, je pense, assez inutilement qu'on en chercherait d'autre que la crainte et la folie dont l'esprit humain est susceptible, et que la facilité qu'il a dans de telles dispositions à enfanter des superstitions de toute espèce. Le fétichisme est du genre de ces choses si absurdes qu'on peut dire qu'elles ne laissent pas même de prise au raisonnement qui voudrait les combattre. A plus forte raison serait-il difficile d'alléguer des causes plausibles d'une doctrine si insensée. Mais l'impossibilité de la pallier aux yeux raisonnables ne diminue rien de la certitude du fait, et ce serait assurément pousser le pyrrhonisme historique au-delà de toutes bornes, que de vouloir nier la réalité de ce culte simple et direct en Egypte et chez les nègres. Les peuples ont pu se rencontrer également sur ces absurdités, ou se les communiquer les uns aux autres. Le voisinage de l'Afrique et de l'Egypte rend ce dernier point fort vraisemblable ; soit que les noirs les eussent reçus des Egyptiens, ou que ceux-ci les tinssent d'eux : car on sait que l'Egypte avait emprunté de l'Ethiopie une partie de ses plus anciens usages. Mais d'autre part, quand on voit, dans des siècles et dans des climats si éloignés, des hommes, qui n'ont rien entre eux de commun que leur ignorance et leur barbarie, avoir des pratiques semblables, il est encore plus naturel d'en conclure que l'homme est ainsi fait, que laissé dans son état naturel brut et sauvage, non encore formé par aucune idée réfléchie ou par aucune imitation, il est le même pour les mœurs primitives et pour les façons de faire en Egypte comme aux Antilles, en Perse comme dans les Gaules : partout c'est la même mécanique d'idées ; d'où s'ensuit celle des actions. Et si l'on est surpris sur ce point particulier, qui paraît, en effet, très-étrange ; si l'on s'étonne de voir le fétichisme répandu chez tous les peuples grossiers de l'univers, dans tous les temps, dans tous les lieux, il ne faut pour expliquer ce phénomène que le rappeler à sa propre cause déjà citée : c'est l'uniformité constante de l'homme sauvage avec lui-même ; son cœur perpétuellement ouvert à la crainte, son âme sans cesse avide d'espérances, qui donnant un libre cours au déréglement de ses idées, le portent à mille actions dénuées de sens ; lorsque son esprit sans culture et sans raisonnement est incapable d'apercevoir le peu de liaison qui se trouve entre certaines causes et les effets qu'il en attend. Puisque l'on ne s'étonne pas de voir les enfants ne pas élever leur esprit plus haut que leurs poupées, les croire animées, et agir avec elles en conséquence, pourquoi s'étonnerait-on de voir des peuples, qui passent constamment leur vie dans une continuelle enfance et qui n'ont jamais plus de quatre ans, raisonner sans aucune justesse, et agir comme ils raisonnent? Les esprits de cette trempe sont les plus communs, même dans les siècles éclairés, et parmi les nations civilisées. Aussi cette espèce d'usages déraisonnables ne perd-elle pas dans un pays en même proportion que la raison y gagne ; surtout quand ils sont consacrés par une habitude invétérée et par une pieuse crédulité. Leur antiquité les maintient chez une partie de la nation, tandis que peut-être l'autre les tourne en ridicule : elle les mélange même à d'autres cultes dominants, et à de nouveaux dogmes postérieurement reçus, comme il est arrivé en Egypte. En un mot il en est du fétichisme comme de la magie, sur laquelle Pline remarque qu'elle a été naturellement adoptée par des nations qui n'avaient rien pris l'une de l'autre : *Adeo ista toto mundo consenscre, quanquam discordi sibi et ignoto.*

Au reste je ne vois pas pourquoi l'on s'étonne si fort que certains peuples aient divinisé des animaux, tandis qu'on s'étonne beaucoup moins qu'ils aient divinisé des hommes. Cette surprise, cette différence de jugement qu'on y met, me semble un effet de l'amour-propre qui agit sourdement en nous. Car, malgré la haute prééminence de la nature de l'homme sur celle des animaux, il y a dans le fond autant de distance de l'une que de l'autre jusqu'à la nature divine, c'est-à-dire, une égale impossibilité d'y arriver. Un homme ne pouvant pas plus qu'un lion devenir une divinité, c'est une façon de penser aussi déraisonnable dans la nation qui le prétend de l'un que dans celle qui le prétend de l'autre. Cependant on ne fait nulle difficulté d'avouer que des nations très-civi-

tre pays comme on a vecu, et s'occuper des mêmes exercices. Les Celtes étaient un peuple à demi sauvage. Il est naturel de retrouver chez eux le même fond de pensée que chez plusieurs autres sauvages, et assez approchant de celui des nations septentrionales et guerrieres, dont la croyance contenue dans l'*Edda* et dans leurs anciennes poesies semble en ce point avoir été commune à l'Europe barbare: car Lucain s'exprime la-dessus en général : *Populi quos despicit arctos* : outre qu'il y a bien d'autres choses dans la mythologie de l'Edda, dont les traces reparaissent jusque chez les Pélasges, et dans la Grece barbare, où s'est faite la jonction des idées orientales avec les idées européennes.

lisées, très-instruites, très-spirituelles, telles que les Grecs, les Romains et les Egyptiens même, ont déifié et adoré des hommes mortels; en même temps que l'on soutient que ce serait faire tort à la juste idée qu'on doit avoir de la sagesse égyptienne, et qu'elle mérite, en effet, à beaucoup d'égards, que de dire que ce peuple a purement et simplement déifié et adoré des animaux. Mais à mon sens, toutes ces espèces d'idolâtries sont également déraisonnables; et ce que j'y trouve de plus étrange, c'est que ces nations si vantées, et si dignes de l'être sur tant de points, se soient figuré d'avoir le pouvoir de conférer la divinité et d'élever des êtres mortels au rang des dieux. C'est pourtant ce qui est autrefois arrivé chez tant de nations spirituelles et philosophes qui avaient l'usage des apothéoses.

Les savants modernes qui ont traité cette matière en convenant des faits, nient les conséquences. (Cf. Voss. *De idolol.* l. III et IV, et Bannier. *Mythol.* l. VI, c. 4.) Ils ne demeurent pas d'accord que le culte rendu aux animaux fût un culte direct, ni que chaque animal sacré fût pris pour autre chose que pour symbole de la divinité qu'il représentait, et à laquelle il était dédié : quoiqu'ils ne fassent pas difficulté d'avouer, que le vulgaire, aveugle comme partout ailleurs, et dont la façon de penser ne doit nulle part décider du dogme, s'arrêterait à l'écorce et à l'objet visible. Selon leur opinion, l'égyptianisme a commencé par être une religion pure et intellectuelle. Mais les hommes peu faits pour le culte abstrait et mental, susceptibles d'être touchés des objets qui affectent leurs sens, prirent d'abord les astres pour types visibles de la Divinité invisible, et ne tardèrent pas à les adorer eux-mêmes : car, il n'est guère possible de nier que le culte rendu aux astres ne fût un culte direct. Ensuite ils étendirent cette représentation typique aux objets terrestres naturels animés, inanimés, en un mot à toute production de la nature féconde. Un petit nombre de gens sages ne perdit pas de vue la relation anciennement établie, et rapporta son hommage à l'Etre suprême auteur de tous les êtres; tandis que la religion, d'intellectuelle qu'elle avait été, devint à peu près matérielle pour le reste du monde. Voilà selon eux quel doit avoir été le progrès du paganisme. Mais il me semble que cette façon de raisonner prend l'inverse de l'ordre naturel des choses. Que l'on me permette de m'expliquer à cet égard.

On dit communément que tous les peuples ont eu les véritables idées d'une religion intellectuelle, qu'ils ont ensuite tout à fait défigurée par de grossières superstitions; et qu'il n'y a pas une nation sur la terre qui ne s'accorde dans l'idée universelle de l'existence de Dieu. Ces deux propositions sont très-vraies dans le sens où elles doivent être prises, et que j'expliquerai bientôt de manière à les solidement prouver : mais j'ose dire qu'elles sont peu conformes à la vérité dans le sens où on les avance communément. Elles n'ont pas besoin d'être appuyées de raisons peu concluantes; et ce serait leur faire tort que de vouloir les soutenir par des arguments contraires à la nature des choses et démentis par les faits. L'erreur à cet égard vient, ce me semble, de ce que l'on considère ici l'homme comme il est premièrement sorti des mains de son Créateur, en état de raison et bien instruit par la bonté divine; au lieu qu'il ne faut considérer le genre humain que postérieurement à sa destruction presque totale, et au châtiment mérité qui, renversant la surface de la terre, et abolissant partout, hors en un seul point, les connaissances acquises, produisit un nouvel état de choses. Des trois chefs de générations qui repeuplèrent la terre sortie de dessous les eaux, la famille de l'un d'eux seulement conserva la connaissance du culte primordial et les saines idées de la Divinité. La postérité des deux autres, plus nombreuse et plus étendue que celle du premier, perdit encore le peu qui lui restait de connaissances, par son éloignement et sa dispersion en mille petites colonies isolées dans des régions incultes et couvertes de bois. Que purent être les descendants de ceux-ci nécessairement réduits dans une terre ingrate à ne s'occuper que des soucis pressants du besoin animal? Tout était oublié, tout devint inconnu. Ce nouvel état d'une si grande partie du genre humain, qui a sa cause forcée dans un événement unique, est un état d'enfance, est un état sauvage dont plusieurs nations se sont tirées peu à peu, et dont tant d'autres ne sont encore sorties que fort imparfaitement. Nous voyons, nous lisons que quelques-unes sont presque encore au premier pas; que d'autres se sont formées par leur industrie et par leur propre expérience; que d'autres ont acquis davantage par l'exemple d'autrui; que d'autres enfin ont atteint le point véritable de la police, de la raison, et du développement de l'esprit. Mais nous voyons en même temps le tableau successif du progrès de ces dernières, et qu'ainsi qu'on est en bas âge avant que d'être homme fait, elles ont eu leurs siècles d'enfance avant leurs siècles de raison. Presque partout où nous pouvons remonter aux premières traditions d'un peuple policé, elles nous le montrent sauvage ou barbare : et s'il est un peuple où ces traditions soient trop éloignées de nous pour y pouvoir atteindre, n'est-il pas conforme aux principes du bon sens et de l'analogie de les présumer telles que nous les voyons ailleurs; de supposer le même progrès successif de développement auquel ce peuple sera parvenu plus anciennement qu'un autre; de juger enfin des choses inconnues par les choses connues. Pourquoi les Egyptiens de la race de Cham seraient-ils à cet égard plus privilégiés, malgré leur sagesse acquise, que les Pélasges devenus Grecs, que les Aborigènes devenus Romains, que les Celtes et les Germains devenus Français, que les Scythes devenus Turcs et Persans? La plupart des nations rentrent dans

cet ordre commun, à ne les prendre que du renouvellement du monde, après que la colère céleste l'eut noyé sous les eaux. C'est une nouvelle époque pour le genre humain, où l'homme ne doit plus être regardé comme étant dans cet état de perfection dans lequel il était primitivement sorti des mains de son Créateur, mais comme étant dans cet état d'ignorance et d'enfance d'esprit où sont aujourd'hui les petites nations qui vivent isolées dans les déserts, ainsi que la plus grande partie du genre humain y vivait pour lors.

Or, en prenant les choses de ce point de révolution, comme il me semble raisonnable de le faire, et comme j'ai pris soin d'en avertir d'avance, revenons aux deux propositions ci-dessus, pour les examiner selon la marche ordinaire de l'esprit humain. La première, savoir, que tous les peuples ont commencé par avoir les justes notions d'une religion intellectuelle, qu'ils ont ensuite corrompues par les plus stupides idolâtries; la première, dis-je, dans l'ordre des choses qu'elle suppose, n'a rien de conforme au progrès naturel des idées humaines, qui est de passer des objets sensibles aux connaissances abstraites, et d'aller du près au loin, en remontant de la créature au Créateur, non en descendant du Créateur qu'il ne voit pas à la nature qu'il a sous les yeux. Un profond philosophe, qui après avoir dit, *je pense, donc je suis*, s'élève tout d'un coup de cette seule idée à la connaissance du spiritualisme et à la conviction de l'existence du vrai Dieu immatériel et cause première, avait déjà par-devers lui mille et mille idées qui lui ont servi à franchir d'un seul vol cet immense intervalle. Mais ceux qui donneraient aux sauvages la tête de Platon ou celle de Descartes, seraient-ils des critiques bien judicieux? On voit quantité de peuples, après n'avoir eu qu'une croyance fort matérielle, s'élever peu à peu par l'instruction ou par la réflexion à un meilleur culte. Mais autant il est inouï qu'une nation, après avoir habité les villes, et joui des avantages d'une bonne nourriture et d'une forme de société policée, se soit mise à errer dans les bois et à vivre de gland, à moins d'un événement qui renverse la surface de la terre, autant il est sans exemple que les esprits deviennent aveugles de clairvoyants qu'ils étaient, qu'ils passent d'un sentiment sublime à un sentiment brut, et qu'une nation douée sur ce point d'une façon de penser saine et intellectuelle, soit tombée dans cet excès de stupidité qu'on a lieu de reprocher à presque toutes. La suite ordinaire de ce qui arrive chez un peuple instruit, est qu'à force de subtiliser sur la croyance, de disserter sur le dogme, d'étendre et de subdiviser les objets du culte, la religion y dégénère en puérilités minutieuses chez une partie de la nation; une autre partie, plus mal à propos encore, l'abandonne tout à fait; tandis que les gens sages conservent dans sa pureté ce qu'elle a de bon et de vrai, sans donner dans l'un ni dans l'autre excès, sans confondre le fond d'un dogme respectable avec la surcharge étrangère qui sert de prétexte aux esprits trop libres pour rejeter le tout.

Quant à la seconde proposition de l'idée universelle de Dieu, véritablement il doit être aussi rare de trouver des peuples qui n'aient pas la croyance de quelque être supérieur à qui il faut s'adresser pour en obtenir ce qu'on souhaite, qu'il serait difficile de trouver des hommes libres de tout sentiment de crainte, d'espérance ou de désir. L'idée de la Divinité, dit un missionnaire (LAFFITEAU, *Mœurs des Amér.*, t. Ier), bien instruit des mœurs américaines, se fait sentir en nous par tout ce qui est la preuve de notre faiblesse. Notre dépendance, notre impuissance, notre déréglement et nos maux, joints au sentiment d'une rectitude naturelle, nous aident à nous élever au-dessus de nous-mêmes, et à chercher hors de nous un maître qui ne soit pas sujet à nos misères.

Ainsi, quoiqu'il y ait quelques peuples fort brutes en qui on n'aperçoit aucune étincelle de religion, le commun des nations sauvages rend quelque culte à certains êtres supérieurs aux hommes, dont il attend du bien ou craint du mal. Mais y a-t-il rien dans leur façon de penser qui réponde à une idée de Dieu approchant de celle que l'on doit avoir? C'est donner aux expressions une force qu'elles n'ont pas en matière abstraite, que de prétendre qu'il suffit de se servir des mêmes termes pour avoir les mêmes choses dans la tête. Chez les sauvages, les noms *Dieu* ou *esprit* ne signifient point du tout ce qu'ils veulent dire parmi nous. En raisonnant sur leur façon de penser, il faut, comme on l'a déjà remarqué, se bien garder de leur attribuer nos idées, parce qu'elles sont à présent attachées aux mêmes mots dont ils se sont servis, et ne leur pas prêter nos principes et nos raisonnements.

On peut dire, en général, que, dans le langage vulgaire du commun paganisme, le mot *Dieu* ne signifiait autre chose qu'un être ayant pouvoir sur la nature humaine, soit qu'on crût qu'il avait toujours été tel, ou que l'on s'imaginât qu'il avait acquis ce degré d'autorité. Ce n'est point, selon les idolâtres, une nécessité pour être *Dieu* que d'avoir toujours été, ni que d'être d'une nature indépendante; en un mot, ils n'ont là-dessus aucun principe clair ni aucun raisonnement conséquent dont on puisse tirer de conclusion satisfaisante.

Mais une preuve de l'existence Dieu, bien plus évidente et plus solide que cette universalité des suffrages, dans le nombre desquels il y en a tant qui ne méritent pas d'être comptés, c'est l'accord unanime des hommes intelligents et des nations éclairées; c'est de voir ce dogme être partout le fruit solide d'un bon raisonnement, la conviction s'augmenter, le culte s'épurer dans le même progrès que la raison humaine se développe, se fortifie et parvient à son meilleur degré; c'est enfin d'être obligé d'avouer, par des preuves de fait, que plus un peuple est privé de sens commun, moins il connaît la Divinité; et que

plus il acquiert de justesse d'esprit, plus tôt il arrive à la connaissance de cette importante vérité. C'est par là qu'après des siècles d'enfance et de barbarie, chaque peuple parvenu à sa maturité a pris une façon de penser plus saine sur ce point capital, et que le commun accord, où le raisonnement a conduit les nations civilisées, a formé pour le genre humain une certitude morale, à laquelle la révélation a joint la certitude physique pour ceux qui en ont été favorisés.

Les croyances religieuses des sauvages et des païens étant donc des opinions purement humaines, le principe et l'explication en doivent être cherchés dans les affections mêmes de l'humanité, où ils ne sont pas difficiles à rencontrer; les sentiments des hommes qui les ont produites se peuvent réduire à quatre : la crainte, l'admiration, la reconnaissance et le raisonnement. Chacun d'eux a fait son effet sur les peuples, selon qu'ils étaient plus près ou plus loin de leur enfance, selon qu'ils avaient l'esprit plus ou moins éclairé; mais le grand nombre étant de ceux qui manquent de lumières, l'impression faite par les premiers de ces quatre mobiles, dont l'un a produit le fétichisme et l'autre le sabéisme, est aussi la plus ancienne et la plus étendue.

La plus étendue : car les principes plus solides de quelques philosophes et de quelques bons esprits, ou la saine doctrine d'une nation privilégiée, ne forment qu'une bien petite quantité sur le total. La plus ancienne : cela s'entend, comme je l'ai déjà souvent expliqué, depuis la renaissance du monde, depuis que le genre humain, réduit par sa punition à un petit nombre de familles isolées et dispersées sur la surface de la terre, fut tombé dans les ténèbres de l'ignorance et l'oubli de son Créateur.

Voyons dès lors le rapport clair de l'histoire profane de toutes ces nations. Plus on y remonte, plus on trouve le genre humain plongé dans l'aveuglement. La plus ancienne mémoire de ces peuples nous y présente toujours le polythéisme comme étant le système commun et reçu partout. Les quatre côtés du monde rendent également témoignage du même fait, et se réunissent pour former une preuve aussi complète qu'on puisse l'avoir en pareil cas. L'erreur sur le dogme religieux y marche d'un pas égal avec l'ignorance de toutes autres choses utiles et décentes dans laquelle l'homme s'était vu replongé. On voit que les arts primitifs s'étaient perdus; que les connaissances acquises étaient restées ensevelies sous les eaux; que ce n'est presque partout qu'un pur état de barbarie, suites naturelles d'une révolution si générale et si puissante. Que si, malgré cela, on veut soutenir que dans ce même temps, avant l'usage de l'écriture, avant le recouvrement des arts et des sciences, ces mêmes nations, que l'on voit toujours païennes dans leurs propres mémoires, suivaient les principes d'une religion pure et intellectuelle, c'est-à-dire, pendant qu'elles étaient ignorantes et barbares, elles ont découvert la vérité, qu'elles ont ensuite abandonnée pour l'erreur dès qu'elles sont devenues instruites et civilisées, ne sera-ce pas avancer une proposition non moins contraire à la raison qu'à l'expérience? Les nations sauvages d'Asie, d'Afrique et d'Amérique, sont toutes idolâtres. On n'a pas encore trouvé une seule exception à cette règle : tellement qu'à supposer un voyageur transporté dans un pays inconnu, s'il y trouve une nation instruite et policée, ce qui est le cas le plus favorable, encore personne n'osera-t-il assurer, avant que d'avoir vérifié le fait, que la religion y est vraiment pure et intellectuelle comme parmi nous; au lieu que si le peuple est sauvage et barbare, on annoncera d'avance qu'il est idolâtre, sans crainte de se tromper.

Il est certain que, selon le progrès connu de la pensée humaine, destituée du secours de la révélation, le vulgaire ignorant a commencé par avoir quelques notions petites et communes d'un pouvoir supérieur, avant que d'étendre ses idées jusqu'à cet être parfait qui a donné l'ordre et la forme à toute la nature. Il serait plus sensé d'imaginer que l'homme a bâti des palais avant que de bâtir des cabanes, qu'il a étudié la géométrie avant l'agriculture, que d'assurer qu'il a conçu la Divinité comme un pur esprit remplissant tout l'univers de son immensité, avant que de se l'être figurée comme une grande puissance du genre de la puissance humaine, mais douée d'une force tout à fait supérieure et non limitée, ayant des désirs et des passions semblables à celles de l'homme, des membres et des organes comme lui. L'esprit humain s'élève par degrés de l'inférieur au supérieur : il se forme une idée du parfait par des abstractions tirées de l'imparfait : il sépare lentement la plus noble partie d'un être de la plus grossière; accroissant et renforçant l'idée qu'il s'en forme, il la transporte sur la Divinité. Rien ne peut déranger ce progrès naturel de la pensée, à moins qu'un argument aussi sensible qu'invincible, qu'un fait aussi évident qu'incontestable, suppléant aux forces que l'esprit humain n'aurait pu trouver en soi, ne le conduise du premier coup aux purs principes du théisme, en lui faisant franchir d'un seul pas l'immense intervalle qui est entre la nature divine et la nature humaine. Aussi la bonté de Dieu avait-elle conduit le premier homme à ce point, d'une manière claire, en se manifestant à lui dès le moment de la création : aussi s'est-il directement révélé, et a-t-il lui-même donné les lois du culte à la race choisie. Aussi cette nécessité d'une révélation, qui instruit nettement l'homme de ce qu'il aurait eu trop de peine à découvrir sans le secours de la bonté divine, est-elle un des principaux arguments qu'on emploie pour preuve de son incontestable certitude. Ce n'est pas néanmoins que cet argument sensible dont j'ai parlé ne puisse se tirer à la longue de l'ordre extérieur de l'univers, lorsqu'on vient à l'examiner avec

réflexion : mais la manière dont les traditions nous montrent que les choses se sont passées, n'induit guère à penser que cette réflexion ait beaucoup influé sur la plupart des peuples lorsqu'ils se sont formé leur première notion religieuse. La cause d'un objet tout à fait familier n'attire ni l'attention ni la curiosité. Quelque surprenants ou extraordinaires que ces objets soient en eux-mêmes, le vulgaire ignorant et rustique les laisse passer sans examen ni recherche.

Ceux qui ont écrit des romans hypothétiques, où ils se sont plu à dépeindre un homme seul, abandonné dès l'enfance en quelque île déserte, qui se fait de lui-même, à la vue du cours de la nature, les plus subtiles questions physiques et métaphysiques; qui parvient à les résoudre sainement, et à tirer de son raisonnement la conclusion d'une sage doctrine sur tous ces points ; ceux-là, dis-je, étaient dans un état de perfection d'esprit qui leur permettait de bâtir de telles hypothèses qu'ils avaient d'avance toutes décidées ; ils se trouvaient fournis de connaissances acquises, qui opéraient en eux lors même qu'ils cherchaient à se déguiser leur propre opération. Mais un pauvre sauvage nécessiteux, tel qu'on voit qu'ont été les plus anciens hommes connus de chaque nation, pressé par tant de besoins et de passions, ne s'arrête guère à réfléchir sur la beauté ni sur les conséquences de l'ordre qui règne dans la nature, ni à faire de profondes recherches sur la cause première des effets qu'il a coutume de voir dès son enfance. Au contraire, plus cet ordre est uniforme et régulier, c'est-à-dire parfait, plus il lui est par là devenu familier : moins il le frappe, moins il est porté à l'examiner et à l'approfondir. C'est l'irrégularité apparente dans la nature, c'est quelque événement monstrueux ou nuisible qui excite sa curiosité et lui paraît un prodige. Une telle nouveauté l'alarme et le fait trembler ; une telle faculté de nuire excite en lui la terreur et tout ce qui en est une suite. Aussi voyons-nous les sauvages s'adresser beaucoup plus souvent dans leurs prières aux génies malfaisants qu'à ceux auxquels ils doivent les bienfaits habituels que leur procure le cours ordinaire et régulier de la nature. Une chose telle qu'elle doit être, un animal bien constitué dans ses membres et dans ses organes, est pour le sauvage un spectacle ordinaire, qui n'excite en lui ni sensation ni dévotion. Un tel animal a été produit ainsi par son père, et celui-ci par le sien. Encore un peu d'éloignement, sa curiosité demeure satisfaite : dès que les objets sont mis à une certaine distance, il les perd de vue. N'imaginez pas qu'il se jette dans la question de savoir qui a produit le premier animal, encore moins d'où vient le système général et la fabrique de l'univers, ni qu'il veuille se tourmenter l'esprit pour une chose si éloignée, si peu intéressante à ses besoins, et qui passe si fort les bornes de sa capacité.

Peut-être même la considération peu exacte du cours ordinaire des choses de la nature aurait-elle été capable de conduire un peuple sauvage au polythéisme, et de lui faire supposer que le monde est gouverné par plusieurs puissances indépendantes et non tout à fait absolues. Il faut une vue fine et de profondes observations combinées pour apercevoir la liaison qui, enchaînant les unes aux autres les causes et les effets de toutes choses, montre qu'elles émanent d'un principe et d'une puissance unique, au lieu que les yeux les moins attentifs sont aisément frappés de la contrariété apparente qui se trouve entre les événements journaliers, de la manière dont les tempêtes détruisent les productions de la terre féconde, dont les maladies ruinent la bonne constitution du corps humain, dont les succès varient en bien ou en mal dans une guerre entre deux nations, ou dans une querelle particulière entre deux ennemis. Si l'on pense que toutes ces choses sont dirigées par des puissances supérieures, il tombera facilement dans un esprit non exercé, que ces puissances ou ces principes sont différents et ont chacun leur dessein et leurs fonctions séparées. De là on viendra sans peine à croire qu'il y a une divinité particulière pour chaque élément, pour chaque nation, pour chaque fonction principale de la vie humaine, et que le combat de ces différentes puissances est la cause immédiate de tant de variété dans les événements. Comme on a conçu ces puissances semblables aux puissances humaines, s'il est question de les déterminer en sa faveur, on y emploiera les mêmes moyens qui sont propres à déterminer les hommes, à se procurer leurs faveurs ou à faire cesser leur haine ; et ces moyens auront premièrement été mis en usage par les ressorts qui agitent le plus vite et le plus vivement l'humanité. Or ces ressorts ne sont certainement pas la curiosité spéculative ni le pur amour de la vérité, motifs trop raffinés pour des esprits rustiques, et trop généraux pour des têtes étroites. Les passions ordinaires à l'homme l'amènent beaucoup plus vite à ce point ; soit la crainte, soit l'espérance : en un mot, toute inquiétude sur ce qui fait l'objet de ses besoins, ou du désir que l'homme a naturellement de prévaloir de quelque manière que ce soit sur un autre homme. Agité par les pensées qui naissent de ses affections intérieures, c'est alors qu'il commence à jeter les yeux avec une curiosité craintive sur le cours des causes futures, et à raisonner bien ou mal sur le principe des événements divers et contraires de la vie humaine. Tandis que ces passions le tiennent suspendu dans l'anxiété que lui donne l'incertitude des événements futurs qu'il ne peut ni connaître ni régir, son imagination s'emploie à se former une idée de certains pouvoirs supérieurs aux siens, qui font ce qu'il ne peut faire, en connaissant et régissant eux-mêmes les causes dont il n'a pas la puissance de déterminer les effets. On sait le penchant naturel qu'a l'homme à concevoir les êtres semblables à lui-même, et à supposer dans les choses

extérieures les qualités qu'il ressent en lui. Il donne volontiers et sans réflexion de la bonté et de la malice, même aux causes inanimées qui lui plaisent ou qui lui nuisent. L'habitude de personnifier, soit de tels êtres physiques, soit toute espèce d'êtres moraux, est une métaphore naturelle à l'homme, chez les peuples civilisés comme chez les nations sauvages. Et quoique celles-ci ne s'imaginent pas toujours réellement, non plus que ceux-là, que ces êtres physiques, bons ou mauvais à l'homme, soient en effet doués d'affection et de sentiment, cet usage des métaphores ne laisse pas que de prouver qu'il y a dans l'imagination humaine une tendance naturelle à se le figurer ainsi. Les nymphes des fontaines, les dryades des bois ne sont pas des personnages imaginaires pour tout le monde sans exception : dans tout pays, le vulgaire ignorant croit de bonne foi l'existence des génies, des fées, des lutins, des satyres, des spectres, etc. Faut-il donc tant s'étonner si ce même vulgaire, parmi les peuples ignorants et grossiers, est venu à se figurer qu'il y avait dans certains êtres matériels, objets de son culte, une puissance, un génie quelconque, un fétiche, un manitou, si, en levant les yeux vers les globes lumineux qui parent le ciel, il s'est, à plus forte raison, imaginé que les astres étaient animés par des génies? si, poussé par la crainte à supposer des pouvoirs invisibles, et conduit par les sens à fixer son attention sur les objets visibles, il a réuni deux opérations opposées et simultanées, en attachant le pouvoir invisible à l'objet visible, sans distinguer dans la grossière contexture de son raisonnement l'objet matériel du pouvoir intelligent qu'il y supposait, comme il eût été moins déraisonnable de le faire? si enfin il a prêté à ce pouvoir intelligent les mêmes affections d'amour, de haine, de colère, de jalousie, de vengeance, de pitié, etc., dont il est lui-même agité? Cette façon de penser, une fois admise pour certains objets, se généralise sans peine et s'étend à beaucoup d'autres, surtout dans les circonstances où le hasard, c'est-à-dire les accidents imprévus, ont beaucoup d'influence; car c'est alors que la superstition prend sur les âmes un plus grand empire. Coriolan disait que les dieux influaient surtout dans les affaires de guerre, où les événements sont plus incertains qu'ailleurs. Nos anciens Français remettaient la décision des procès obscurs à une méthode de jugement qui tient beaucoup de la façon de penser des sauvages, qu'ils appelaient très-mal à propos les jugements de Dieu. Un célèbre écrivain étranger, de qui je tire une partie de ces réflexions, remarque que les matelots, les moins capables de tous les hommes d'une méditation sérieuse, sont en même temps les plus superstitieux. Il en est de même des joueurs, qui s'imaginent volontiers que la fortune, bonne ou mauvaise, s'attache avec intelligence à cent petites circonstances frivoles qui les tiennent dans l'inquiétude.

Avant que les Etats fussent réglés par un bon corps de lois, par une forme de gouvernement méthodique et combinée, le défaut de prévoyance et de bon ordre y rendait l'empire du hasard plus dominant qu'il ne l'a depuis été; ainsi les accidents étant plus communs dans les gouvernements et dans les siècles sauvages, la superstition, née de la crainte des accidents, ne pouvait manquer d'y avoir aussi plus de force, et d'y multiplier les puissances invisibles qu'on croyait maîtresses de disposer du bonheur de chaque individu. Comme dans cette façon de penser il est naturel de ne leur croire qu'un pouvoir limité à de certains effets, quoique surhumain, il devient par là assez naturel aussi d'en multiplier assez le nombre pour qu'il puisse répondre à l'extrême variété des événements, et suffire à tant d'effets dont on les regardait comme les causes. De là tant de divinités locales ou appropriées à certains petits besoins particuliers, tant d'amulettes, de talismans et de fétiches divers. Il en fallait de généraux pour chaque pays ou pour chaque grand effet physique : il en fallait de particuliers pour chaque personne, même pour chaque petit désir de chaque personne, et surtout pour la préserver de chaque accident fâcheux qu'elle pouvait avoir lieu de craindre. Car, les affections tristes jettent beaucoup plus vite dans la superstition que les sentiments agréables. Ceux-ci, remplissant l'âme de la joie qu'ils lui inspirent, lui donnent une certaine vivacité gaie, qui ne la laisse guère s'occuper que de son plaisir présent : d'ailleurs l'homme reçoit volontiers le bien qui lui arrive comme une chose qui lui est due; mais l'infortune l'alarme, le jette promptement dans la recherche de la source d'où peut provenir le mal, et des moyens de le détourner. Plus la crainte et la mélancolie sont fortes, plus elles multiplient les objets de terreur, plus elles portent à les attribuer à un grand nombre de causes malfaisantes qu'il faut apaiser par des soumissions. C'est un fait que l'expérience vérifie chez les sauvages; on sait qu'ils s'adressent beaucoup plus souvent à leurs fétiches pour les détourner de leur faire du mal, que pour leur rendre grâces des bienfaits reçus; et même dans toutes les religions on se sert avec avantage des afflictions qui arrivent à chacun pour le ramener aux sentiments d'une piété véritable.

Une seconde cause s'est jointe à celle que je viens d'exposer, et a beaucoup contribué sans doute à propager la fausse croyance dont il s'agit ici. Comme le désir et la crainte sont des sentiments incertains et flottants, ils s'attachent volontiers au premier appui qu'ils rencontrent, sans observer s'il est solide. Une telle disposition de l'âme, grossissant la peur et les scrupules, donne beau jeu aux gens fourbes, lorsqu'ils trouvent quelque avantage à la mettre à profit pour leur propre intérêt. Sur cet article, les hommes, pour être barbares, n'en sont ni moins rusés ni moins ardents à profiter de la crédulité

d'autrui. C'est ainsi qu'en usent les jongleurs parmi les sauvages, leur persuadant que de petits instruments qu'ils possèdent sont doués d'un esprit vivant capable de déterminer les effets de leurs souhaits. Il ne faut pas douter que dès les premiers temps où la folle imagination du fétichisme a commencé de prendre quelque cours parmi les nations ignorantes, ces jongleurs n'aient fait de leur mieux pour étendre sur le premier plan adopté, un système de crédulité si compatible avec leur intérêt personnel, et qu'ils n'aient trouvé beaucoup de facilité à y réussir. L'artifice y a donc eu sa part, comme aux oracles du paganisme, et s'est joint à la faiblesse et à la folie de l'humanité, pour faire jeter de plus profondes racines à une opinion qui, tout absurde qu'elle est, trouve pourtant sa première source dans les affections générales de la nature humaine.

Mais, dira-t-on, comment se peut-il faire qu'un culte aussi grossier puisse durer depuis si longtemps parmi des sauvages même? comment, à plus forte raison, aurait-il pu se maintenir dans l'Egypte et dans l'Orient civilisé? ou, puisque le fait est incontestable, n'est-il pas possible de prêter là-dessus, d'une manière vraisemblable, de plus saines idées à cette nation en particulier?

Le premier point n'a pas beaucoup de difficulté, lorsqu'il s'agit de peuples barbares, chez qui les mœurs ne changeant pas, deux mille ans n'apportent aucune altération aux usages, et de qui, lorsqu'on leur demande raison de ce qu'ils pratiquent, on ne retire d'autre réponse, sinon que cela s'est fait de tout temps, que leurs pères faisaient ainsi, et que leurs enfants feront de même. On sait qu'ils vivent dans une insensibilité qui tient de l'apathie, née du petit nombre de leurs idées, qui ne s'étendent pas au delà de leurs besoins présents : ils ne savent rien, et n'ont nulle envie de savoir : ils passent leur vie sans penser, et vieillissent sans sortir du bas âge, dont ils conservent tous les défauts. Pour changer les mœurs d'une nation, il faut de ces génies supérieurs, tels que dix siècles en fournissent à peine un sur toute la terre, et de plus qu'il se rencontre dans des circonstances favorables deux points presque impossibles à réunir chez les barbares; ou bien il faut que ce soit l'opération lente de l'exemple, l'imitation étant le guide ordinaire des actions humaines. Mais parmi eux les exemples nouveaux n'ont que très-peu de force pour prévaloir sur les vieilles coutumes. Un Caraïbe qui reçoit quelque instruction d'un chrétien, lui répond froidement : « Mon ami, vous êtes fort subtil; je voudrais savoir parler aussi bien que vous; mais si nous faisions ce que vous dites, nos voisins se moqueraient de nous. Vous dites qu'en continuant ainsi nous irons en enfer ; mais puisque nos pères y sont, nous ne valons pas mieux qu'eux, nous pouvons bien y aller aussi. » (*Hist. des colonies anglaises.*)

L'habitude maintient donc un temps infini les usages, quels qu'ils soient, parmi des gens qui n'agissent que par coutume, sans réfléchir si le principe de la coutume a quelque justesse, ni même s'en soucier. Elle les y maintiendrait encore longtemps après qu'ils n'auraient pas laissé d'en adopter aussi de meilleurs : c'est une seconde remarque qu'il faut faire ici par rapport aux Egyptiens, et qui n'est pas moins fondée que la précédente. Développons-la plus au long.

Selon les principes que j'ai posés, et qu'on ne doit jamais séparer de la restriction que j'y ai jointe, principes que l'expérience et la tradition constante vérifient aussi souvent qu'il est possible, il n'y a presque pas une nation qui n'ait été sauvage dans sa première origine, qui n'ait commencé par cet état d'enfance et de déraison. Les Egyptiens y ont donc été comme les autres : ils sont même venus tard, s'il est vrai, comme le dit Hérodote, que leur terre soit un don du Nil ; quoiqu'il ne subsiste plus guère de traditions antérieures aux temps où nous les voyons déjà sortis de la barbarie dans laquelle les autres Africains, leurs voisins, sont encore plongés; et là-dessus, peut-être, jugera-t-on incroyable que la nation égyptienne, si bien policée, chez qui d'ailleurs on ne laisse pas que de trouver des notions de la Divinité plus justes qu'elles ne sont chez beaucoup d'autres, ait pu donner dans un genre de superstition aussi grossier que l'est celui des Nègres. Mais toutes les suppositions que l'on voudra faire ne peuvent détruire un fait si bien avéré. Il faut démentir le témoignage unanime de l'antiquité, ou convenir que les Egyptiens adoraient des chiens, des chats, des lézards et des oignons, et qu'ils avaient pour leurs divinités un aussi grand respect et le même genre de respect par rapport au rite, que les Nègres ont pour leurs fétiches. La teneur des lois mosaïques nous fait voir combien le culte des animaux était ancien en Egypte. L'histoire nous prouve que, quoique l'une des nations fût infiniment plus civilisée que l'autre, elle n'a pas eu moins d'absurdité dans son culte. La police n'exclut pas la superstition. On n'ignore pas qu'il y a des peuples fort spirituels d'ailleurs, tels que les Chinois, qui ont à cet égard d'étranges opinions. Les augures établis chez les Romains dans le siècle de l'enfance de Rome, n'ont-ils pas continué d'y subsister dans le plus beau temps de la république? C'étaient même les personnes les plus qualifiées, les plus savantes, les plus spirituelles qui en exerçaient gravement les fonctions, quoique, de leur propre aveu, ils eussent bien de la peine à se regarder sans rire. Quel siècle plus célèbre et plus éclairé que celui d'Auguste? Quel homme plus spirituel et plus instruit que cet empereur? Cependant, lorsqu'après la perte de sa flotte, il voulut châtier Neptune et se venger de ce dieu, c'est une marque évidente qu'il le regardait de bonne foi comme une divinité réelle, et comme cause volontaire de son désastre. Mais, d'autre part, quelle folie à un homme de s'imaginer qu'il va punir un dieu! et quelle inconséquence que d'en former le dessein, quand on croit

réellement en sa divinité! Où pourrait-on trouver une plus forte marque qu'il n'y a rien de si déraisonnable qui ne puisse parfois trouver sa place dans l'esprit d'un homme sage?

Personne ne disconvient que, lorsqu'il s'agit des traditions religieuses des peuples païens, ce n'est ni raisonner juste ni connaître les hommes, que de conclure, de ce qu'une chose est absurde, que le fait n'est pas vrai; et même que de nier que chez une nation où une telle opinion était ancienne et courante, elle n'avait cours que parmi le peuple, et qu'elle était rejetée par tous les gens sensés. Quand même ceux-ci n'en auraient au fond de l'âme fait aucun cas, n'auraient-ils pas fait profession de suivre à l'extérieur la croyance publique? Mais indépendamment de ceci, beaucoup d'entre eux sans doute y donnaient de bonne foi; et l'on a eu raison de remarquer que, comme il n'y a point de précepte si rigoureux qu'il n'ait été reçu par des gens entièrement livrés aux plaisirs des sens, de même n'y a-t-il point d'opinion dogmatique si dénuée de fondement qui ne se trouve embrassée par quelques personnes d'un esprit excellent d'ailleurs. De plus, on ne peut nier que les Egyptiens ne fussent naturellement portés à une superstition excessive, et que leur philosophie ne fût, en bien des points, assez grossière et mal raisonnée. Ceux qui en ont une si haute idée auraient quelque peine à la soutenir en faveur d'une doctrine qui, au temps de Diodore, enseignait que le limon des marais avait produit l'homme et les animaux tout organisés; que c'est parce que l'homme tire sa première origine de ce lieu humide, qu'il a la peau lisse et unie; que pour preuve certaine d'une telle formation des animaux, on voyait tous les jours en Thébaïde des souris à demi formées, n'ayant que la moitié du corps d'un animal et le reste du pur limon (152).

Cette célèbre philosophie égyptienne, qui faisait un homme d'une motte de terre, a bien pu faire une divinité d'un quadrupède. Je n'allègue pas ceci pour la ravaler en tout. Certainement les Egyptiens ont été sages en beaucoup de choses, et versés dans la connaissance de bien des arts. Mais qui ne sait combien les hommes ont d'inconséquence dans l'esprit (153), et de peine à revenir de leurs fausses idées quand elles ont pris ra-

(152) Diodore (l. I), au même endroit où il rapporte que les Egyptiens prétendent que le genre humain a commencé chez eux, donne le détail de leur système sur la première formation des hommes. « La rotation continuelle du globe sur lui-même, disent-ils, le partagea par le moyen de cette agitation en eau et en terre : de telle sorte pourtant, que la terre demeura molle et fangeuse. Les rayons du soleil donnant sur elle en cet état, causèrent différentes fermentations à sa superficie. Il se forma, dans les endroits les plus humides, des excroissances couvertes d'une membrane déliée, ainsi qu'on le voit encore arriver dans les lieux marécageux, lorsqu'un soleil ardent succède immédiatement à un air frais. Ces premiers germes reçurent leur nourriture des vapeurs grossières qui couvrent la terre pendant la nuit, et se fortifièrent insensiblement par la chaleur du jour. Etant arrivés enfin à leur point de maturité, ils se dégagèrent des membranes qui les enveloppaient, et parurent sous la forme de toutes sortes d'animaux. Ceux en qui la chaleur dominait s'élevèrent dans les airs : ce sont les oiseaux. Ceux qui participaient davantage de la terre, comme les hommes, les animaux à quatre pieds et les reptiles, demeurèrent sur la surface; et ceux dont la substance était plus aqueuse, c'est-à-dire les poissons, cherchèrent dans les eaux le séjour qui leur était propre. Peu de temps après, la terre s'étant entièrement desséchée, ou par l'ardeur du soleil, ou par les vents, devint incapable de produire d'elle-même les animaux; et les espèces déjà produites ne s'entretinrent plus que par voie de génération... Au reste, si quelqu'un révoque en doute la propriété que ces naturalistes donnent à la terre d'avoir produit tout ce qui a vie, on lui allègue pour exemple ce que la nature fait encore aujourd'hui dans la Thébaïde : car, lorsque les eaux du Nil se sont retirées après l'inondation ordinaire, et que le soleil échauffant la terre cause de la pourriture en divers endroits, on en voit éclore une infinité de rats. Ainsi, disent ces naturalistes, la terre s'étant desséchée par l'action de l'air environnant, doit avoir produit au commencement du monde différentes espèces d'animaux..... Ils insistent fort sur cet exemple particulier des rats, dont ils disent que tous ceux qui le voient sont très-étonnés : car on aperçoit quelquefois des animaux présentant hors de terre une moitié de leurs corps déjà formée et vivante, pendant que l'autre retient encore la nature du limon où elle est engagée. Il est démontré par là, continuent-ils, que dès que les éléments ont été développés, l'Egypte a produit les premiers hommes, puisqu'enfin dans la disposition même où est maintenant l'univers, la terre d'Egypte est restée la seule qui produise encore quelques animaux. » Cette fable des rats fut encore, à la fin du siècle passé, mise au nombre des questions qu'un savant faisait faire sur l'histoire naturelle de l'Egypte, savoir, si l'on trouvait à la campagne des grenouilles et des souris qui fussent moitié terre et moitié animal. A quoi le Drogman du Caire répondit que personne n'avait jamais rien vu ni rien ouï dire de pareil. (*Journ. des Sav.* juil. 1685.)

(153) Un homme d'une vaste érudition, membre d'une des plus illustres compagnies littéraires, n'a pas hésité de s'exprimer là-dessus en termes beaucoup plus forts qu'on ne le fait ici, dans un ouvrage expressément examiné et approuvé par son corps. « En vérité, dit l'abbé Fourmont (*Réflex. sur l'hist. des anc. peuples*, l. II, sect. 4), de quelque façon que l'on s'y prenne pour disculper les Egyptiens, ce ne sera pas beaucoup avancer en leur faveur : il faudra toujours avouer que malgré leur haute réputation de sagesse, ils étaient tombés là-dessus dans les excès les plus odieux. Que personne n'ose ici nous apporter pour prétexte la politique de leurs souverains. Dans le dessein, dit-on, de diviser efficacement tous ces hommes de l'Egypte, ils y avaient établi tous ces cultes différents. On pourrait, par grâce, leur accorder ces vues semblables à celles de Jéroboam : elles en avaient peut-être été le modèle. Mais pour parler simplement et sans fard, il faudra, bon gré mal gré, en revenir à ceci, que les Egyptiens étaient (et s'ils pensaient ou peu, devaient se croire eux-mêmes) un peuple fort extravagant. On n'apothéose point sans folie les oignons et les asperges. Que penser encore des dieux oiseaux, poissons, serpents, crocodiles? Un peu plus bas, il dit nettement que *les Egyptiens ne pensaient pas mieux sur cet article que les Sauvagèdes, et que les sauvages d'Amérique.*

cine par une très-longue habitude? Observons ce qui se passe chez les Maures d'Afrique, Arabes d'origine, parmi lesquels la religion mahométane a porté la connaissance d'un seul Dieu. Malgré le mahométisme dont ils font profession, l'usage des fétiches n'est ni moins généralement répandu, ni moins consacré par leurs prêtres marabous : ceux-ci donnent aux fétiches le nom de *grigris*. La nouvelle religion n'a produit d'autre effet que de les faire regarder comme des puissances subalternes, comme des talismans préservatifs contre toute sorte de maux ou d'événements fâcheux. Chaque grigris a sa propriété : aussi les Maures en ont-ils tant, qu'ils en sont quelquefois couverts de la tête aux pieds : parmi eux les fétiches ont gagné en nombre ce qu'ils ont perdu en force. Il est assez certain aussi que les Egyptiens portaient sur eux leurs fétiches talismaniques. On trouve de très-anciennes momies, ayant sur l'estomac une plaque d'or gravée d'une figure de bête, et pendue à un collier de même métal. Pietro della Valle (lettre 11) en a vu de telles dans les sépultures voisines du Caire.

De ces deux observations de fait, l'une que les anciens peuples étaient sauvages et grossiers comme le sont les noirs et les Caraïbes; l'autre, que les objets de leur culte étaient les mêmes que chez ceux-ci, il en résulte cette conséquence certaine, que leur religion et leur façon de penser en cette matière était la même chez les uns que chez les autres, la même en Egypte autrefois qu'elle est aujourd'hui en Nigritie. Tout absurde et grossier qu'est le fétichisme, il ne faut pas croire qu'il ait dû s'abolir en Egypte à mesure et aussi promptement que les esprits des habitants se sont raffinés. Les points qui regardent le culte religieux subsistent encore comme choses sacrées longtemps après qu'on en a reconnu la futilité, et restent au moins chez le bas peuple, qui fait le plus grand corps d'une nation, et qui est toujours, comme on le sait assez, fort attaché à ses vieux usages, surtout en cette matière. C'est ainsi qu'il faut entendre ce que dit Synésius (*Encom. calvit.*) : «Les prêtres d'Egypte savent bien se jouer du peuple au moyen des becs d'éperviers et d'ibis sculptés au devant des temples, tandis qu'ils s'enfoncent dans les sanctuaires pour dérober à la vue de tout le monde les mystères qu'ils célèbrent devant les globes qu'ils ont soin de couvrir de machines qu'ils appellent κωμαστήρια. Le soin qu'ils prennent de couvrir ces globes est pour ne pas révolter le peuple, qui mépriserait ce qui serait si simple : il faut pour l'amuser des objets qui le frappent et le surprennent, autrement on ne gagne rien avec lui; c'est là son caractère. »

Malgré la perfection que les mœurs et les arts acquirent en Egypte, les villes égyptiennes n'en sont guère moins restées attachées chacune au vieux fétiche particulier dont elles avaient fait choix. Ce n'est qu'à force de vétusté que cette idolâtrie si grossière s'y est enfin éteinte, et que les traces en ont enfin été effacées par le christianisme et par le mahométisme, deux religions les plus propres qu'il y ait à détruire les autres, tant par la pureté avec laquelle elles maintiennent le dogme précieux de l'unité de Dieu, et proscrivent tout ce qui se ressent du polythéisme, que par l'esprit d'intolérance qu'elles tiennent de la judaïque, leur mère.

Voyons cependant en peu de mots, s'il sera possible, sans s'écarter tout à fait de la justesse du raisonnement, de donner à cette pratique égyptienne quelqu'autre fondement que la pure sottise du peuple; quoique les railleries qu'on en a faites autrefois montrent assez qu'on n'en avait pas alors une meilleure opinion. De plus, s'il était public que ce culte eût un fondement raisonnable, en ce que le respect rendu à l'animal ne se rapportait pas directement à lui, mais à la divinité réelle dont il est la figure, pourquoi les auteurs qui en parlent (Diodor.), auraient-ils pris la précaution d'avertir d'avance que ce qu'ils vont dire est une chose hors de croyance, et un problème susceptible de bien des difficultés, παράδοξον τὸ γινόμενον καὶ ζητήσεως ἄξιον; que les causes que l'on donnera de ces pratiques paraîtront fort douteuses et peu satisfaisantes, πολλὴν ἀπορίαν παρέχοντας τοῖς τὰς αἰτίας τούτων ζητοῦσι; que les prêtres ont soin de garder un profond silence sur ces sortes de matières; que ce que la nation en sait tient en grande partie de la fable et de la simplicité des premiers siècles, τῆς ἀρχαϊκῆς ἁπλότητος? Pourquoi Plutarque, si zélé pour y trouver du mystère, qui s'épuise à chercher sur chaque point toutes les allégories les moins imaginables et les plus inconséquentes, même sur les différentes couleurs de la robe d'Isis, et sur les différentes résines qu'on brûlait dans son temple; pourquoi, dis-je, serait-il obligé d'avouer que les Egyptiens, en prenant les bêtes pour des dieux, se sont rendus ridicules aux yeux de tout le monde, et ont fait de leurs cérémonies un objet de risée? Pourquoi Cicéron (*De nat. deor.*, l. 1) avancerait-il que les Egyptiens sont plus fermes dans leur croyance de la divinité des animaux, que le Romain ne l'est dans la sienne en entrant dans le temple le plus saint? Pourquoi Plutarque et Diodore rapporteraient-ils sur le même point tant de systèmes d'explications différentes qui n'ont aucun rapport les unes aux autres, qui s'excluent même, et par là s'accusent réciproquement de fausseté? Car enfin, dès qu'il n'y avait que le bas peuple, toujours partout ignorant et incrédule, qui prît les objets de superstition à la lettre; dès que tous les gens sensés de la nation ne regardaient ces différents objets que comme symboliques de la Divinité, le sens qu'ils y donnaient était fixe, public, connu de tout le monde, non sujet à la dispute ni à l'incertitude: les prêtres de l'Egypte, ces gens si mystérieux, ayant une réponse satisfaisante à donner au reproche général fait à leur nation, loin de garder le silence, avaient plus d'intérêt que personne à s'expliquer ouvertement. Mais quand on n'a rien de bon à dire, c'est le cas de laisser croire qu'on garde un secret, d'af-

fecter le mystère, de ne s'expliquer qu'à demi et à fort peu de gens. On voit qu'Hérodote, qui avait beaucoup conversé avec les prêtres, est très-réservé lorsqu'il est question de parler des motifs du culte égyptien. Quoiqu'il fasse ses efforts pour le présenter sous une face plus raisonnable, en donnant à entendre que chaque animal était consacré à un dieu, ce qui pouvait bien être ainsi de son temps, on s'aperçoit aisément qu'il ne veut pas s'expliquer sur ce qu'il sait.

« Les Egyptiens, dit-il (l. II, 65), sont superstitieux à l'excès sur les choses divines. Les bêtes farouches et domestiques y sont sacrées. Si j'en voulais dire la raison, il me faudrait insensiblement tomber sur le discours de la religion, dont j'évite de parler autant qu'il m'est possible, et dont on voit que je n'ai dit quelque chose, qu'autant que je m'y trouvais engagé par la nécessité de mon sujet, et seulement en passant. »

Ailleurs, parlant d'un certain rite de sacrifices, où l'on immolait des porcs : « Les Egyptiens, dit-il (*Ibid.* 47), en rendent une raison; mais quoique je la sache, je crois qu'il est plus honnête que je ne la rapporte pas. » Plus haut, après avoir dit que les Mendésiens respectent le bouc, parce que l'on représente le dieu Pan avec une tête de chèvre et des pieds de bouc : « Ce n'est pas, ajoute-t-il, qu'ils le croient ainsi fait, Pan est un dieu semblable aux autres. Si on le représente ainsi, j'en sais bien la raison, mais je ne serais pas bien-aise de la dire. » Cette réticence n'a point rapport à l'obscénité ; car, on sait qu'Hérodote n'est pas fort retenu sur cet article. En un autre, où il conte l'histoire d'Hercule, il finit en priant les dieux et les héros de prendre en bonne part ce qu'il a dit. En un mot, il est facile de voir qu'il ne touche cette matière de la croyance égyptienne, qu'avec scrupule et discrétion : car, dans ses discours, s'il n'est pas chaste, il est au moins fort dévot. Les écrivains postérieurs à lui, tels que Diodore, Plutarque, Porphyre, Jamblique, etc., recherchent très-curieusement les motifs fondamentaux de ce culte : et c'est une chose digne de remarque, que, plus l'auteur est récent, plus il est porté vers les explications mystiques qui, de siècle en siècle, devenaient plus à la mode, à mesure qu'on sentait davantage le besoin qu'avait l'égyptianisme d'être pallié par des allégories. Parcourons aussi brièvement qu'il sera possible, les différents systèmes figurés qu'on a voulu faire adopter.

Je crois d'abord que ceux qui veulent soutenir l'honneur de la croyance égyptienne (Herodot., l. II, 42) seront bien aises que je n'allègue en sa faveur, ni la fable de Jupiter qui ne voulut se laisser voir à Hercule qu'après avoir écorché un mouton et s'être enveloppé de sa peau (cause pour laquelle le bélier a été déifié), ni la métamorphose des dieux en bêtes, lorsque les géants les eurent mis en fuite. (Ovid., *Metam.*, l. v.) Cette fable ne supposerait pas une moindre sottise dans le peuple qui l'adopterait, que celle à qui l'on cherche à donner une tournure plus sensée. Si elle a réellement eu cours en Egypte, elle nous montre, par ce qu'en rapporte Diodore, quelle étrange et misérable opinion les Egyptiens ont eue de leurs dieux, de leur multiplication et de leur pouvoir. « Ils disent, selon lui, que les dieux n'étant autrefois qu'en petit nombre, et craignant d'être accablés par la multitude des hommes impies et scélérats, se cachaient sous la forme de divers animaux pour échapper à leur poursuite et à leur fureur. Mais ces mêmes dieux, s'étant enfin rendus les maîtres du monde, avaient eu de la reconnaissance pour les animaux dont la ressemblance les avait sauvés : ils se les étaient consacrés, et avaient chargé les hommes même de les nourrir avec soin, et de les ensevelir avec honneur. »

Plutarque a raison de s'écrier là-dessus, qu'oser dire que les dieux effrayés ont été se cacher dans les corps des chiens et des cigognes, c'est une fiction monstrueuse qui surpasse les plus grossiers mensonges : et tout de suite, il rejette aussi comme indigne d'être avancée, l'opinion de la métempsycose, qu'on donnait pour cause du respect rendu aux animaux.

Je ne m'arrêterai pas non plus à réfuter la fable suivante. Typhon tua son frère Osiris, et coupa le cadavre en ving-six parties qu'il dispersa. Isis lui fit la guerre, vengea le meurtre de son époux, et, étant montée sur le trône, chercha et retrouva ses membres épars. Pour leur donner une sépulture à jamais célèbre, elle fit vingt-six momies, dans chacune desquelles elle mit un morceau du corps d'Osiris, et, ayant appelé chaque société de prêtres en particulier, elle assura en secret chacune des sociétés qu'elle l'avait préférée aux autres pour être dépositaire du corps entier d'Osiris. Elle enjoignit à chacune d'elles de choisir un animal tel qu'elles le voudraient, auquel on rendrait pendant sa vie les mêmes respects qu'à Osiris, et qu'on ensevelirait après sa mort avec les mêmes honneurs. C'est pourquoi chaque société sacerdotale se vantait de posséder seule le corps d'Osiris, nourrissait un animal sacré en sa mémoire, et renouvelait les funérailles du dieu à la mort de cet animal.

Ce conte est assez bien inventé pour rendre raison du culte particulier à chaque contrée. Mais quel raisonnement plausible pourrait-on appuyer sur un récit aussi visiblement fabuleux dans la plupart de ses circonstances? D'ailleurs, il n'est ici question que des animaux ; cependant, nous avons vu que les êtres inanimés étaient des objets du culte. Quand cette fable serait bonne pour l'Egypte, elle ne servirait à rien pour les autres endroits de l'Orient où le fétichisme a eu vogue. Les raisons qui lui ont donné cours dans un pays, ne sont pas différentes de celles qui l'ont introduit dans un autre. On a dit qu'autrefois les princes successeurs d'Osiris (Plutarch. *in Isid.*), et les généraux d'armée, portaient sur leurs casques des figures de têtes d'animaux, pour se rendre remarquables ou plus terribles : ce qui les a fait représenter après leur mort sous les fi-

gures qu'ils avaient choisies pour cimiers. Ainsi, on a représenté sous la figure d'un chien Anubis (Euseb. *Præpar.* II, 1), l'un des principaux officiers d'Osiris. Cette solution est assez ingénieuse. On pourrait encore alléguer en sa faveur l'analogie qu'elle semble avoir avec le grand nombre de figures égyptiennes qu'on voit en forme humaine avec des têtes d'animaux. Néanmoins elle suppose, 1° que le culte public s'adressait seulement à la figure sculptée d'un animal, ou à quelque statue humaine ornée de cette figure; au lieu qu'il s'adressait à l'animal vivant lui-même, et de même que les noirs qui vont nus et qui n'ont point eu chez eux d'officiers d'Osiris, ni d'apothéoses, l'adressent à leur fétiche. Car ce serait une autre absurdité de dire que, parce qu'un personnage illustre s'était orné de la dépouille de quelque bête, la vénération rendue à sa mémoire a consacré toutes les bêtes vivantes de la même espèce. La peau de lion dont se coiffait Hercule, n'a pas déifié dans la Grèce l'espèce vivante des lions; outre qu'il me paraît douteux que les capitaines égyptiens aient jamais porté d'oignons pour cimiers de leurs casques : c'était pourtant un des dieux de l'Egypte. Pline dit formellement (l. XIX) : « L'ail et l'oignon sont des dieux sur lesquels l'Egyptien fait serment. »

Elle suppose, 2° que le fétichisme n'est qu'une altération de l'idolâtrie proprement dite, dont elle serait dérivée à la suite des temps; au lieu que le culte des animaux paraît, au contraire, visiblement antérieur en Egypte à celui des idoles, qui même n'y a pas été aussi fort en vogue que dans la Grèce et dans le reste de l'Orient. Strabon (l. XVII) dit en propres termes que, dans les premiers temps, les Egyptiens n'avaient point d'idoles, ou que, s'ils en avaient, elles n'étaient pas de forme humaine, mais de figures de bêtes. Isis, Osiris, et sa famille, divinités si anciennes en Egypte, sont des dieux relatifs au sabéisme ou culte des astres, et à l'ancien état du globe terrestre. Lors de la conquête des Perses, Cambyse ne trouva dans le vaste temple de Vulcain, que de petits objets qui excitèrent sa risée : le Jupiter Sérapis et quelques autres divinités sont récentes en comparaison des fétiches.

Parmi les statues égyptiennes qui nous restent, dont le plus grand nombre ne sont pas des figures de divinités, probablement la plupart ne sont pas antérieures à la monarchie grecque d'Alexandrie, qui donna sans doute une vogue très-considérable au pur culte idolâtre. La religion d'Egypte était fort mélangée. Dès les premiers siècles, le sabéisme y entrait pour beaucoup. Si la nation n'avait eu que douze dieux fétiches, on pourrait croire que la division du zodiaque en douze signes, à qui l'on donna le nom d'autant d'animaux, a donné naissance à la *zooldtrie*; les Egyptiens adorateurs des astres, et auteurs de cette division astronomique, ayant substitué le culte d'un bélier ou d'un taureau à celui des constellations qui portaient le nom de ces quadrupèdes.

Lucien (*De astrologia*), si le discours sur l'astrologie judiciaire qui se trouve dans ses œuvres est de lui, s'explique là-dessus en ces termes assez curieux : « Les Egyptiens ont cultivé cette science après les Ethiopiens : ils ont mesuré le cours de chaque astre, et distingué l'année en mois et en saisons; réglant l'année sur le cours du soleil, et les mois sur celui de la lune. Ils ont fait plus : car, ayant partagé le ciel en douze parties, ils ont représenté chaque constellation par la figure de quelque animal, d'où vient la diversité de leur religion. Car, tous les Egyptiens ne se servaient pas de toutes les parties du ciel pour deviner; mais ceux-ci de l'une, et ceux-là de l'autre. Ceux qui observèrent les propriétés du bélier, adorent le bélier, et ainsi du reste. » Malheureusement, ce passage du sabéisme au fétichisme, assez naturel d'ailleurs, soutiendrait mal l'application qu'on en voudrait faire au détail complet du culte en question. J'avoue cependant que, de toutes les opinions, celle-ci me paraît la plus vraisemblable, après celle que j'ai pour but d'établir dans ce traité.

Plutarque et Diodore rapportent que, lorsqu'on divisa l'Egypte en nomes, afin d'empêcher les habitants de remuer et de s'unir pour secouer le joug, on imposa dans chaque nome un culte particulier; rien ne tenant les hommes plus divisés et plus éloignés les uns des autres que la différence de religion. On eut soin d'assigner à chaque nome voisin, des animaux antipathiques, pour augmenter la haine entre les habitants, lorsque chacun verrait sa propre divinité maltraitée, ou l'ennemi de son dieu honoré par ses voisins. Une politique si raffinée aurait été sans doute excellente et appuyée sur un fondement très-véritable; mais qui ne voit que les esprits du peuple étant plus difficiles à tenir en contrainte sur le point de la religion que sur aucun autre, c'était, au contraire, choisir un moyen tout propre à les révolter tous, et qu'il y aurait eu cent fois plus de peine à les plier à une telle nouveauté, qu'à les tenir assujettis à une domination temporelle? La manière bizarre dont on suppose que le projet était conçu, achevait d'en rendre l'exécution impossible, si le fétichisme était une croyance nouvelle qu'on eût voulu pour lors établir. Ne serait-il pas plus vraisemblable de dire que la division géographique et politique, quand il fut question de l'introduire, fut réglée sur la division de culte qui se trouvait déjà entre les différentes contrées?

D'autres ont dit que chaque animal emportait avec soi l'idée d'un dieu plus relevé dont il était le type; de sorte qu'il faudrait ainsi regarder l'animal comme le dieu même. A Bubaste donc, le chat aurait été le représentant de la lune. Mais les habitants de Bubaste sont assez mal justifiés par là : car il n'y a guère moins d'imbécillité à prendre un chat pour la lune, qu'à l'adorer lui-même. D'ailleurs, combien n'était-il pas plus simple de rendre directement ce culte à la lune,

que de l'adresser aux chats sublunaires! Selden (*Prolegom.* c.3) tâche de donner à ceci une face moins ridicule : il croit que les animaux n'étaient que symboliques des dieux du pays, et que le culte des symboles a donné naissance au culte des animaux et autres objets singuliers, lorsqu'on a substitué le culte visible de l'objet représentant à celui de l'objet représenté; par exemple, le bœuf en Egypte, et le feu en Perse : l'un n'avait d'abord été que le type du dieu Apis, l'autre que celui du soleil. Mais à force d'avoir le représentant sous les yeux, le peuple grossier a perdu l'idée du représenté, et détourné son adoration de l'objet absent, pour l'adresser en droiture à l'objet présent.

Ceci peut avoir quelque chose de vrai par rapport au culte du feu, pour ceux d'entre les Guèbres qui adoraient le feu terrestre de leurs pyrées. Que le bœuf, le plus utile des animaux, ait été généralement reçu comme le symbole conventionnel du plus favorable des dieux, on pourrait le croire; mais si l'on veut faire l'application de cette hypothèse au détail infini du fétichisme égyptien, on sera bientôt contraint d'abandonner le système, à force d'endroits où il n'est plus possible de l'adapter. Dira-t-on avec Plutarque (*De Iside et Osir.*) que, le crocodile n'ayant point de langue, doit être considéré comme le symbole de la Divinité qui, sans proférer une seule parole, imprime les lois éternelles de la sagesse dans le silence de nos cœurs? ou plutôt ne sera-t-on pas surpris de voir un si excellent esprit débiter en des termes magnifiques des choses aussi peu conséquentes et aussi éloignées du sens commun? On est tout à fait étonné de lui entendre dire que la belette, qui conçoit par l'oreille et accouche par la bouche, est le symbole de la parole qui procède ainsi; que la musaraigne aveugle est adorée, parce que les ténèbres primitives ont précédé la lumière; que la chatte est le type sacré de la lune, parce qu'elle a comme elle des taches sur la superficie, et qu'elle court la nuit; que l'aspic et l'escarbot sont les types du soleil: l'escarbot, parce qu'il va à reculons, comme le soleil allant d'Orient en Occident, va contre le mouvement du premier mobile qui se meut d'Occident en Orient; l'aspic, parce que comme le soleil, il ne vieillit point, et marche sans jambes avec beaucoup de souplesse et de promptitude; que, en langue égyptienne, la pierre d'aimant s'appelle *Os d'Horus*, et le fer *Os de Typhon*; que Horus étant le monde ou la nature humaine, et Typhon le mauvais principe, cela signifie que la nature humaine tantôt succombe à sa pente vers le mal, tantôt le surmonte, comme l'aimant attire le fer par un de ses pôles, et le repousse par l'autre. Si c'est la façon de penser des Egyptiens de son temps que Plutarque nous débite ici (*Symposiac.* IV, 5), elle fait assurément peu d'honneur à la justesse d'esprit de cette nation. La grossière simplicité des siècles sauvages, que je crois avoir été l'ancienne base et la source de son culte religieux, sans être plus déraisonnable, a du moins plus de vraisemblance.

Le même embarras sur l'application se retrouve dans le sentiment de ceux qui veulent qu'on n'ait eu en vue, en honorant les animaux, que les diverses utilités qu'en tiraient les hommes, ou que les bonnes qualités par lesquelles ils se distinguaient. (Cicer. *De nat. deor.*, l. I; Euseb., *loc. cit.*) Le bœuf laboure la terre : la vache engendre le bœuf : la brebis fournit la laine et le lait : le chien est bon pour la garde, pour la chasse; il a quêté pour retrouver le corps d'Osiris : le loup ressemble au chien, et a mis en fuite une armée d'Ethiopiens qui voulaient faire une invasion; le chat écarte les aspics; l'ichneumon détruit le crocodile : l'ibis mange les serpents venimeux et les insectes : le faucon apporta aux prêtres de Thèbes un livre couvert de pourpre, contenant les lois et les cérémonies religieuses; la cigogne a montré une façon de prendre des remèdes; l'aigle est le roi des oiseaux; le crocodile fait peur aux voleurs arabes, qui n'osent approcher du Nil; il porta sur son dos d'un bord à l'autre du lac de Mœris, le roi Mènes, qui se trouvait en danger sur le rivage; l'oignon croît dans le déclin de la lune; et quant au reste des légumes, il faut les respecter; car, si tout le monde mangeait de tout, rien ne pourrait suffire. Voilà sans doute de puissantes raisons, et des motifs d'adoration qu'on veut donner pour raisonnables, ou du moins pour spécieux. On honorait donc la fidélité dans le chien. Dans le bouc, animal fort lascif, on honorait la génération, et Diodore entre là-dessus dans un détail tout à fait circonstancié; serait-ce par cette raison que les femmes découvraient leur sexe devant l'animal sacré, et allaient quelquefois plus loin, comme le rapporte Hérodote dans une histoire qui n'est pas bonne à répéter, et sur laquelle Vossius a eu une pensée assez extraordinaire, que je ne veux pas rapporter non plus, quoique ce trait d'histoire prouve invinciblement que rien n'était moins symbolique? (Herodot. l. II, c. 46; et Voss. *Idol.* l. III, c. 74.) Il faut avouer que c'est pousser bien loin l'admiration des vertus, ou du moins la manifester d'une étrange manière. Aussi le philosophe Persée (ap. Cicer. *De nat. deor.* l. I, c. 15), disciple de Zénon, qui était dans cette idée, allait-il jusqu'à faire entendre qu'il ne fallait pas regarder les choses utiles et salutaires à l'homme comme de simples présents des dieux, mais comme étant divines de leur propre nature.

Plutarque ne va pas si loin. « Mais les philosophes les plus louables, dit-il, voyant dans les choses inanimées quelque image occulte de la Divinité, ont cru qu'il était mieux de ne rien négliger de ce qui pouvait la faire révérer. J'estime donc que les êtres animés, sensibles, capables d'affections et de mœurs, sont encore plus propres à inspirer du respect pour leur auteur. J'approuve ceux qui adorent, non les animaux, mais en eux la Divinité qui s'y montre comme en un miroir naturel, et qui les em-

ploie comme des instruments bien faits dont elle orne l'univers. Une chose inanimée, quelque riche qu'elle soit, fût-elle toute de pierreries, ne vaut pas celle qui est douée de sentiment. Cette portion de la nature qui vit, qui a en soi un principe de mouvement et de connaissance, a tiré à soi quelque particule de cette Providence qui gouverne le monde. Ainsi la nature divine est au moins aussi bien représentée par des animaux vivants, que par des statues de bronze et de marbre aussi périssables, et de plus, insensibles. Voilà l'opinion que je trouve la plus recevable de toutes celles qu'on a données de l'adoration rendue aux animaux.»

Je rapporte avec plaisir ce passage de Plutarque, qui est très-louable par l'intention, et le meilleur endroit de tout son livre. Mais, outre que ce n'est ici que le raisonnement réfléchi d'un philosophe, et non celui de la nation dont les pratiques montrent qu'elle avait un culte direct et non relatif, ce raisonnement est, au fond, peu solide, et a le défaut des arguments qui prouvent beaucoup plus qu'il ne faudrait. Car, si l'on pouvait justifier l'adoration réelle rendue à toute espèce d'être vivant ou inanimé, en disant, malgré toutes les apparences contraires, que ce n'est que parce qu'il est l'image et l'ouvrage de Dieu, on parviendrait à rendre raisonnable le paganisme le plus insensé.

L'opinion ci-dessus a du rapport à celle de quelques autres philosophes qui ne trouvent ici que le naturalisme, et qui regardent toute cette théologie bizarre comme un pur hommage rendu à la nature même productrice de tous les êtres. Rien de plus forcé que ce qu'ils disent. Le peuple n'entend rien à tous ces raffinements; il ne sait que ce qu'il voit ; sa religion n'est jamais allégorique; tellement qu'il est aussi naturel de penser que la dévotion égyptienne n'était ni différente de celle des Nègres, ni mieux raisonnée, qu'il l'est peu de chercher des raisons subtiles et philosophiques pour les justifier d'avoir adoré des éperviers et des légumes. Mais de plus, cette explication a un défaut qui lui est commun avec quasi toutes les précédentes, et qui suffirait pour les faire tomber : c'est qu'aucune ne rend raison de ce qu'il y avait un animal affecté à chaque contrée pour sa divinité.

Cette simple observation réfute aussi ce que dit ailleurs Diodore, en donnant la métempsycose, et le passage de l'âme d'Osiris dans le corps d'un bœuf et dans celui d'un loup, pour un des motifs qui faisaient respecter les animaux. Car, si on estimait les animaux pour leurs bonnes qualités; s'ils étaient la figure des hommes qui avaient rendu de grands services à l'Égypte; s'ils étaient les images des dieux ou les emblèmes de la nature; s'ils ont été substitués par homonymie aux signes célestes du zodiaque; s'ils étaient la retraite des âmes humaines après le trépas des hommes, ils devaient par tous ces motifs jouir d'un honneur égal dans tout le pays; au lieu qu'on n'avait dans un canton nul respect pour l'animal, dieu du canton limitrophe. Hors du ressort de sa divinité, il était tué et mangé sans pitié : de même que chez les Africains, le fétiche d'une contrée n'est qu'une bête pour les peuples voisins. Hérodote dit positivement que le crocodile n'est sacré qu'à Thèbes et sur le lac Mœris, et l'hippopotame qu'à Pampremis : qu'ailleurs, entre autres dans la contrée d'Eléphantine, les habitants leur font la chasse et les tuent comme ennemis de l'homme.

D'autres, voulant particulariser davantage cette idée de culte religieux, et rendre raison de ce qu'il n'y avait qu'un certain animal jouissant dans chaque province d'un respect exclusif, ont dit que l'animal était un objet d'adoration, parce que le peuple de la province en portait la figure à la guerre en guise d'étendard, autour duquel il se réunissait, comme la légion romaine autour de son aigle, ou nos bataillons chacun autour de son propre drapeau. « Peu après, dit-on, que les hommes eurent abandonné la vie sauvage pour former entre eux diverses sociétés, ils s'attaquaient et se massacraient continuellement les uns les autres, ne connaissant encore d'autre loi que celle du plus fort. La nécessité apprit bientôt aux plus faibles à se secourir mutuellement, et ils se donnèrent pour signal de convocation, la figure de quelques-uns des animaux qu'on a consacrés depuis. A cette marque, ils se rassemblaient et formaient un corps redoutable à ceux qui les faisaient trembler auparavant. La première de ces bandes servit de modèle et d'exemple à d'autres; et toutes ayant pris des animaux différents pour enseignes, c'est la raison pour laquelle les uns sont honorés dans un endroit, et les autres dans un autre, comme les auteurs particuliers du salut des différentes troupes qui se sont établies en plusieurs villes. »

Ce raisonnement de Diodore est le plus naturel et le plus judicieux qu'on ait fait sur la matière. Il prend l'origine des choses au temps où elle doit être prise, c'est-à-dire, aux siècles de barbarie. Il rend bon compte de l'attribution du culte particulier à chaque nome, en même temps qu'il est en général applicable à tout autre peuple sauvage. Malgré cela, on aura peine à admettre que ce soit ici la cause générale du fétichisme ancien et moderne; il y a des objets de culte, même en Egypte, à qui l'on n'en peut faire l'application. On ne voit pas qu'elle ait en rien influé dans le choix que les peuples modernes ont fait de leurs divinités matérielles. Enfin cette opinion a le défaut de renverser les objets, en prenant pour la cause ce qui n'est que l'effet. Autant il serait extraordinaire d'adorer un être parce qu'on le porte pour enseigne, autant il est naturel de le porter pour enseigne parce qu'on l'adore. Ce n'est pas à cause que nous portons processionnellement l'image d'un saint dans nos bannières que nous l'honorons; mais c'est parce que nous le révérons que nous le portons ainsi.

Enfin les figuristes de goût et de profession,

non contents du naturalisme général auquel on avait imaginé que la religion égyptienne servait de voile, sont entrés dans le détail des allégories, et en ont appliqué une fort à propos à chaque pratique. Je n'ai garde d'allonger cet article par le détail circonstancié de ce qu'ils avancent (ce serait la matière d'un livre entier), ni par une réfutation suivie de mille visions sans fondement qui se réfutent d'elles-mêmes. Ce n'est pas que je ne loue l'intention de ceux qui par de tels détours cherchaient à détruire les préjugés du pur fétichisme, non moins puérils et bien plus dangereux. A cet égard, je dirai volontiers ce que disait Denis d'Halicarnasse (l. II) des opinions grecques sur cette matière : « A Rome, nous prenons pour des fables et pour de vaines superstitions tout ce qui n'est ni sensé ni bienséant. Qu'on ne s'imagine pourtant pas que j'ignore qu'il y a quelques fables des Grecs qui pouvaient être utiles aux hommes, soit comme représentant des ouvrages et des effets de la nature sous une allégorie, soit comme ayant été inventées pour consoler les hommes dans leurs malheurs, les délivrer des troubles d'esprit, les guérir de leurs folles espérances, ou déraciner d'anciennes opinions encore plus extravagantes. Quoique je sache ceci tout aussi bien qu'un autre, je m'éloigne cependant volontiers de ces fables, avec les ménagements qu'il faut apporter en une matière délicate et religieuse. »

On peut consulter sur toute cette doctrine mystagogique l'excellent ouvrage d'Eusèbe, qui l'a suivie pied à pied, et qui n'y laisse rien à répliquer. Philon de Biblos avait déjà eu la même vue, en donnant par extrait une traduction grecque de l'ancienne histoire phénicienne de Sanchoniaton. Son but, à ce qu'il nous apprend lui-même, était de montrer aux Grecs combien ils étaient répréhensibles d'avoir tourné des faits réels en froides allégories, ou d'en avoir voulu donner des explications abstraites : d'avoir imaginé du mystère dans les histoires des dieux, et par là donné naissance à une doctrine secrète qui n'eut jamais de fondement réel, et qu'ils publient néanmoins, dit-il, avec emphase, et de manière à étouffer la vérité des faits. Il ajoute qu'il a déjà réfuté ce système dans les trois livres intitulés : Περὶ παραδόξου ἱστορίας, *De historia incredibili* (*voy.* TOURNEMINE, *Journal de Trév.*, 1714, en janvier), où il détruit les allégories des Grecs, mal d'accord entre eux, en donnant de telles explications à divers points de leur théologie, fondés sur des faits véritables. Il nous donne à entendre que son dessein, en traduisant les livres de son ancien compatriote, est de confirmer de plus en plus ce qu'il a déjà soutenu contre les Grecs.

« Ceux-ci, dit-il, par la beauté de leur élocution, l'ont emporté sur tous les autres peuples : ils se sont approprié toutes les anciennes histoires, qu'ils ont changées, ornées, exagérées, ne cherchant qu'à faire des récits agréables, ... par lesquels, allant de ville en ville, ils ont comme étouffé la vérité. Nos oreilles, accoutumées dès l'enfance à leurs fables, se trouvent prévenues d'opinions accréditées depuis plusieurs siècles, à qui le temps a donné insensiblement la force de s'emparer de nos esprits : si bien qu'elles en sont tellement en possession, qu'il nous est difficile de les rejeter. Il arrive même de là que la vérité, lorsqu'on la découvre aux hommes, paraît avoir à présent l'air d'une opinion nouvelle, pendant que ces récits fabuleux, quelque peu raisonnables qu'ils soient, passent pour des choses authentiques. »

Eusèbe se sert à son tour avec avantage de cette version du phénicien, pour renverser de fond en comble le système du sens allégorique inventé par les gentils pour justifier leur culte. Il observe que la théologie phénicienne, qui ne ressemble nullement aux fictions des poëtes, les surpasse de beaucoup en antiquité ; et il en appelle au témoignage de plusieurs interprètes estimés, lesquels ont déclaré que les anciens qui ont établi le culte des dieux, n'ont point eu en vue de signifier les choses naturelles, ni d'expliquer par des allégories ce qu'ils publiaient de leurs dieux, mais qu'ils voulaient qu'on s'en tînt à la lettre de l'histoire.

Je transcrirais un grand nombre de pages de son livre, s'il fallait rapporter tout ce qu'il dit de judicieux sur ce chapitre : il suffit de faire usage ici de quelques-unes des réflexions répandues dans tout l'ouvrage. Les choses que les anciens ont bonnement racontées de leurs dieux, étant, dit-il, vraiment risibles, on a voulu, plus sagement peut-être, y donner un sens honnête et fort caché, en les appliquant aux effets de la nature. Cependant plusieurs théologiens du paganisme avouent que cette méthode spécieuse ne doit pas être adoptée ; quelques-uns même s'en sont plaints, disant que par principe de philosophie, en prenant les dieux pour les différentes parties de la nature, on éteignait la religion. Tous sont forcés de convenir qu'il est constant qu'on n'a d'abord raconté que le fait tout nu, et que le rite n'a rapport qu'au fait simple, tel que la vieille tradition l'a transmis : il dément l'appareil de ce sens prétendu tiré des choses abstraites ou naturelles, de ce figurisme inventé par des sophistes qui en font trophée en si beaux discours. Aussi ne peuvent-ils apporter aucune tradition des temps éloignés auxquels ce culte doit sa naissance, qui fasse voir que l'antiquité avait dessein, comme ils le prétendent, de débiter sa physique sous des énigmes : outre que ces points de physique sont des choses communes que tout le monde sait, ou apprend par le sens, et dont les emblèmes sont tirés de trop loin pour être tombés dans l'esprit de ceux qui ont établi ce culte.

Ecoutons Porphyre, ce grand théologien mystique du paganisme : après avoir débuté d'un ton emphatique et écarté les profanes, il nous apprendra que l'adoration d'une pierre noire signifie que la nature divine n'est pas une chose qui tombe sous les sens de la vue ; qu'une pierre pyramidale est un rayon de la

flamme divine; qu'un pieu dressé, ou un triangle, représentant, selon lui, les deux sexes, sont les reproductions des germes, et un hommage rendu à la nature féconde. Si l'on veut l'en croire sur le fond de cette théologie terrestre, c'est une disposition mystérieuse, soit des divers attributs de la divinité suprême emblématiquement figurés, et de sa puissance manifestée sur toutes choses, soit de l'âme du monde et des causes naturelles; comme si en effet il eût fallu recourir à ce ridicule artifice pour expliquer aux hommes des choses toutes simples que personne n'ignore. On disait dès lors, entre autres explications, que c'étaient aussi des figures de la manière de cultiver les fruits de la terre, des saisons qui en sont le temps, et d'autres articles nécessaires à la conservation de la vie humaine (Euseb. *Præp. evang.* II, 6; III, 1, 11, etc.)

On voit bien que personne n'osant ouvertement nier les dogmes, crainte des lois, ni s'opposer à la crédulité du vulgaire, chacun les expliquait selon son propre génie, et y a trouvé sans peine ce qu'il a voulu. Le champ était ouvert aux explications arbitraires: aussi chacun a-t-il hautement refusé d'admettre celles que donnait un autre, sans néanmoins oser toucher au fond des choses qui méritaient encore moins de ménagement. Mais quand on se croit obligé de conserver un texte aussi absurde, il n'est pas étonnant de trouver tant d'incertitudes et d'inconséquences dans le commentaire.

Eusèbe a de même réfuté le sentiment de Diodore sur cette matière, ainsi que les énigmes de Plutarque, en faisant voir qu'il est mal d'accord avec lui-même, et qu'il n'y a aucune suite dans tout ce qu'il dit. (Euseb. l. III, in Proœm. et cap. 2 et 3.) S'ils sont contraires à eux-mêmes, comment pourraient-ils ne le pas être aux autres? En effet les plus zélés d'entre eux, parmi les modernes, ont été les plus ardents à rejeter ce qu'avaient soutenu leurs devanciers. Quand on veut, dit l'un d'eux, s'instruire de ce qu'il est possible de savoir de cette religion égyptienne qui irrite la curiosité par ses dogmes si singuliers, on ne manque pas de lire avec empressement Diodore, Platon, Plutarque et Porphyre. Après les avoir lus, on est étonné de n'y trouver que des contes de petit peuple, ou de fades allégories sans liaison, sans dignité, sans utilité; ou enfin une métaphysique guindée, dont il est ridicule de penser que l'antiquité ait eu la moindre connaissance. « On était encore moins blessé de la grossière simplicité de l'Egyptien qui prend un bœuf pour un bœuf, que du sublime galimatias d'un platonicien qui voit partout des monades et des triades; qui cherche le tableau de la nature universelle dans les pieds d'un bouc; qui trouve dans une Isis le monde archétype, le monde intellectuel et le monde sensible. Tout ce qu'on apprend d'une manière précise dans ces lectures, dont l'ennui n'est racheté par aucune découverte tant soit peu satisfaisante, ce sont les erreurs et les plates idées des Egyptiens. » On les trouve, il est vrai, bien plus intelligents que d'autres peuples en matière d'astronomie, d'architecture, d'arts, de métiers, de gouvernement et de police, mais d'ailleurs on ne les voit pas moins remplis de puérilités; et quant à cette profonde connaissance qu'ils s'attribuaient de la religion et de la nature, loin d'en reconnaître quelques vestiges dans les ouvrages des auteurs ci-dessus, on rencontre à chaque pas les preuves du plus étrange égarement dans l'ancienne théologie, et de la plus mauvaise dialectique dans la nouvelle: car il est vrai que celle-ci était devenue telle à peu près que les platoniciens nous le disent. Ils ne sont probablement pas les inventeurs de ce fatras allégorique, quoiqu'ils aient peut-être beaucoup ajouté de leur fonds à une chose qui se trouvait être si fort de leur goût: ils avaient voyagé en Egypte, et fréquemment conversé avec les prêtres de ce pays, connus pour les plus mystérieuses gens de l'univers. Mais quelque chose que ces prêtres aient pu dire aux étrangers, je crois pouvoir leur répondre dans les mêmes termes que Plutarque, quoique en un autre sens, *le parallèle que j'ai fait de leur culte, les ressemblances que j'y ai montrées, prouvent mieux ce que c'était que leur propre témoignage.* Ceux-ci, sans doute, avaient cru donner une meilleure face à ces vieux rites terrestres, en les tournant, à quelque prix que ce fût, du côté de l'intellectuel; et ce pouvait être alors la théologie des gens d'esprit, tandis que le vulgaire continuait à ne voir aux choses que ce qui y était. Mais si l'on trouve dans leurs idées creuses quelque métaphysique sur le destin et sur la nécessité des effets de la nature, on y trouve encore plus de chimères et de pauvretés; de sorte qu'au cas que les Egyptiens pensassent là-dessus comme le dit Porphyre, il faudrait encore convenir qu'ils n'étaient guère plus judicieux que s'ils adoraient réellement des animaux et des têtes de chien. Tout ce système d'allégorie physique et métaphysique inventé après coup, faux et insoutenable en lui-même, est donc inutile en même temps, puisqu'il ne rend pas le fétichisme égyptien plus raisonnable qu'il n'était. Mais quand toutes ces hypothèses alléguées et dénuées des preuves qu'elles exigent, donneraient une solution plus satisfaisante, en seraient-elles moins inadmissibles en bonne critique? Ce n'est pas dans des possibilités, c'est dans l'homme même qu'il faut étudier l'homme: il ne s'agit pas d'imaginer ce qu'il aurait pu ou dû faire, mais de regarder ce qu'il fait.

Observation de M. Alfred Maury.

« En soutenant l'existence du fétichisme comme religion, nous devons remarquer qu'il est fort peu de peuplades dont la religion soit réduite exclusivement au culte des fétiches. Chez les Polynésiens, ce culte n'est que secondaire, et la religion principale est celle des *atouas* ou esprits. Les Indiens de l'Amérique reconnaissent également des esprits qui président aux divers éléments de la

nature; bon nombre de nations noires rendent elles-mêmes un culte aux esprits des morts, bien que le fétichisme ait dans leur religion une part beaucoup plus grande que chez aucun autre peuple. » (*Encyclopédie moderne*, art. FÉTICHISME, col. 237.)

ARTICLE SECOND.

« Une vive lumière éclairait la haute antiquité; mais à peine quelques rayons sont venus jusqu'à nous. Il nous semble que les anciens étaient dans les ténèbres, parce que nous les voyons à travers les nuages épais dont nous venons de sortir. L'homme est un enfant né à minuit; quand il voit le lever du soleil, il croit qu'il n'avait pas encore existé. »

(Paroles d'un philosophe chinois cité par M. CASSOU, *Relig. de la Chine*, p. 51.)

« Nous avons beau remonter les temps les plus anciens, nous rencontrons encore des voyants, des prophètes, des peuples prosternés, une vaste adoration. Le souvenir des premiers jours est partout, non celui d'un état sauvage sans culte, comme Rousseau l'a pensé, mais celui d'un immense ravissement. » (LÉBRE, *Rev. des Deux-Mondes*, 1842).

On a prétendu que le premier degré du développement humain est le fétichisme ou la religion de la nature. L'homme d'abord, nous dit-on, ne se distinguait pas de la nature; sa vie n'était qu'un instinct obscur et impersonnel (154). Lorsqu'il se fut séparé de tout ce qui l'environnait, il fut frappé de la grandeur du spectacle qui s'offrait à ses yeux; la nature lui apparut comme puissance inconnue et terrible; il adora cette nature dans ses puissances bienfaisantes et trembla devant ses terreurs et ses fléaux. Suivant ces disciples de Rousseau, de Condorcet et de Benjamin Constant, nos pères auraient commencé par se prosterner devant les pierres, les arbres, les montagnes. Puis, par une progression ascendante, ils se seraient élevés à l'adoration du ciel, du soleil, du tonnerre; et enfin les savants auraient créé les dieux proprement dits.

Cette aberration de quelques philosophes de notre époque renferme une contradiction palpable. On veut que le fétichisme soit la religion des peuples dans leur enfance, et ce ne serait qu'à la maturité de leur raison qu'ils devraient la connaissance d'un Dieu tel que l'humanité l'adore aujourd'hui. Mais cette même raison, arrivée de progrès en progrès à son apogée, conduirait nécessairement les peuples, comme le prétendent ces mêmes philosophes, à ne plus distinguer ce Dieu de l'intelligence humaine elle-même, dont il serait une création idéale, l'âme humaine restant indistincte de la matière et le Dieu qu'elle crée n'ayant rien de personnel (155). D'où il suit qu'à ce point culminant, comme au point de départ, *tout* serait Dieu encore, parce que Dieu serait *tout*. La Divinité serait toutes choses, et adorer toutes choses, ce serait toujours adorer la Divinité. Le plus obscur cryptogame, le hideux reptile, comme la plus fière raison du plus fier philosophe, seraient également dignes de l'adoration des peuples, également Dieu ou fragments du dieu-univers, peuples-dieux eux-mêmes, humanité-dieu s'adorant elle-même dans sa raison, dans sa propre image... Voilà ce qu'on appelle l'apogée de la perfectibilité des peuples. En quoi donc diffère-t-elle de l'imbécillité de leur enfance? Qu'ils soient prosternés devant les phénomènes de la nature-Dieu ou devant les abstractions de la raison-Dieu, lequel est le plus fétiche, le plus puéril, le plus vain, en résultat final?

« Depuis les découvertes de Champollion, il est absolument impossible de prétendre que le fétichisme a été le point de départ d'une religion aussi spirituelle, aussi profonde, et dans un certain sens aussi vraie que celle d'Ammon et de Kneph, d'Osiris et de Thôt (156)... Ce que nous disons des animaux du culte égyptien, nous le dirons des lances, des hermès carrés, des troncs d'ar-

(154) Les recherches des véritables scrutateurs des origines des peuples sont loin de confirmer ces vues. « Plus je m'avance profondément dans l'antiquité, dit Schaffarik, plus je demeure convaincu de la fausseté complète des opinions émises et reçues jusqu'ici sur la comparaison des peuples antiques du sud de l'Europe (des Grecs et des Romains) avec ceux du nord, principalement des riverains de la Vistule et de la Baltique, comparaison qui semblait convaincre ces derniers de sauvagerie, de rudesse et de misère, et rendre inadmissible cette idée de relations commerciales entre les deux groupes. » *Slawische Alterthumer*, t. I, p. 107. — *Voy.* sur le même sujet, NIEBUHR, *Rœm. Geschichte*, t. I, p. 121.

(155) *Voy.* l'exposé de ces doctrines et les citations des auteurs dans la *Cité du mal*, au chapitre intitulé : *Le délire des systèmes*. L'*esprit* humain ayant pu créer Dieu, il ne faut pas s'étonner que l'*esprit* des races créé aussi toutes sortes de phénomènes moraux, même les plus prodigieux, même les plus méroyables. C'est ainsi que M. Renan explique Jeanne d'Arc par une manifestation, en elle, de l'*esprit* celtique. C'est hardi. M. Renan s'en aperçoit et se corrige lui-même un peu plus loin, et avec lui, M. H. Martin, qui a donné aussi dans ces excentricités historiques. « Depuis que ces vues, dit M. Renan, auxquelles je ne voudrais pas que l'on prêtât plus de corps qu'il n'appartient à un aperçu fugitif, ont paru pour la première fois, des considérations analogues ont été développées, en formules un peu trop positives, ce semble, par M. H. Martin. (*Hist. de Fr.*, t. VI). Voy. *Essais de morale et de critique*, par M. Renan, p. 405.

(156) « Tout le système cosmogonique et le principe de la physique générale des Egyptiens, dit M. Champollion, c'est du mysticisme le plus raffiné. » (*Lettre* XIIIe, p. 244.) — Les grottes de Tell-Amarna ont fourni des inscriptions et des bas-reliefs d'une Divinité unique, et quoique le style des figures n'annonce pas une époque bien ancienne, ce culte, par sa nature, ne nous semble pas moins, dit Nestor l'Hôte, avoir été un retour au culte primitif. (*Lettres écrites de l'Egypte*, p. 59.)

Un beau et savant travail de M. de Rougé a pour conclusion que *le polythéisme*, loin d'être l'expression unique et suprême des croyances de l'Egypte, n'est que l'*altération populaire* d'un dogme élevé, fondé sur la notion philosophique d'un Dieu un, immortel, incréé, immatériel, et se perpétuant lui-même dans son propre sein.

Voir *Académ. des Inscr. et Belles-Lettres*, séance de fév. 1857. Contradictoirement à la thèse de M. Renan, le monothéisme fut à l'origine de tous les peuples.

bres de la Grèce et de l'Italie, des chênes des Germains, des pierres levées des Celtes. Ces objets divers ne faisaient que rappeler aux hommes les grands dieux, qui recevaient, invisibles, leurs sacrifices et leurs prières (157). »

« L'antiquité vraiment dévoilée, dit M. Matter, offrirait une unité de vue et une liaison de croyance que les temps modernes auraient peine à comprendre (158). »

« En écartant, en repoussant dans un néant inexorable l'homme sauvage, le premier homme des philosophes matérialistes, celui dont le spectre constamment évoqué sert à combattre ce que les institutions sociales ont de plus respectable et de plus nécessaire, en chassant plus définitivement dans les Kraals des Hottentots et jusqu'au fond des cabanes tongouses, et par delà encore, dans les cavernes des Pélasgiens, cette misérable créature humaine qui n'est pas des nôtres, qui se dit fille des singes, oublieuse d'une origine meilleure bien que défigurée, je ne fais autre chose que d'accepter ce que les découvertes de la science apportent de confirmation aux antiques paroles de la *Genèse* (159). »

« Le Livre saint n'admet pas de sauvages à l'aurore du monde. Son premier homme agit, parle, non pas en vertu de caprices aveugles, non pas au degré de passions purement brutales, mais conformément à la règle préétablie, appelée par les théologiens *loi naturelle*, et qui n'a d'autres sources possibles que la révélation, asseyant ainsi la morale sur un sol plus solide et plus immuable que ce droit ridicule de chasse et de pêche proposé par le socialisme. J'ouvre la *Genèse*, et je ne vois pas, quand l'état paradisiaque cesse, les deux ancêtres du genre humain se mettre à vaguer dans les déserts. Ils connaissent immédiatement la nécessité du travail et ils la pratiquent. Immédiatement ils sont civilisés, puisque la vie agricole et les habitudes pastorales leur sont révélées... Dans la tradition religieuse, qui est en même temps le récit le plus complet des âges primitifs de l'humanité, la civilisation naît, pour ainsi dire, avec la race, et cette donnée est pleinement confirmée par tous les faits qu'on peut grouper alentour (159*). »

« Les rapports qui existent entre les livres sacrés des Indiens et ceux des Juifs, dit un auteur dont l'autorité ne sera pas suspecte, ont donné plus de force aux assertions des savants touchant de grandes traditions communes à tous les peuples primitifs (160). »

(157) Fr. de Roggemont, *Le Peuple primitif*, t. I, p. 45. M. Thierry nous parle d'*adoration immédiate de la matière brute, des phénomènes et des agents naturels, tels que les pierres, les arbres*, etc. Qu'entend-on par *adorer immédiatement une pierre?* Est-ce la reconnaître et la révérer comme un dieu? Mais cette idée de Dieu, d'où est-elle venue à l'homme? Elle ne lui a pas été donnée ou inspirée sans doute par la pierre en tant que pierre ; c'est trop évident. C'est l'homme au contraire qui la place dans la pierre. D'où vient donc à l'homme cette idée de Dieu, de puissance supérieure, d'attributs divins ou surnaturels? Toute la question est là, et un peu de saine psychologie ne serait pas mal quand on touche à ces graves matières.

« ... Les dieux naturels ont été le feu, l'eau, la terre en général, considérés à un point de vue indéterminé. Ce sont, en quelque sorte, des êtres abstraits revêtus d'un corps plus imaginaire que réel. Puis ces êtres vagues ont été représentés par tel feu sur un autel, telle quantité d'eau dans un vase sacré, comme par une pierre, un poteau, une statue; mais ces choses ne les ont représentés qu'en vertu d'une consécration dont la formule était prescrite par les rites. » (Prosper Le Blanc.)

« Les Nègres, dit Loyer (*Voyage à Issimi*, p. 242), croient que leurs fétiches ou *kissi* ont tout pouvoir pour rendre heureux ou malheureux, et se défendent de tout leur pouvoir de les adorer dans le sens exact de l'expression. » Le fétiche, en Afrique, ne devient tel que lorsqu'il a été consacré par l'attouchement d'une borne, d'une pierre ou d'un *menhir* nègre.

« L'homme, dit M. Guigniaut, prend dans son âme l'idée même de la Divinité pour la transporter au monde extérieur. »

(158) *Gnosticisme*. t. II, p. 205.—« On commença par des jours de lumière; on finit par des jours de ténèbres et d'obscurité : c'est à nous de dissiper ces ténèbres. Mais croire que tout a commencé par les ténèbres, par ce chaos qu'offrent la mythologie et les origines des peuples, c'est s'égarer soi-même. » (Court de Gébelin, *Monde primitif*. IVe vol, p. 351.)

(159) « Dans les livres de Moïse, on trouve une législation et une philosophie populaires, telles que nul code religieux de l'antiquité n'en offre qui les égale en pureté et en grandeur. » (Loève-Veimars, *Chronol. univ.*)

« L'existence de Moïse, son influence, le temps où il exerça, sont des choses déterminées d'une manière bien plus sûre qu'aucune de celles qui ont rapport à d'autres législateurs, Confucius, Zoroastre, Boudd'ha, Lycurgue, Charondas, Pythagore. » Ainsi parle un livre rationaliste que l'on nous donne comme l'expression dernière de la science historique en Allemagne, l'*Histoire universelle de l'antiquité*, par Schlosser, t. I, p. 251, trad. de Golbéry.

(159*) M. De Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, t. II, p. 345. — « Il faudrait bien peu connaître le genre humain pour douter que dans les premiers âges il n'ait été très-religieux, et que ses malheurs ne lui aient alors tenu lieu de sévères missionnaires, et de puissants législateurs, qui auront tourné toutes ses vues du côté du ciel. Cette multitude d'institutions austères et rigides dont on trouve de si beaux vestiges dans l'histoire de tous les peuples fameux par leur antiquité, n'a été sans doute qu'une suite générale de ces premières dispositions de l'esprit humain. » (Boulanger, *De l'esprit de l'antiquité dans ses usages*, etc.)

(160) Loève-Veimars, *ouv. cité*. — Nous ne pouvons refuser aux anciens habitants de l'Inde la connaissance du vrai Dieu. Leurs plus anciens monuments écrits sont pleins de sentences et d'expressions dignes, claires, élevées, qui contiennent un sens aussi profond, aussi distinct et significatif que tout ce que le langue humaine a pu trouver jamais de plus expressif relativement à la Divinité...

« Généralement l'histoire de la plus ancienne philosophie, c'est-à-dire de la pensée orientale, est le plus beau et le plus instructif commentaire extérieur de l'Ecriture sainte. » (F. Schlegel, *Essai sur la langue et la philos. des Indiens.*)

Ainsi Dieu, en s'éloignant, avait laissé de lui-même des traces magnifiques et encore rayonnantes à travers la nuit de la superstition.

Or, les Celtes étaient frères des Aryas; ils durent donc, à l'origine, participer à toutes les traditions des Noachides et les emporter avec eux dans leurs migrations.

Pour ce qui concerne les Celtes, M. Maury (161) objecte que leur séparation de la souche aryanne s'est effectuée à une époque où la religion indienne n'avait pas atteint le développement qu'on rencontre dans le Brahmanisme ou le Mazdéisme. — C'est vrai, mais cela ne prouve nullement qu'originairement le *naturalisme* ait été la religion des races aryannes. Le mot *naturalisme* que M. Maury emploie pour caractériser la religion des Védas, laquelle aurait été tout au plus, dit-il, la religion des Celtes, est rejeté comme tout à fait impropre par M. Reinier dans son bel ouvrage : *Études sur l'idiome des Védas*, p. 117. Ailleurs, M. Reinier reconnaît, dans l'idiome védique, des dénominations si nettes, logiquement si exactes, des notions si profondes, qu'il ne peut les expliquer qu'en admettant une révélation primitive, des vestiges qui se seraient conservés d'un état antérieur de haute culture intellectuelle, et des premières vérités enseignées à l'homme par le Créateur (162). Dans le *Rig-Véda*, le plus ancien livre des Brahmanes, « Dieu, dit M. Langlois, est l'Intelligent, l'auteur du mouvement, l'énergie de la matière, le panthéisme dans le culte, non dans le dogme. Déva est non Dieu, mais ce qui resplendit de l'auréole divine : les accidents du temps, les points de l'espace, les parties des éléments, le sacrifice, le prêtre, les libations, les rites, quelquefois peu respectés. » *Rig-Véda*, part. III, sect. 1, lect. 4, hymn. 11).

Oui, nous sommes persuadé que plus on étudiera les monuments et les traditions antiques des peuples, plus on se convaincra que ces traditions ont été originairement orthodoxes; pour le méconnaître, il n'a rien moins fallu, chez les adversaires de la religion chrétienne, que ces énormes préjugés qui leur ont fait dire que les croyances religieuses n'ont eu pour origine que la fourberie des prêtres, ou la frayeur qu'inspirèrent aux premiers hommes, sauvages, dépourvus de toute idée spirituelle, et semblables à des singes hideux et grimaçants (De Brotonne, *Civilisation primitive*, p. 149), les éclats de la foudre dans les montagnes ou au fond des forêts (163).

Mais quand même on admettrait le *naturalisme* dans les Védas, rien ne prouve qu'antérieurement à l'époque où ces livres furent composés et primitivement, il n'y ait pas eu une religion plus pure (163*). Creuzer admet un grand âge théologique et montre très-bien que le sens des symboles antiques se perdit à des époques reculées, qu'Homère est déjà un très-mauvais théologien, que ses dieux ne sont plus que des personnages poétiques au niveau des hommes, les mythes les plus respectables que des histoires tout humaines entre ses mains. C'est précisément ce perfectionnement prétendu de la religion primitive, par le travail de la raison, qui a produit toutes les erreurs, tous les cultes idolâtriques qui ont envahi la terre et particulièrement l'Inde. On a fini par regarder comme des croyances ce qui n'était primitivement que des enveloppes non nécessaires (164).

(161) Art. Druidisme dans l'*Encyclopédie moderne*.

(162) *Ibid.*, p. 197.—*Voy.* aussi M. De Rougemont, *Le Peuple primitif*, t. I, p. 145; et les ouvrages de Ram-Mohun-Roy, savant Brahmane mort à Londres en 1833. — Lisez les anciens *Kings* des Chinois, dit un célèbre Indianiste, lisez les *Védas* sacrés des Hindous et le *Zendavesta* des Persans, et partout vous trouverez clairement et brillamment répandue, comme il convient à la source de la vérité, la tradition d'un auteur unique de la création universelle et d'un unique principe spirituel, voilé, obscurci par les faux raisonnements des hommes et par le délire de leurs passions. » (Anquetil Deperron, *Oupnek'hat*, t. I, *Monitum ad Lectorem.*)

« L'époque des *Védas* possédait l'idée d'une autre vie et d'un monde de bienheureux... Le mariage était sacré et monogamique; le mari et la femme portaient tous deux le titre de maîtres de la maison et adressaient aux dieux une prière commune. » (*Derniers résultats des travaux sur l'Inde antique*, par Albrecht Weber, un des dignes successeurs des Bopp, des Burnouf et des Lassen.)

MM. d'Eckstein, de Rémusat, Creuzer, Guigniant, Matter et une foule d'autres savants, soutiennent que c'est par le symbolisme qu'a eu lieu la transition du spiritualisme au naturalisme.

(163) Le *Rig-Véda* ne contient pas la moindre allusion à quelque représentation visible des dieux. Les Hindous n'adoraient alors ni statues, ni lances, ni trones d'arbres, ni animaux symboliques.

« La notion fondamentale d'un *Dieu suprême* et celle de la *spiritualité* de l'âme ressortent de l'étude des croyances primitives de l'Inde. C'est surtout dans les livres des Védas que ces dogmes sont exposés. La toute-puissance du Créateur du monde y est exaltée dans un langage magnifique : « Reconnais un grand Etre, créateur de toutes choses. » (Voy. *Mémoires sur les Légendes indiennes*, par M. Eichhoff, et *Revue de l'instruction publique*, 12 mars 1857.)

(163*) Suivant M. J. Oppert, Zoroastre (en Zend *Zarathustra*, splendeur d'or), qui vivait vers 2500 avant Jésus-Christ dans la Bactriane, exerça une réaction contre la mythologie ancienne, et nous voyons dans les Védas, dont la conception remonte déjà si haut, qu'il était un de leurs plus ardents adversaires. (*Ann. de Phil.*, janv. 1852, p. 45.)

Depuis longtemps le brahmanisme n'est plus qu'une ombre; Victor Jacquemont avoue en riant, qu'en courant après les coléoptères de l'Inde, il ne l'a pas rencontré. Vingt-quatre siècles ont épuisé la vie du Bouddhisme; de grossiers jongleurs représentent seuls aujourd'hui les sacerdoces américains; les femmes qui guérissent par le secret, dans nos campagnes, sont tout ce qui reste des antiques druidesses, et la science mythologique regrettera toujours la perte des croyances oubliées des sorciers nègres. Il n'y a pas lieu de s'étonner de ces disparitions. Il n'y a de religion durable que celle dont le fondateur est homme et Dieu à la fois.... Cessons donc de jeter le mépris sur des débris, nous dont les constitutions et les philosophies durent de trois à quinze ans. Est-ce à nous de railler ces longues décadences, nous, dont les brutales théories précipitent violemment la société éplorée dans ce sombre enfer où les anciens peuples ne descendaient qu'après plusieurs siècles de résistance aux infirmités d'une incurable vieillesse? (*Voy.* les belles considérations de M. Le Blanc sur ce sujet.)

(164) Nous ne pouvons nous arrêter plus long-

« C'est une opinion commune à toutes les nations de la terre qu'il existe un Dieu suprême, Père et Roi de l'univers entier, et qu'il est un grand nombre d'autres dieux, ses ministres et ses enfants. Il n'y a qu'une voix là-dessus entre le Grec et le Barbare, entre l'homme vulgaire et le philosophe... Dieu est plus ancien que le soleil, antérieur au temps, législateur suprême... Les dieux du second ordre (ou les Génies) sont des substances immortelles auxquelles il a donné l'être; inférieures à Dieu, supérieures à l'homme; ministres des volontés de Dieu, mais qui commandent aux volontés de l'homme. *Il est sur la terre*, a dit Hésiode, *trente milliers* (un nombre infini) *d'immortels, fils de Jupiter, chargés de veiller sur les hommes* (165). »

Ce Dieu suprême, le *Zeus* d'Homère et d'Eschyle, partout nommé, recevait partout, quoiqu'à des degrés divers, le respect des peuples. « Ce respect, dit M. de Rougemont, n'aurait existé nulle part, si l'humanité, à une époque quelconque, avait cru qu'une pierre ou qu'un astre est la Divinité même. Entre ce dieu brut et inorganique et le Dieu vivant et personnel, il y a un abîme que dix mille siècles de développement ne combleraient pas; car rien au monde ne peut faire sortir d'un germe ce qui n'y est pas, et la *réflexion*, la *raison*, la *sagesse* n'est point renfermée dans le *bœtyle* ou dans le *soleil* (166).

ARTICLE TROISIÈME.

Discussion sur la notion de l'unité de Dieu chez les peuples anciens, au sein de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, à propos d'un Mémoire de M. Renan.

1. Observations préliminaires.

Une discussion intéressante sous plus d'un rapport a eu lieu, pendant le mois de mars 1859, au sein de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, à l'occasion de la lecture d'un Mémoire de M. Renan ayant pour titre: *Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques et en particulier sur leur tendance au monothéisme*. Un grand nombre d'assertions ont été émises par les divers membres sur les croyances des anciens peuples à l'unité de Dieu. On y a vu surtout une vive opposition s'élever contre les assertions de M. Renan, que l'on représentait généralement comme ayant l'approbation de l'Académie et approuvées par elle. Sous ce double rapport, cette discussion mérite de trouver place dans les *Annales de Philosophie;* nous allons donc en rendre compte, en nous servant de la rédaction publiée par la *Revue de l'Instruction publique*. Quoique cette Revue ait une grande prévention en faveur de M. Renan, et que sa rédaction s'en ressente, cependant plusieurs académiciens désintéressés nous ont assuré qu'elle était en général impartiale. Nous ajouterons nos propres observations à la suite des principales questions, et nous tâcherons de discerner, autant que nous le pourrons, ce qu'il y a d'exact ou d'erroné dans les diverses assertions, souvent contradictoires.

2. Thèse soutenue par M. Renan.

I. « Pour juger le caractère d'une nation et d'une race, il faut considérer ce qu'elle a fait dans le monde, ce pour quoi elle a marqué sa trace dans l'histoire, ce en quoi elle a réussi. Cela posé, quelle est l'œuvre de la *race sémitique* envisagée dans l'ensemble de l'histoire universelle? Cette œuvre, c'est évidemment *la prédication et la fondation du monothéisme*. Les trois grands faits généraux par lesquels la race sémitique fait son apparition hors du domaine étroit que la géographie lui assigne, sont le *Judaïsme*, le *Christianisme* et l'*Islamisme*. Or, en quoi se résument ces trois faits, auxquels nul autre dans l'histoire des religions ne saurait être comparé? *En la conversion du genre humain au culte d'un Dieu unique*. Aucune partie du monde n'a cessé d'être païenne que quand une de ces trois religions y a été portée... Une sorte d'*inoculation sémitique* est nécessaire pour rappeler l'espèce humaine à ce qu'on a appelé la *religion naturelle*, avec assez peu de raison, ce semble, puisque, en réalité, l'espèce humaine, en dehors de la race sémitique, n'y est guère arrivée par ses instincts naturels. »

Telle est la thèse soutenue et développée dans ce mémoire.

3. Observations de M. Bonnetty.

Une remarque essentielle à faire dès le début et sur le fond même de cette thèse, c'est le vague où elle est posée, et la fausseté de la direction qu'elle imprime à toute la question. On donne une mission à la race sémitique, mais quand exerça-t-elle cette

temps sur ces théories désastreuses par leurs conséquences pratiques. Nous regrettons de ne pouvoir multiplier les témoignages des véritables explorateurs de l'antiquité et grouper ici, avec les faits ethnographiques, les déductions rigoureuses de la physiologie qui renversent ces hypothèses aussi anti-sociales qu'anti-religieuses. Nous l'avons fait ailleurs avec étendue. » (*Voy.* notre *Essai sur le développement de l'intelligence humaine* et la *Cité du mal*. Voir aussi notre *Dictionnaire apologétique*.)

(165) MAXIME DE TYR, *Dissert.* XVII, 3; VIII, 10; XIV, 8. Il était païen et vivait au nᵉ siècle.—Suivant Creuzer, la religion primitive consistait dans un très-pur monothéisme, lequel a formé la base de tous les mystères antiques, le secret traditionnel des aristocraties de prêtres et pontifes, et dont les religions polythéistes n'ont été que la dégénérescence et la symbolique incomprise du vulgaire. (Voy. *Symbolique et Mythologie*, trad. et notes par M. GUIGNIAUT, de l'Institut.)

« Qui ne louerait la sagesse des Barbares? dit Elien. Aucun d'eux n'est jamais tombé dans l'athéisme. Aucun d'eux n'a douté s'il y avait des dieux, ou s'il n'y en avait point; s'ils prenaient soin du genre humain ou non. » (ÆLIAN. *Var. Hist.*, l. II, 31.)

(166) *Le Peuple primitif*, t. I, p. 141. Nous prions le lecteur réfléchi de méditer ces paroles de M. de Rougemont. Elles donnent la solution de la question, et cette solution est péremptoire. (Voir notre *Bretagne, esquisses pittoresques et archéologiques;* 1 vol. in-8 avec fig., Paris, Durand, libraire-édit.)

mission? On dit : Son œuvre est la *prédication* et la *fondation du monothéisme*. Mais quand la race sémitique apparut sur la terre, le monothéisme était-il connu ou inconnu? On ne dit rien de tout cela, et la thèse est ainsi suspendue en l'air.

L'histoire nous dit qu'au temps de Sem, fondateur de la race, le monothéisme existait, et était adopté par tous les autres fils de Noé, fondateurs des autres races. — Dans la suite des temps, ces races laissèrent obscurcir, mais non entièrement périr, la croyance à l'unité de Dieu. Ce n'est pas toute la race de Sem qui conserva cette croyance, mais seulement la famille d'Abraham, le peuple Juif, en un mot, par une protection et une surveillance spéciale de Dieu. Encore cette race manifesta-t-elle toujours, avant la captivité de Babylone, un penchant marqué vers le polythéisme. Voilà encore la réalité et l'histoire.

D'ailleurs, il est très-vrai de dire que les *instincts naturels* n'ont jamais ramené les peuples à la *religion* nommée *naturelle* avec assez peu de raison, comme le dit M. Renan. — Voilà la vraie position de la question. Ecoutons les développements de M. Renan.

4. Suite de l'exposition de M. Renan.

« M. Renan commence par établir que si le *judaïsme*, le *christianisme* et l'*islamisme* lui-même sont l'œuvre d'une seule tribu de la race sémitique, on ne peut s'empêcher de faire figurer ce trait dans le caractère général de la race tout entière, car « le caractère général d'une race doit être dessiné d'après celui des fractions qui le représentent le plus complétement. » Mais l'auteur espère prouver que le *monothéisme* n'a pas été l'apanage du seul peuple juif dans la race sémitique, et divisant les sémites en deux branches : 1° les *nomades* ou Arabes, Hébreux et peuples voisins de la Palestine, et 2° les populations *sédentaires* formant les sociétés plus organisées de la Phénicie, de la Syrie, de la Mésopotamie, de l'Yémen; il s'applique à démontrer que le *monothéisme* a toujours eu dans la première de ces branches son boulevard le plus sûr, et qu'il est loin d'avoir été étranger à la seconde.

« Pour démontrer la première de ces deux choses, il faut prouver : 1° que le fond de la religion hébraïque, dès la plus haute antiquité, a été le *monothéisme*, et 2° que les autres sémites nomades ont dû avoir à l'origine une religion peu différente de celle des patriarches hébreux. »

5. Observations de M. Bonnetty.

Ces considérations sont justes; et l'on voit déjà que M. Renan a modifié ses anciennes opinions, d'après lesquelles toutes les races sémitiques auraient été toujours complétement monothéistes. — M. Oppert, le premier, nous croyons, lui a fait observer, dans les *Annales*, que les sémites phéniciens, lydiens, assyriens, avaient été polythéistes (167).

6. Suite de l'exposition de M. Renan.

« L'ensemble des écritures juives nous présente les Hébreux comme *monothéistes*, au moins depuis Abraham. On a invoqué en faveur de l'attribution du polythéisme aux Hébreux primitifs de forme plurielle d'*Elohim* au lieu du singulier *Eloah*; mais cette forme est un idiotisme propre à la langue hébraïque, et qui s'applique aux mots abstraits aussi bien qu'à ceux qui impliquent une idée de majesté. Le polythéisme, d'ailleurs, ne réside pas dans le simple fait de concevoir le principe divin comme une pluralité; il part de la distinction fondamentale des principes du monde, chacun de ces principes ayant son nom propre et son individualité. Tous les autres noms de la Divinité chez les Hébreux expriment l'*être par excellence et unique*.

« Il n'est pas possible de concevoir le changement complet qui se serait accompli au profit des Abrahamites, et aurait fait de cette *tribu polythéiste* les plus zélés partisans de l'unité divine. Il faudrait regarder cette tribu comme très-supérieure en intelligence et en vigueur de spéculation à tous les peuples de l'antiquité. Ce qui est insoutenable, car, à part la supériorité de son culte, le peuple Juif est un des moins doués pour la science, la philosophie, l'art militaire et la politique; ses institutions sont purement conservatrices; les prophètes, qui représentent excellemment son génie, sont des hommes essentiellement réactionnaires qui se reportent toujours vers *un idéal antérieur*. Comment expliquer dans un semblable milieu une révolution d'idées aussi profonde? Il faut ajouter qu'un abîme sépare le monothéisme sémitique, qui est une religion, du déisme, principe philosophique, capable de satisfaire quelques esprits cultivés, mais qui a toujours été impuissant à remuer les masses. »

7. Observations de M. Bonnetty.

Ces réflexions sont justes encore. Si les Abrahamites avaient été polythéistes, rien ne prouve que d'eux-mêmes et par la force de leur esprit propre, ils fussent jamais devenus monothéistes. Les Hébreux ont toujours adoré et enseigné le Dieu de leurs pères, un Dieu essentiellement traditionnel. Les prophètes furent *réactionnaires*, puisque cette expression plaît à M. Renan; mais ce n'est pas à un *idéal antérieur*, mais à une croyance explicite, positive, révélée de Dieu et traditionnelle, qu'ils rappelèrent toujours le peuple Juif. *S'il s'élève au milieu de vous un prophète ou quelqu'un qui dise qu'il a eu une vision, et qui prédise un prodige et une merveille; — et que ce qu'il ait annoncé arrive, — et qu'il vous dise : Allons et suivons des dieux étrangers que vous ignorez, et servons-les; — vous n'écouterez point les paro-*

(167) Voir l'article *Erreurs de M. Renan dans son Histoire des langues sémitiques*, par M. Oppert, *Annales*, t. XVII, p. 87 (4e série).

les de ce prophète et de ce songeur..; mais que ce prophète et cet inventeur de songes soit puni de mort. — Si votre frère, le fils de votre mère, ou votre fils, ou votre fille, ou votre femme qui repose sur votre sein, ou votre ami que vous aimez comme votre vie, vous dit en secret : Allons et suivons les dieux étrangers, que vous ignoriez vous et vos pères, ne vous laissez point aller à ces discours.., mais tuez-le aussitôt. (*Deut.* XIII, 1-9.)

On le voit, ce n'est pas à un *idéal*, mais à un Dieu traditionnel que les prophètes ramènent le peuple choisi. Aussi sommes-nous encore d'accord avec M. Renan quand il dit que le monothéisme n'est pas l'*œuvre personnelle de Moïse*.

8. Suite de l'exposition de M. Renan.

« Le monothéisme n'est pas et ne peut être l'œuvre personnelle de Moïse. Il ne l'a pas davantage emprunté à l'Egypte. L'état de la religion égyptienne à cette époque reculée nous est inconnu. (*Objection* de M. de Rougé. *Voy.* plus bas la discussion.) L'œuvre des réformateurs Juifs consista surtout à épurer le monothéisme primitif du culte des Apis et des souillures païennes qu'il avait contractées en Egypte. La famille israélite arriva monothéiste en Egypte, et loin que cette religion soit un fruit du contact avec les Egyptiens, c'est contre les souvenirs de l'Egypte que Moïse et ses adhérents ont à lutter pendant le séjour au désert.

« On a dit que l'époque patriarcale et mosaïque dans la Bible avait été retouchée dans un sens *monothéiste* aux époques modernes; M. Renan ne peut admettre que ces retouches aient altéré la physionomie de ces antiques récits. En tous cas, une telle épuration n'a pas dû s'exercer sur les noms propres, et parmi ceux que l'on trouve avant Moïse dans la Bible, il n'en est aucun qui implique le polythéisme, et plusieurs, au contraire, *impliquent le monothéisme*. Tous les récits génésiaques, fixés dans leur forme actuelle à une époque très-reculée, sont essentiellement *monothéistes*. »

9. Observations de M. Bonnetty.

Jusqu'ici nous sommes encore d'accord avec M. Renan, sauf les explications que donnera bientôt M. de Rougé sur les Egyptiens. Oui, la famille israélite arriva monothéiste en Egypte, et tous les récits génésiaques sont, comme il le dit, *essentiellement monothéistes*. Mais d'où leur venait cette croyance? Et comment se fait-il que la famille *sémitique*, ou plutôt, car ici commence l'erreur de M. Renan, que la famille *abrahamique* soit toujours restée monothéiste? C'est ici la question essentielle; elle est digne de toute l'attention du philosophe et du chrétien : écoutons M. Renan.

10. Suite de l'exposition de M. Renan.

« Mais si les Hébreux étaient monothéistes à l'époque patriarcale, cela équivaut à dire qu'ils l'étaient par *les instincts les plus profonds de leur constitution intellectuelle*. Il est vrai qu'à ces époques reculées, le monothéisme n'eut pas cette pureté sévère qu'il atteignit plus tard à l'époque des prophètes, et surtout de Josias. Mais comment s'étonner que, dans les religions dont l'essence est plutôt négative que positive, en ce sens qu'on s'y est proposé comme but principal d'éviter les pratiques superstitieuses, il y ait toujours beaucoup de différence d'individu à individu, et que le *monothéisme rigoureux* n'ait été que le fait d'un petit nombre? C'est par l'*aristocratie* qu'il faut juger du caractère d'une race. Pour expliquer des caractères tels que Moïse, Elie, Jérémie et les autres prophètes, le poëme de Job, la Thora, les Psaumes, il faut supposer chez ce petit peuple une aptitude spéciale qui l'a porté à revenir sur la même idée religieuse avec un degré inouï de ténacité, et l'on sera autorisé à juger, par suite, du caractère général de toute la nation par ces personnalités saillantes qui deviendront comme les manifestations mêmes de son esprit. M. Renan admet donc que depuis une antiquité qui dépasse tout souvenir, le peuple hébreu a possédé les *instincts essentiels* qui constituent le monothéisme. »

11. Observations de M. Bonnetty.

C'est ici que M. Renan abandonne la réalité, l'histoire, pour se lancer en pleine métaphysique, en suppositions, en systèmes. Il s'agit d'expliquer la croyance des Hébreux; s'il y a quelque chose de clair, de certain dans le seul livre qui nous a conservé leur histoire, c'est qu'ils croyaient à une religion qui avait été révélée de Dieu à leurs pères, qui était arrivée jusqu'à eux par une tradition non interrompue, et qu'ils transmettaient par l'enseignement à leurs enfants. Or, voici que M. Renan attribue leur croyance *aux instincts les plus profonds de leur constitution intellectuelle*.

Cette substitution, toute arbitraire, produit des conséquences immenses. En effet, voici le raisonnement de M. Renan : la race sémitique est monothéiste par la *force de sa constitution intellectuelle;* donc les peuples polythéistes avaient et ont une *constitution intellectuelle différente*. — De là plusieurs races; de là justification du polythéisme comme résultat d'une constitution *naturelle et différente*, etc., etc.

Nous n'avons pas besoin de faire nos réserves sur cette *pureté sévère* du monothéisme, qui serait venue plus tard, et sur cette *aristocratie* de croyance. La *pureté* a été primitive, et tous les prophètes y ont ramené le peuple Juif, et ont été en cela *réactionnaires*, comme le dit M. Renan. Il est très-vrai que ce sont les chefs, les *aristocrates* de la nation, qui conservent la croyance pure. Il y a de tels aristocrates dans le christianisme, ce sont les évêques.

12. Suite de l'exposition de M. Renan.

« Or, si l'on admet que cette religion ne fut et ne put être ni le fait d'un grand mouvement philosophique, ni un emprunt fait à

l'Egypte, il faut de toute nécessité y voir le résultat d'une *certaine constitution intellectuelle tenant à la race;* c'est ce qui porte M. Renan à se demander si les autres sémites, en raison de leur *conformité intellectuelle* et morale, même avec les Hébreux, n'auraient pas participé à la croyance en un Dieu unique.

« Toute la famille des peuples rattachés dans la *Genèse* à Tharé : les *Edomites*, les *Ismaélites*, les *Ammonites*, les *Moabites*, les *Thémanites*, etc., familles très-distinctes des Chananéens, paraît avoir pratiqué à un degré de pureté fort inégal le culte du Très-Haut. A une époque relativement moderne les Hébreux se firent, il est vrai, un système d'après lequel la race de Tharé *aurait été idolâtre avant la vocation d'Abraham.* Mais rien de semblable ne se lit dans les documents bien plus anciens de la Genèse. (*Objection* de M. Munk. *Voy.* la discussion plus bas.) L'histoire des patriarches suppose même le contraire. Plusieurs des noms propres qui figurent dans la généalogie de ces tribus impliquent le monothéisme. Melchisédech était prêtre du Très-Haut. L'histoire de Balaam, qui correspond à une circonstance assurément historique, nous montre chez les Sémites contemporains de Moïse un prophète *parlant au nom de Jéhovah*, quoique adonné extérieurement au culte de Baal-Peor. Il est vrai qu'en général les autres tribus Thérachites, qui n'étaient point préservées de l'influence étrangère avec autant de soin que les Israélites, s'adonnaient aux religions idolâtriques; mais ce fait arriva accidentellement pour les Hébreux eux-mêmes et ne prouve rien *contre l'aptitude native de ces tribus* qui, à l'époque de leur annexion sous les rois, paraissent avoir conservé des traces profondes d'affinité religieuse avec leurs vainqueurs, car on ne mentionne point d'efforts faits par les Juifs pour les convertir. »

13. Observations de M. Bonnetty.

Ceci rentre tout à fait dans ce que nous avons dit : les tribus sémites avaient conservé plus ou moins explicitement quelques-unes des croyances primitives, et par conséquent avaient plus ou moins d'affinité avec les Hébreux; mais la même affinité se trouve chez d'autres peuples. Dans tous les cas, il ne s'agit aucunement de *conformité intellectuelle*, comme source de cette croyance.

14. Suite de l'exposition de M. Renan.

Les tribus sémites ont pratiqué en religion une sorte d'*éclectisme* sans préjudice d'un fonds persistant de monothéisme patriarcal. M. Renan tire ses preuves à l'appui de cette opinion de la légende de Ruth, qui établit une entière tolérance entre le culte de Moab et celui d'Israël, de la poésie parabolique qui n'est pas exclusivement propre aux Hébreux, et du poème de Job, dont la scène se passe chez des peuples voisins de la Palestine, et qui sont évidemment de *purs monothéistes.* (*Objection* de M. Alfred Maury. *Voy.* la discussion plus bas.)

« M. Renan soutient la même thèse pour les anciens Arabes rattachés à Abraham par Ismaël, nom essentiellement *monothéiste.* Les documents nous font malheureusement défaut pour toute la période qui sépare Ismaël de Mahomet; mais on trouve du moins des noms propres, des inscriptions et des notions éparses dans les écrivains. M. Renan cherche à démontrer que différents noms propres d'Arabie donnés par Hérodote peuvent être ramenés à *un sens monothéiste.* M. Caussin de Perceval croit qu'à côté et au-dessus des divinités particulières que chaque tribu adorait à l'époque antiislamique, il y avait *une divinité supérieure, Allah*, auprès de laquelle les autres dieux n'étaient que des anges. La Caaba fut, selon toute apparence, le centre d'un culte monothéiste avant d'être souillée par des pratiques idolâtriques. Elle s'appela toujours la Maison de *Dieu.*

« Quant aux auteurs arabes, ils affirment tous que le *culte primitif de l'Arabie fut le monothéisme pur.* C'est évidemment là une conséquence du système adopté par Mahomet et de la prétention d'après laquelle l'islamisme ne serait qu'un retour à la religion d'Abraham. (*Objection* de M. Ravaisson. *Voy.* plus bas la discussion.) On sait que le Christ était une des divinités révérées dans l'Hedjaz. On prétend qu'une image de Jésus et de Marie fut trouvée à l'époque de Mahomet parmi les idoles de la Caaba.

« M. Renan cite ensuite un grand nombre de noms propres arabes de l'époque antiislamique, et même antichrétienne, empruntés aux auteurs grecs, aux papyrus, aux inscriptions grecques, himyarites et sinaïtiques, aux médailles, et qui supposent tous *un monothéisme assez pur.*»

15. Observations de M. Bonnetty.

Tout en faisant nos réserves sur cet *éclectisme*, ou système philosophique que M. Renan attribuerait au peuple juif, nous accordons l'ensemble de ces considérations, et nous désirons voir publier les nombreux monuments indiqués ici du *monothéisme primitif de l'Arabie.*

16. Suite de l'exposition de M. Renan.

«C'est, ajoute le savant auteur des *Langues sémitiques*, un fait remarquable que de retrouver ainsi dans l'ancienne Arabie des noms semblables à ceux dont on attribue d'ordinaire l'introduction à l'islamisme. N'est-on pas en droit d'en conclure que *le culte du Dieu suprême formait le fond du culte de l'Arabie avant l'islamisme ?* Et ces noms ne sont pas le contre-coup de la grande importance que le judaïsme avait puisée en Arabie longtemps avant Mahomet. Le judaïsme n'a pu inspirer l'*esprit monothéiste aux tribus de l'Arabie, si cet esprit n'eût été en elles.* Il leur eût tout au plus donné des pratiques religieuses. D'ailleurs, si les noms propres avaient été introduits en Arabie par les Juifs, ce seraient des noms juifs. L'islamisme était en

réalité une réforme bien plutôt qu'une révolution radicale. Si le monothéisme eût été inoculé en Arabie, il y eût paru timide, indécis, mêlé de vieilles superstitions. Tel ne nous apparaît pas l'islamisme, qui a été *beaucoup plus monothéiste que le judaïsme et le christianisme au* VII*e siècle*. Jamais l'idéal du monothéisme sémitique n'a été plus complétement atteint que par le Koran. Plusieurs dogmes chrétiens sont regardés par les musulmans comme entachés de polythéisme. Ce n'est pas seulement à l'époque de Mahomet que se décèle cet instinct de réaction puritaine contre les complications ou superstitions dont les cultes tendent à se charger en vieillissant. Et toutes les fois que la race arabe a pris part *au développement du dogme qu'elle avait créé*, ç'a été pour le ramener à sa simplicité primitive, altérée par les peuples convertis.

« Le Wahhabisme, par exemple, ne doit pas être considéré comme un contre-coup du christianisme ou de l'islamisme, mais comme un nouvel islam, *plus monothéiste que les deux religions précitées*. Ce monothéisme pur, renouvelé par les Wahhabites, se concilie avec une sorte de fierté dédaigneuse et presque cavalière, dont le poëme de Job paraît à l'auteur être le vrai miroir dans les temps anciens. Il s'en faut bien, au surplus, que le monothéisme soit *le produit* d'une race qui a les idées exaltées en religion. C'est en réalité le fruit d'une race qui a peu de besoins religieux. C'est comme *minimum* de religion, en fait de dogme et en fait de pratiques extérieures, que le *monothéisme est surtout accommodé au besoin des populations nomades*. C'est pour cela que les Bédouins sont les moins pieux des musulmans, et que c'est chez eux que l'islamisme est le plus pur. (*Objection* de M. Texier. *Voy.* plus bas la discussion.) On chercherait vainement chez les Arabes nomades les superstitions et les dévotions qui ont terni le culte unitaire. Aussi l'islamisme du Soudan est-il bien plus conforme à la pensée primitive du prophète que celui d'Egypte, de Syrie et de Constantinople Mais ce puritanisme confine parfois à l'incrédulité (*Objections* de MM. Ravaisson et Guigniaut. *Voy.* plus bas la discussion.) L'Arabe bédouin, à force de simplifier sa religion, en vient presque à la supprimer. C'est le moins mystique et le moins dévot des hommes; c'est moins pour lui une religion positive qu'un prétexte d'incrédulité.

« L'islamisme est d'autant plus pur qu'il reste plus exclusivement renfermé dans la race, ce qui revient à dire que l'islamisme est *l'expression même de l'esprit arabe*, et, dans un sens plus étendu, de l'esprit sémitique. On peut dire la même chose du judaïsme, qui ne conserve sa pureté que tant qu'il ne sort pas de la race israélite. Il faut donc reconnaître dans la branche nomade de la famille sémitique une sorte de monothéisme latent, *résultat de sa constitution psychologique*, souvent oblitéré par des causes du dehors, mais reprenant toujours le dessus et conservant toujours au fond la notion simple de la Divinité. »

17. Observations de M. Bonnetty.

Dans cette exposition, vraie sur plusieurs points, nous noterons :

1° Cette assertion, que l'islamisme était plus pur que le judaïsme et le christianisme au VII*e* siècle. — M. Renan veut parler sans doute de quelque superstition locale, qu'il prend pour le christianisme.

2° La race arabe *développant le dogme qu'elle a créé*. — Aucune preuve n'est donnée de la création de ce dogme. L'histoire, au contraire, prouve qu'elle l'a reçu de son père, *Ismaël*, qui le tenait de son père *Abraham*. Ceci est la réalité et non le système.

3° On pose de nouveau le monothéisme comme *résultat* de la *constitution psychologique*; c'est encore là un système moderne, inconnu aux races arabes, ou sémitiques. Toutes ont dit, soutenu, enseigné, que leur religion leur venait de leurs ancêtres, et que les réformes qui avaient eu lieu, telles que celle de Mahomet, avaient pour auteur une révélation immédiate de Dieu; ceci est bien différent du système qui l'attribue à la *constitution psychologique*. C'est la réalité, c'est l'histoire, et non le rêve et le système.

Tel est l'ensemble du mémoire de M. Renan; examinons maintenant la discussion qui a eu lieu au sein de l'Académie; elle a offert une physionomie et des résultats très-curieux et très-importants.

18. *Discussions qui ont eu lieu, les* 11, 18 *et* 25 *mars, au sein de l'Académie.*

« 1° Dans la séance du 11, à propos du passage : *Dira-t-on que le monothéisme juif est l'œuvre personnelle de Moïse? Mais un tel changement serait sans exemple dans l'histoire de l'esprit humain, et il faudrait expliquer où Moïse lui-même aurait puisé cette idée qui, évidemment, n'était pas chez lui le fruit de la réflexion philosophique. En Egypte, dira-t-on sans doute. Mais l'état de la religion égyptienne à cette époque reculée nous est trop inconnu pour qu'une telle assertion puisse offrir une sérieuse vraisemblance.*

« M. de Rougé rappelle qu'il a démontré dans un Mémoire communiqué à l'Académie en 1857 que la religion de l'ancienne Egypte, à une époque très-reculée, avait été le monothéisme. Le texte dont il a donné la traduction est formel et l'interprétation qu'il en a proposée ne paraît au savant égyptologue pouvoir présenter aucun doute.

« M. Renan a cherché ce Mémoire, mais il n'a pu se le procurer.

« M. de Rougé dit qu'en effet il est demeuré inédit (168).

« M. Guigniaut remarque que ce mono-

(168) L'analyse en a été publiée dans nos comptes-rendus de février 1857, réimprimés en volume. *Voy.* p. 62. — Non-seulement le dogme de l'*unité divine* ressortait des interprétations du savant conservateur du Louvre, mais on y voit la notion suivante exprimée de la manière la plus positive : *Dieu*

théisme est loin d'exclure le polythéisme et qu'il se concilie même assez bien avec ce principe dans la religion égyptienne.

« M. Renan ne croit pas toutefois que l'observation de M. de Rougé implique dans sa pensée que Moïse ait fait aux Egyptiens l'emprunt du monothéisme.

» M. de Rougé reconnaît dans le monothéisme des Egyptiens et celui des Hébreux deux faits également incontestables, mais il croit qu'il n'y a aucune apparence de rapport entre eux. »

19. Observations de M. Bonnetty.

Le mémoire, dont il est ici parlé, a été publié, d'après le compte-rendu de la *Revue de l'instruction publique*, dans les *Annales de philosophie*, t. XV, p. 309 (4e série), mais avec plusieurs développements, d'après les renseignements donnés par M. de Rougé lui-même. Ainsi, aux textes rappelés en note par la *Revue*, il faut joindre les suivants :

«1° Dieu UN, vivant dans la vérité, qui a fait les choses qui existent, qui a créé les existences.

« 2° Le Générateur, existant SEUL, qui a fait le ciel et créé la terre.

« 3° LA SEULE substance éternelle, qui a créé les divinités.

« 4° L'UNIQUE générateur dans le ciel et sur la terre, non engendré. »

Voilà un monothéisme bien caractérisé. Mais, comme nous l'avons dit alors, ce monothéisme des symboles et peut-être des mystères n'empêchait pas le polythéisme des masses, comme le dit M. Guigniaut. Aussi M. Renan a raison de dire que ce n'est pas aux Egyptiens que Moïse a emprunté l'unité de Dieu, et M. de Rougé, en convenant de ce fait, a rendu pourtant service à la science en constatant la croyance primitive des Egyptiens à l'unité de Dieu.

20. Suite de la discussion.

« 2° Dans la séance du 18, la discussion est engagée d'abord par M. Munk, qui cite deux passages, l'un du livre de Josué, l'autre du livre intitulé *l'Agriculture des Nabatéens*, d'où il semble résulter que Tharé était idolâtre.

« En ce qui concerne le passage de Josué, M. Renan répond qu'il ne peut le faire prévaloir sur le passage de la *Genèse*, où on ne trouve nulle mention d'une différence religieuse entre Tharé et Abraham. Le chapitre de Josué où se trouve ce passage est un sermon qui est censé prononcé par Josué devant les Israélites; ce sont ces morceaux-là qui accusent évidemment par leur manière une *rédaction postérieure* et probablement contemporaine au *Deutéronome*. Quant au *Livre des Nabatéens*, il est impossible de fonder des raisonnements sur un livre encore si peu étudié par la critique. Il semble qu'on est porté à en surfaire l'antiquité; quand on voit les patriarches Juifs y jouer exactement le même rôle que dans les apocryphes de l'époque qui précède et suit l'ère chrétienne, on est bien tenté d'admettre que ce livre, tout en contenant un fond très-ancien, a dû être remanié et complété à une époque relativement moderne.»

21. Observations de M. Bonnetty.

Il y a peu d'observations à faire ici. Josué dit expressément : *Vos pères, Tharé, père d'Abraham, et Nachor... ont servi des dieux étrangers* (XXXI, 30-32) (169) ; il est en outre parlé dans la *Genèse* des *dieux* que Rachel avait dérobés à son père Laban, et emportés dans sa fuite : cela prouverait, contre la thèse de M. Renan, que les Sémites étaient aussi portés au polythéisme, et que si Abraham et sa race s'en sont préservés, c'est par une élection et vocation spéciale de Dieu, comme le dit la Bible. C'est sans preuve que l'on a recours à une *rédaction postérieure* pour nier ce fait. Quant au *Livre des Nabatéens*, les *Annales* (t. XVI, p. 336 (4e série), ont indiqué les nombreux documents qui y sont contenus, mais il n'est pas publié et nous ne pouvons rien en dire.

22. Suite de la discussion.

« La discussion devient ensuite beaucoup plus générale et porte sur le fond même du Mémoire de M. Renan.

« M. Maury combat l'idée de l'auteur tendant à attribuer à tous les peuples sémitiques, et à eux exclusivement, la *notion du monothéisme*. Quant aux religions de certains Sémites que M. Renan convertit au monothéisme, il est douteux qu'elles en présentent tous les caractères. A ce compte, dit M. Maury, il faudrait voir aussi le monothéisme dans la religion des Chinois.

« M. Villemain déclare, s'il lui est permis de donner son opinion sur le fond d'un mémoire, où la hardiesse des idées semble égaler la profondeur du savoir, qu'il ne peut reconnaître dans la religion de ces peuples sémites les caractères d'unité divine que son jeune confrère leur attribue. Sans aller chercher ses exemples aussi loin que le savant auteur des *Religions de la Grèce* qui a pris la parole avant lui, il faudrait attribuer, d'après les raisonnements de M. Renan, des tendances monothéistes *même aux religions de la Grèce*. M. Villemain ne croit pas, quant à lui, que le monothéisme soit l'apanage exclusif d'une race. Il persiste à penser que la notion fondamentale et naturelle du Dieu unique, si bien en harmonie avec les besoins de l'homme de tous les pays, a été reconnue et mise en pratique par notre race, *dès les plus anciens temps*. Tels sont

qui s'engendre lui-même; le texte dit même : *Ego generator gignens meipsum* (traduction littérale *seipsum*), *super genua matris meæ* (littér. *suæ*). Sur une stèle de Berlin, on lisait : *Non gennit Deus substantiam eorum* (Deorum), *tu es qui gennisti Deos quotquot. sunt* (Note de la *Revue de l'inst. publique.*)

(169) *Josué*, XXIV, 2. — Le Syncelle ajoute qu'Abraham brûla ces idoles, et que Tharé persista dans leur culte. (*Chronolog.*, p. 99.)

du moins les grands principes qui ont guidé et éclairé Bossuet, Newton et Leibnitz, et il lui coûterait de les abandonner. Quant à Bossuet, on peut arguer de l'intérêt théologique qui le faisait parler: mais pour les deux éminents esprits qu'il vient de citer après lui, il ne lui paraît pas permis de mettre en oubli les vérités qu'ils ont embrassées.

« M. Renan répond que la notion d'un seul Dieu ne ressort nullement des *Védas*, qui sont, comme chacun sait, le plus ancien monument de notre race indo-européenne ; que la religion des Chinois ne présente pas plus l'idée d'*un dieu unique* avec les caractères et les attributs qu'on lui trouve dans la Bible, que les religions païennes de la Grèce et de Rome. Il voit dans ces dernières des dieux subordonnés ; mais cette subordination est un fait moderne. A l'origine, les *Védas* en font foi, il n'y a nulle classification entre les dieux ; c'est plus tard que l'on cherche à mettre de la hiérarchie dans l'Olympe et à l'organiser en monarchie. Rien de semblable chez les peuples sémites; rien qui puisse être assimilé à des demi-dieux, à des héros. On y voit des serviteurs, des anges, des instruments dociles de la Divinité, mais n'ayant aucune personnalité, aucune indépendance, aucune ressemblance, par conséquent, avec les dieux inférieurs des autres cultes. »

23. Observations de M. Bonnetty.

M. Maury soutient avec raison que M. Renan a tort d'attribuer le monothéisme à tous les peuples sémitiques, et à eux exclusivement. L'histoire nous dit: 1° que le peuple Juif seul a persisté dans la croyance à l'unité de Dieu; 2° que différents peuples sémitiques furent entachés de polythéisme ; 3° que parmi toutes les autres races, la notion d'un Dieu unique s'était conservée plus ou moins confusément. — M. Villemain a soutenu avec raison qu'un *Dieu unique* a été reconnu *dès les plus anciens temps;* il aurait dû dire *dès la création de l'homme, dès la dispersion des fils de Noé.* — Nous regrettons qu'aucun de messieurs les académiciens n'ait eu le courage de poser la question dans ces termes. Elle est dans les assertions de la plupart d'entre eux, mais, comme parmi les polythéistes, elle y est voilée, obscurcie.

M. Renan nie que la notion de Dieu se trouve dans les *Védas*. Nous lui indiquerons l'*opuscule* publié il n'y a pas longtemps par un brahme célèbre, *Ram-Mohum-Roi*, converti au christianisme, et qui prouvait, par des textes positifs, que les *anciens Védas* admettaient l'unité de Dieu. Cet opuscule est intitulé : *Abrégé du Vedanta ou solution de tous les Védas, l'ouvrage le plus célèbre et le plus vénéré de la théologie brahmanique, établissant l'unité de l'Etre suprême, et que lui seul est l'objet de la propitiation et du culte.* Nous avons inséré ce curieux document dans les *Annales* (t. IX, p. 422, 1re série).

Quant aux Chinois, nous voudrions savoir si M. Renan pourrait mieux exprimer l'*unité de Dieu*, que par le signe *Thien*, formé de *ta*, grand, et du signe *y*, seul, et signifiant *Seul grand;* les Chinois y ajoutent ordinairement le terme *hoang*, composé de *tse*, par soi-même, et de *vang*, roi, c'est-à-dire *régnant par soi-même*, (*Chou-king*, c. 3, 4, édit. Pauthier, p. 53), ou par le signe *tay*, grand, et *ky*, comble, ou *grand Comble*, divinité à laquelle, dit *Sse-ma-tsien* « *les anciens rois sacrifiaient tous les sept jours* (170)? » — D'ailleurs, s'il y cherche les caractères et les attributs du Jéhovah de la Bible, il a raison de dire qu'on ne les trouve plus dans les documents qui nous en restent. Mais tout porte à croire qu'au commencement ils étaient *identiques*.

24. Suite de la discussion.

« M. Wallon, président, demande s'il faut croire alors que la race sémitique seule ait eu l'idée du Dieu unique? n'y a-t-il pas dans le culte de certains peuples sémitiques des pratiques idolâtriques ?

« M. Renan, tout en reconnaissant le monothéisme comme fondement des religions sémitiques, prend soin de le dégager de tous les accidents qui semblent l'obscurcir. Il en est de même de toutes les religions philosophiques dont les formes accidentelles du culte doivent être soigneusement distinguées des principes dont ils s'écartent. A ce compte, il serait facile à un observateur superficiel de confondre les formes religieuses usitées dans tel petit village de la Calabre avec l'idolâtrie, quoique la religion qui y est pratiquée ait les principes les plus purs et les plus élevés.

« M. Ravaisson ne croit pas que l'on puisse attribuer à tous les Sémites le culte du monothéisme, et il cite pour preuve de cette opinion le passage d'Hérodote où il est dit que les Arabes pratiquaient, outre le culte de leur dieu, celui d'une autre divinité femelle qui rappelait la Mylitta de l'Orient. Le savant interprète de la *Métaphysique* d'Aristote ajoute que la religion de Zoroastre était une sorte de monothéisme, et que cette religion était originaire de la Médie.

« M. Guigniaut considère cette dernière opinion comme entièrement abandonnée aujourd'hui. C'est un fait depuis longtemps hors de toute contestation que la Bactriane a été le berceau de la religion de Zoroastre.

« M. Renan répond à la seconde objection faite par M. Ravaisson que le dualisme n'est pas le monothéisme, que de nombreuses traces du culte primitif de la nature, le culte du feu par exemple, restent dans le culte des Parsis, et qu'enfin ce culte n'est jamais arrivé à un monothéisme rigoureusement formulé. Les efforts que font les Parsis de

(170) *Voir* dans le *Sse-ki* de cet Hérodote de la Chine, les *Pa-chou*, liv. vi. Nous donnerons bientôt le texte entier de cet important passage.

nos jours, sous l'action des missionnaires anglais et de la philosophie européenne, pour arriver au déisme à force de contre-sens, en sont la meilleure preuve.

« M. Adolphe Régnier demande la parole pour combattre ce qu'il y a, selon lui, de trop absolu dans la réponse que M. Renan a faite à son éminent et éloquent confrère M. Villemain, lorsqu'il a déclaré que dans les livres védiques il n'y avait point de traces de monothéisme. Il lui serait facile de citer tel passage du *Rig-Véda* d'où ressort évidemment l'idée d'un Maître suprême. Il cite, par exemple, un passage d'une hymne à Varouna, dont M. Max Muller a publié la traduction, et où Varouna est représenté avec *les attributs du dieu suprême.*

« M. Renan croit que l'on pourrait citer plus d'un passage des Védas dans lesquels le texte présenterait la même image. Mais on n'en peut rien conclure. En effet, l'hymnographe est toujours porté à exalter pardessus tous les autres le dieu qu'il célèbre, à peu près comme le dieu Topique était dans l'antiquité le plus grand des dieux, et comme le saint Topique est de nos jours le plus grand saint. De même, dans la poésie orientale, le souverain auquel on s'adresse est toujours le souverain du monde, le souverain unique. Il faudrait, d'ailleurs, que le monothéisme ressortît de l'ensemble des hymnes védiques. M. Renan demande à son savant confrère, si bien informé sur ces matières, s'il croit qu'en dressant une théologie védique, on arriverait à une doctrine monothéiste ?

« M. Ad. Régnier répond : « Assurément non. »

« M. Laboulaye croit que le travail de son jeune confrère est une thèse dont il est bien difficile de tirer des conclusions scientifiques. C'est un système que pour son compte il ne peut admettre, car il lui répugnerait de croire que des races humaines sont dépourvues *du sentiment* de l'unité divine, c'est-à-dire du sentiment de la Divinité elle-même.

« M. Renan ne dit point que la notion de la Divinité soit étrangère aux autres races ; puisque la plupart d'entre elles étaient *aptes à la recevoir en raison même de leur perfectibilité.* D'ailleurs M. Renan n'a pas été aussi absolu que le croit son savant confrère. La question est du plus au moins. Il n'a pas prétendu établir que les autres races fussent *incapables d'accepter* cette notion, mais seulement elles ne l'ont pas *inventée.* »

25. Observations de M. Bonnetty.

Dans toute cette discussion, nous n'avons à remarquer qu'une chose, la conclusion de M. Renan, à savoir, que toutes les *races sont aptes à recevoir* la notion de l'unité divine, mais seulement qu'elles ne l'ont pas *inventée.* — Il y a là cachée la prétention que *la race sémitique a inventé* cette notion. C'est ce qu'on lui demande de prouver. Son opinion, nous le savons, est que *le désert est monothéiste* (171), et que c'est là que la race sémitique l'a trouvée : mais il oublie de dire à quelle époque et à quel sémite on la doit. *Sem* était fils de *Noé;* il avait traversé le déluge, et ce n'est pas du *désert* qu'il avait reçu cet enseignement.

26. Suite de la discussion.

« 3° A la séance du 25, la discussion reprend à propos de l'*indifférence religieuse* attribuée par M. Renan aux Bédouins.

« M. Texier ne croit pas que cette indifférence soit attestée par tous les voyageurs. Quant à lui, il a toujours remarqué la scrupuleuse exactitude avec laquelle le Bédouin accomplit toutes les prescriptions de sa loi religieuse. Il n'a jamais vu un seul Bédouin manquer à l'observance du jeûne du rhamadan, ni se dispenser des ablutions.

« M. Renan n'a pas dit que le Bédouin se fût affranchi de toutes pratiques; il constate seulement qu'il est moins religieux que le musulman des villes. C'est l'opinion des voyageurs, qui se trouverait ainsi en opposition avec le témoignage de son honorable confrère. Il cite entre autres Burkhardt.

« M. Maury insiste sur l'autorité de Burkhardt.

« M. Ravaisson signale le passage du Mémoire où il est dit que le *monothéisme conduit à une simplicité d'idées religieuses qui confine parfois à l'incrédulité.* Il pense tout le contraire.

« M. Guigniaut partage le sentiment de M. Ravaisson.

« M. Ravaisson, professant une opinion toute contraire à celle de l'auteur du Mémoire, cherche à la justifier, en montrant pourquoi le polythéisme est plus près de l'incrédulité que le monothéisme : la pluralité des dieux, dit-il, semble exclure le respect religieux; quand on se fait, au contraire, de la Divinité une idée très-élevée, on arrive nécessairement au monothéisme, et ce sentiment doit conduire, à ce qu'il semble, à la foi la plus vive et la plus fervente. Dans le polythéisme, au contraire, on ne peut avoir de Dieu qu'une notion très-imparfaite ; car, par l'essence même de cette religion, celui qui la professe, en prenant parti pour la pluralité, n'établit pas de si grande différence entre Dieu et l'homme que le monothéiste qui, faisant de Dieu un être très-différent de lui, trouve par là même que rien ne saurait lui être comparé.

« M. Renan répond qu'en logique son savant confrère ne peut manquer d'avoir raison, mais la logique du peuple n'est pas celle de l'école. On peut opposer ici au raisonnement un exemple assez connu : c'est le *Livre de Job.*

« M. Le Clerc trouve, en effet, que Job traite la Divinité avec assez de familiarité et beaucoup d'audace.

(171) Voir les citations textuelles dans les *Annales*, t. XVII, p. 86 (4e série).

« M. Renan insiste sur ce fait; car il conclut bien en faveur de sa thèse et contre les arguments philosophiques qu'on lui oppose. Le *Livre de Job* est un monument essentiellement sémitique et monothéiste, et personne ne peut méconnaître que la Divinité n'y soit traitée avec une hardiesse incroyable.

« M. Ravaisson croit qu'on ne peut établir de jugement sur ce point que par comparaison. Et si nous mettons en présence la familiarité incontestable de Job parlant de Dieu avec l'irrévérence des écrivains polythéistes, tels qu'Homère et Aristophane, on sera frappé de la différence des sentiments et du langage inspirés par les deux religions.

« M. Lenormant cite le Prométhée comme exemple du peu de respect des polythéistes pour leurs dieux.

« M. Renan répond que dans le Prométhée, le poëte ne présente pas l'homme en face de Dieu ou en lutte avec lui, mais qu'il s'agit de deux divinités dont l'une est rebelle à l'autre. C'est une querelle de l'Olympe qui n'a aucun rapport avec le sentiment dont il s'occupe et sur lequel on discute.

« M. Munk, revenant sur le jugement qui vient d'être porté relativement au *Livre de Job*, croit qu'on doit tirer de cet écrit un autre enseignement que celui de l'audace humaine en présence de la Divinité; que pour lui, il s'est toujours attaché à la thèse finale du livre d'où ressort l'instruction morale qui est *la soumission aux volontés de Dieu et aux ordres de la Providence*, et c'est là le fond même de ce fameux épisode.

« M. Renan, sans nier que la thèse finale puisse être ainsi comprise, pense qu'on ne peut se refuser à admettre qu'il règne une excessive liberté et une audace inouïe dans le langage de l'homme parlant de Dieu dans tout le livre, et qu'il est bien difficile de concilier ce langage avec le respect que supposent toujours la vraie croyance et la solide piété.

« M. Guigniaut croit que la révolte de l'homme contre Dieu ne saurait être invoquée comme un fait caractéristique de telle ou telle religion; c'est un état accidentel et violent qui est malheureusement de toutes les religions, mais dont il lui paraît impossible de rien arguer pour ou contre la thèse de M. Renan. Il faut considérer que la révolte contre Dieu n'est et ne peut être permanente. C'est un état transitoire, et il pense avec M. Munk que, dans le cas de Job dont il s'agit, il faut considérer le résultat final. — Reprenant ensuite l'argument au point où l'a laissé M. Ravaisson sur l'incrédulité que M. Renan croit remarquer parfois chez les peuples monothéistes, il ne pense pas que l'on puisse tirer de la fameuse formule : *Dieu seul est Dieu*, un prétexte à l'incrédulité. Il lui paraît que sur ce point il y a contradiction dans le savant mémoire de son confrère : Nulle part, dit M. Renan, le monothéisme ne se trouve plus enraciné et plus ardent que chez les Juifs au temps d'Abraham; pourquoi donc représenter ensuite les mêmes peuples, dans les mêmes conditions sociales, avec les mêmes caractères, les mêmes besoins qu'autrefois, et nous dire que leur religion d'aujourd'hui confine à l'indifférence et à l'incrédulité? Le monothéisme, tel que M. Renan l'a envisagé dans son principal ouvrage, *est un fruit de la vie nomade*. La contemplation dans le désert semble favoriser le développement de la notion monothéiste. Le jeune et savant auteur des *Langues sémitiques* a constaté que le Sémite s'éloignait d'autant plus de son monothéisme primitif, qu'il se mêlait aux peuples sédentaires; et, participant dès lors à des idées plus complexes touchant la Divinité, il perdait le sens profondément religieux qui caractérisait sa croyance. M. Guigniaut ne peut comprendre comment le monothéisme se trouverait ainsi avoir sa racine et, à la fois, sa négation dans la vie nomade du Sémite.

« M. Renan croit que le savant auteur des *Religions dans l'antiquité* a exagéré le sens du passage qui fournit matière à sa judicieuse observation. La contradiction est réelle; mais elle est dans les faits. Il y là des faits, qui s'excluent en apparence, mais qui, en réalité, se rattachent à une même cause. Le fond de l'esprit religieux du Sémite, c'est le besoin de simplicité, l'horreur pour les pratiques nombreuses et les observances superstitieuses. Cela aboutit d'une part au monothéisme, et d'une autre part aussi, dans certains cas, et chez les natures moins religieuses, à une sorte d'indifférence.

« M. Laboulaye distingue deux faits dans le passage du Mémoire que l'on discute : 1° Croyance et dévotion de l'Arabe; 2° incrédulité du Bédouin : sur ce second fait il est de l'avis de M. Renan, et il rapporte à cet égard l'autorité de Burton, qui présente exactement sous le même jour que Burkhardt le caractère des Bédouins. Mais alors comment expliquer le fait du wahhabisme, qui est précisément sorti de l'esprit des Bédouins. Personne plus que les whahhabites n'a montré de zèle, de fanatisme même dans la défense et la propagande de la foi religieuse.

« M. Natalis de Wailly relève les mêmes contradictions apparentes que MM. Guigniaut et Laboulaye viennent d'indiquer.

« M. Renan répond que les deux faits ne sont pas aussi contraires qu'ils le paraissent, et que les wahhabites, dans la réaction religieuse qu'ils ont dirigée, ont préconisé surtout le principe monothéiste du pur islam, et se sont élevés contre la superstition musulmane. Leur principe était que l'œuvre la plus méritoire serait de renverser le tombeau de Mahomet et ceux des imans. »

27. Observations de M. Bonnetty. — Conclusion.

Nous avons peu de chose à noter dans cette discussion, si ce n'est l'opposition presque générale de l'Académie aux systèmes et aux assertions de M. Renan. — D'ailleurs, la discussion se perd dans des généralités où chacun a plus ou moins raison.

Pour conclusion, nous ferons remarquer

que M. Renan, en établissant que le monothéisme est un produit de la *constitution naturelle*, de l'*instinct*, de la *psychologie essentielle de la race sémitique*, se trouve, sur ce principe, d'accord avec tous les catholiques qui soutiennent que le monothéisme ou *religion naturelle* est l'effet de l'*acte créateur de l'homme* ou du *développement spontané et naturel* de son intelligence, ou de je ne sais quel *influx*, ou *lumière innée*, *participée*, ou d'un *sens divin naturel*, etc., en un mot, de tous les catholiques qui en ce moment se sont faits ontologistes, ou platoniciens, et font une guerre acharnée à ce traditionalisme de fantaisie, qu'ils ont eux-mêmes créé et mis au monde. Ce sont là des systèmes.

Si l'on entre dans la réalité, et que l'on consulte l'expérience et l'histoire, on trouve qu'à quelque époque que M. Renan, ou ses alliés, placent les Sémites, ces Sémites avaient une société, avaient père et mère, qui leur avaient appris l'existence de Dieu, et leur avaient donné la *religion* dite *naturelle*, quoique l'homme, laissé à sa nature, ne l'apprenne jamais, comme l'a remarqué justement M. Renan. Ce qui prouve, au reste, que ce n'est pas une *constitution intellectuelle différente* qui a fait tomber et maintenu les autres races dans le polythéisme, c'est que, comme le fait encore observer M. Renan, quand la race sémite leur a enseigné le monothéisme, *leur constitution intellectuelle* l'a tout de suite accepté. C'est la race japhétique de l'Occident qui a accepté la première la doctrine chrétienne; les enfants de Cham, en Abyssinie, sont devenus chrétiens, tout aussi bien que les habitants du Paraguay, enfants de peau rouge ou de peau jaune. Ce n'est donc pas la *Constitution intellectuelle*, mais l'enseignement qui fait la croyance, sans nier cependant et les instincts, et les propensions, et les aptitudes respectives des différentes races et des différents individus.

Voilà ce que nous apprennent l'histoire et l'expérience journalière depuis nos jours jusqu'à Adam. Quant à Adam, comme c'est un homme à part, un homme miraculé, sa position, ou la manière dont il a reçu sa croyance, ne devait pas être mentionnée ici comme le font les ontologistes. Et, s'il faut en parler, on doit, ou au moins on peut dire que Dieu lui a donné ses préceptes en lui parlant *sous une certaine forme corporelle*, comme l'enseigne saint Augustin (172).

28. Suite de l'exposition de M. Renan.

Séance du 8 avril. — « Dans la seconde partie de son Mémoire, M. Renan s'occupe des *Chananéens*, des *Araméens* et des *Babyloniens*; ces trois rameaux de la race sémitique qui semblent, par la pratique fort ancienne du polythéisme, échapper à la loi générale de tendance monothéiste attribuée par l'auteur à toute la race.

« Les cultes de la *Phénicie*, de la *Syrie*, de la *Babylonie*, ont entre eux une grande conformité. Ils se fondirent en une religion commune également éloignée des cultes ariens et monothéistes. Chez les peuples *ariens*, le polythéisme est le fond même et l'*origine* de toute la religion : plus on remonte vers l'antiquité, plus on le trouve caractérisé. L'arien comprit la nature comme multiple et animée; il vit dans les phénomènes de ce monde l'action d'une cause libre. L'idée d'un Dieu universel et suprême n'apparaît chez les peuples de la race indo-européenne que comme *un fruit de la réflexion philosophique*, et cette réflexion est insuffisante pour amener une conversion générale de la race au monothéisme. Les dieux *ariens* sont des éléments ou des phénomènes naturels qui deviennent peu à peu des individus, très-distincts l'un de l'autre, et ce n'est qu'à une époque moderne qu'on arrive à les classer et à les subordonner les uns aux autres par des procédés artificiels. »

29. Observations de M. Bonnetty.

Dans son appréciation de l'origine des *religions ariennes*, M. Renan met de côté précisément l'origine. Il prend ces religions dans un seul livre, le *Rig-Véda*, sans en indiquer l'âge et surtout sans en indiquer l'origine et la première filiation des peuples anciens. Qui fut leur père? d'où venaient-ils? ont-ils eu un autre père que les fils de Noé? et s'ils descendent d'un des fils de Noé, à coup sûr ils furent *monothéistes* dès le commencement, et c'est la réflexion philosophique et l'oubli des croyances primitives qui les a rendus *polythéistes*. D'ailleurs, quelle est la part d'histoire renfermée dans ces livres? — Attendons, pour les juger, qu'ils soient plus connus. Déjà M. le professeur Nève y a trouvé des preuves évidentes, et, nous croyons, non contestées, de la *tradition du déluge universel*, que les *Annales* ont consignées dans leurs pages (173); M. de Paravey leur a aussi donné un *Essai* qui permet de distinguer les noms des patriarches d'*Abel* et *Adam*, dans ce même *Rig-Véda*, que M. Renan dit ne renfermer que des idées et des croyances naturalistes (174). Ce sont là des faits que M. Renan néglige pour se placer dans un milieu inconnu et à une époque indéterminée; et c'est là qu'il prétend trouver l'origine de ces peuples. Il faudrait dire qu'il y place *la non-origine* de ces peuples.

30. Suite de l'exposition de M. Renan.

« Il n'en est pas de même des religions de la *Phénicie*, de la *Syrie* et de la *Babylonie*. (*Objection* de M. Ravaisson. *Voy.* la discussion plus haut.) Le polythéisme de ces peuples est superficiel et semble tenir à des interprétations grossières *de dogmes antérieurs*. Les êtres qui entourent la Divinité suprême

(172) Voir le texte entier dans les *Annales*, t. VII, p. 110, et VIII, p. 581 (1re série).

(173) Voir *Annales*, t. III, pp. 157 et 159 (1re série).

(174) Voir l'article intitulé : *Des traces de la Bible retrouvées dans les livres indous*, et spécialement d'Abel, type du sacrifice sans tache dans Vriaspati. *Annales*, t. III, p. 428 (1re sér.).

ne sont jamais des forces naturelles, mais des créations ou des émanations de la Divinité unique. On chercherait vainement à quel élément, à quel phénomène naturel correspondent les divinités de ces différents pays. Les impressions fugitives de la nature qui ont laissé leurs traces dans les formes mêmes les plus défigurées de la mythologie arienne, n'ont évidemment joué aucun rôle dans ces théogonies d'un ordre assez nouveau. Les rapports des dieux et des déesses n'ont rien produit chez eux d'analogue aux grandes légendes mythologiques de l'Inde, de la Grèce, de l'Iran, de la Germanie. La religion des astres est loin d'offrir chez les Sémites les caractères *d'un culte primitif;* elle semble reposer sur un fond de science et de technique sacrées. On sait d'ailleurs aujourd'hui que les idées du siècle dernier touchant la priorité accordée au Sabéisme ou culte des astres sur les autres religions, idées qui reposaient sur l'autorité de Moïse Maïmonide et des écrivains arabes dont l'inanité est démontrée, sont complétement abandonnées aujourd'hui.

« L'analyse étymologique des noms des divinités phéniciennes, assyriennes et babyloniennes, nous révèle le procédé fondamental sur lequel s'est formé le polythéisme sémitique. Nous trouverons au fond de presque tous le *nom du Dieu suprême appliqué* par méprise à une divinité particulière. M. Renan cite, à l'appui de cette opinion, un nombre considérable d'exemples, tels que les noms de *El*, force, puissance, qui devint l'appellation d'une divinité particulière, *Baal*, *Bel*, maître, seigneur; *Adonis*, synonyme de Baal, dieu par excellence : « θεὸν μέγαν ἀγνὸν Ἄδωνιν » titre générique de tous les dieux. Si les Grecs ont appliqué ce nom exclusivement à *Tammuz*, c'est sans doute parce que le mot אדני se prononçait fréquemment dans les chants des fêtes de Tammuz. (*Objections* de M. Munk. *Voy.* la discussion p. suivante.)

« Beaucoup d'autres noms de divinités particulières chez les Sémites paraissent n'être que des épithètes générales de la Divinité suprême. »

31. Observations de M. Bonnetty.

Nous sommes à peu près d'accord ici avec M. Renan. Il appuie la thèse qu'ont toujours soutenue les *Annales*, et que nous croyons la seule vraie, c'est que le *polythéisme*, dans ses différentes branches, est une *altération du monothéisme*. Celui-ci fut primitif pour tous les fils d'Adam et de Noé, le polythéisme est venu plus tard, quand les peuples dispersés et séparés ont perdu le sens et l'interprétation des symboles et des hiéroglyphes par lesquels on avait fixé et écrit les noms de Dieu.

Bien plus, nous nous proposons de donner prochainement toute la partie du Mémoire où M. Renan énumère le nom de toutes les divinités des peuples sémitiques, et prouve que tous ces noms étaient *monothéistes*. C'est une partie très-savante et très-exacte, celle où l'antagoniste de la religion s'approche le plus de la vérité.

Nous serons là, lui et nous, sur le terrain de l'histoire, du réel et du positif.

Ecoutons, maintenant, la discussion qui a eu lieu sur les thèses de M. Renan au sein de l'Académie. On va voir que, très-souvent, les doctes académiciens ne sont pas plus fermes que lui sur les croyances primitives, et que, lors même qu'ils touchent à la vérité, ils ne savent pas la défendre avec précision.

32. *Discussions qui ont eu lieu les 8 et 20 avril, au sein de l'Académie.*

Séance du 8 avril. — « M. Munk, à propos du nom de *Tammuz*, dit que les mois syriens ont tous des noms de divinités.

« M. Renan ne peut en demeurer d'accord; *Tammuz* est le seul mois dont le nom soit en même temps celui d'une divinité.

« M. le vicomte Hersart de La Villemarqué ne voit que des conjectures dans les explications des noms de divinités tentées par M. Renan, dans un sens étymologiquement monothéiste.

« M. Renan répond que ses explications sur le sens primitif d'*El*, de *Baal*, de *Marnas*, de *Moloch*, d'*Elioum*, de *Ram* sont certaines, et que l'interprétation qu'il en donne ne saurait surprendre les philologues de profession.

« M. Ravaisson, rappelant le point de départ de cette seconde partie, estime qu'il est à propos, si l'on oppose la religion des Sémites à celle de la race *indo-européenne*, d'établir, pour cette dernière, une distinction, et de séparer soigneusement la branche *indienne* de la branche *persane;* car il ne lui paraît pas que le polythéisme dont on impute la croyance et la pratique à toute la race puisse s'appliquer avec justice et au même degré à la branche qu'il appelle *zoroastrique*. Il croit donc qu'il est à propos, même dans le système de M. Renan, de faire une exception en faveur *de la religion de Zoroastre*. Il n'hésiterait pas, quant à lui, à la mettre hors de cause.

« En réduisant la question à la *religion indienne*, il se demande encore si le polythéisme ressort véritablement du *Rig-Véda*. Il y a dans les hymnes védiques un grand nombre de passages obscurs, et la prétention des philologues ne peut s'élever si haut, qu'après avoir rendu le service inappréciable de fournir les documents et les éclaircissements sur les textes, ils pensent donner seuls l'interprétation des pensées philosophiques et des notions religieuses qui se cachent sous le langage obscur et figuré de ces plus anciens livres du monde. Il ne peut consentir, quant à lui, à ne voir *qu'un naturalisme matériel et grossier sous ces symboles*. Il croit avoir découvert la cause première de ces *interprétations polythéistes* des *Védas*. Un commentateur très-accrédité à une certaine époque, bien postérieure cependant à la rédaction première de ces poëmes sacrés, a donné une explication physique des faits qui y sont rapportés. Ce commentateur est Sayana qui, 2000 ans environ après l'appa-

rition des hymnes, a proposé une interprétation arbitrairement conforme au naturalisme le plus étroit. Il est assurément un esprit éminent dont la compétence et l'autorité en ces matières ne sauraient être contestées par personne; c'est Schelling, qui s'est arrêté à cette pensée que la religion primitive de notre race n'est autre chose que la *préoccupation de phénomènes physiques*, et qu'une religion plus grande, des principes plus élevés se cachaient sous le voile, transparent pour lui, de ces apparences de divinités naturelles, telles que le tonnerre, les vents et les pluies. En tout cas, M. Ravaisson ne pense pas que les explications de la philologie soient assez concluantes et assez plausibles pour qu'on impute à *ces grandes créations religieuses* de n'avoir placé, au fond de leurs symboles, rien autre chose qu'un système physico-théologique sans portée philosophique et morale.

« M. Renan reprend les deux parties de cette argumentation et répond : 1° pour ce qui concerne la distinction réclamée comme nécessaire par le savant interprète de la *Métaphysique* d'Aristote, entre les principes religieux de la *branche persane* ou *zoroastrique* et ceux de la *branche indienne*, ainsi que les a appelées son interlocuteur, que toute la race indo-européenne, à l'origine, a pratiqué indubitablement le même culte et professé les mêmes idées religieuses. Il n'y a donc aucune séparation à faire en remontant aux âges antérieurs entre des peuples dont le berceau est commun comme la croyance, et s'il est deux branches de la race indo-européenne pour lesquelles cette identité primitive de religion soit évidente, ce sont sans contredit les branches *iranienne* et *brahmanique*, puisque le schisme de ces deux branches se laisse suivre historiquement et eut lieu précisément à cause du culte des *devas* (devenus les *divs* ou *démons* de la Perse). Comment méconnaître d'ailleurs l'identité du *Soma* et du *Homa*, du culte d'Agni et du culte persan du Feu, etc.

« 2° Quant à l'interprétation à donner au *naturalisme* des *Védas*, M. Renan ne croit pas que les idées exposées par son savant confrère, et que les théories philosophiques qui les accompagnent puissent se concilier avec les faits universellement admis aujourd'hui par la critique bien informée. Il ne craint pas d'affirmer que les interprétations sur lesquelles il s'appuie, et qui ne sont d'ailleurs que les auxiliaires de la thèse qu'il défend, sont admises par tous ceux qui ont étudié les textes, et il prend à témoin le jugement si sûr et si éclairé, surtout en ces matières, de M. Adolphe Régnier, aux lumières duquel il subordonne son affirmation. C'est l'opinion de M. Max Muller, de M. Benfey, de M. Bopp, de M. Weber, de tous les hommes enfin qui, depuis Schelling, ont fait faire un si grand pas à la science. M. Renan ajoute que l'autorité de Schelling, sur ces études, ne saurait être invoquée aujourd'hui, Schelling n'ayant pu connaître les nouveaux travaux sur les *Védas*, et qu'elle ne paraîtra être d'aucun poids auprès de celle des interprètes spéciaux et compétents des *Védas*.

« M. Adolphe Régnier déclare qu'il est absolument impossible d'expliquer les hymnes védiques sans admettre, en effet, les conclusions de l'école, universelle aujourd'hui, à laquelle se rattachent, par conséquent, M. Renan comme M. Max Muller et lui-même. S'il a cru devoir faire ses réserves dans une discussion précédente, sur ce que la thèse de M. Renan pouvait avoir d'un peu absolu, s'il a même rappelé qu'il existait des *traces de déisme* dans les *Védas* (M. Renan fait observer que c'est plutôt *panthéisme* qu'il faudrait dire quand on parle de la tendance de l'Inde au monothéisme), personne ne peut nier, après s'être informé que, dans les hymnes d'Indra, il ne *respire autre chose qu'un naturalisme polythéiste*, comme l'a dit M. Renan. »

33. Remarques de M. Bonnetty.

D'abord, en ce qui concerne l'assertion de M. de la Villemarqué, nous craignons que ce ne soit une de celles qui ont été mal rendues par le rédacteur. L'auteur des *Chants traditionnels de la Bretagne* ne peut avoir nié que les diverses étymologies des divinités sémitiques ne soient monothéistes. Et M. Renan ne mérite guère d'être repris sur ce point.

Nous partageons l'opinion de M. Ravaisson en ce qui concerne la religion de Zoroastre, qu'on ne peut confondre avec celle de l'Inde. M. Renan généralise ou réunit à volonté pour l'intérêt de sa cause les croyances les plus diverses. La réponse qu'il fait est obscure, et souvent inexacte. En ce qui concerne les croyances indiennes, on voit que M. Ravaisson allègue comme nous l'insuffisance des livres indiens traduits jusqu'à ce jour, et surtout il pense, comme nous, que ce sont les commentateurs récents qui ont divinisé toutes les forces de la nature. Il eût pu citer à l'appui et les explications monothéistes du brahme Ram-Mohum-Roi, dont nous avons parlé plus haut, et les traces historiques des croyances primitives, qu'on y a retrouvées, comme nous venons de le dire.

« En vain M. Renan invoque quelques similitudes réelles, et se défend par les interprétations données par les plus célèbres philologues modernes. Ces philologues, nous l'avouons, sont presque tous partisans des idées philosophiques de M. Renan, et attribuent tous l'origine des religions aux *forces spontanées de l'esprit humain*, point sur lequel ils reçoivent en ce moment l'adhésion et le secours de tous les semi-rationalistes, qui ont donné la main à M. Cousin. Mais ils ne prouveront jamais que ces divinisations de la nature ne soient pas l'effet des mêmes commentateurs ou mythologues, que l'on rencontre, non à l'origine, mais à la décrépitude du culte des Romains, alors que Varron dit qu'ils comptaient 30,000 dieux, dieux singuliers dont saint Augustin nous a

donné quelques échantillons dans la *Cité de Dieu*. Toutes les forces de la nature y sont divinisées; mais nous le demandons à tous les philologues indianistes, croient-ils que les dieux cités par saint Augustin *soient des dieux primitifs* (175). Il en est exactement de même des dieux invoqués dans le *Rig-Véda*. Ceci sert de réponse à M. Régnier, qui avait dit précédemment « qu'il lui serait facile de citer tel ou tel passage du *Rig-Véda*, d'où ressort évidemment l'idée d'un Maître suprême; » mais qui ici se déclare vaincu par l'autorité des commentateurs et renonce à son opinion personnelle.

34. Suite de la discussion.

« M. Villemain s'incline devant la science des philologues; mais il voudrait cependant voir réfuter cette explication de M. Ravaisson relative aux grands principes qui, selon lui, subsistent entiers au fond de ces cultes anciens. Il ne peut se montrer satisfait de ce *matérialisme positif* substitué à l'idée divine; il ne saurait s'en tenir à cette apparence, et les cultes de l'Italie et de la Grèce elles-mêmes lui fourniraient, à travers les symboles infinis d'un polythéisme extérieur, l'exemple éternellement moral des grands principes religieux dans lesquels seulement l'âme de l'homme intelligent doit trouver son contentement. L'*explication naturaliste de la mythologie* lui paraît un fruit moderne de la philosophie épicurienne. Il cite à ce sujet le témoignage du poëte, disciple d'Épicure:

Conjugis in gremium, etc.

Dans ce passage, on voit clairement se dégager du symbole polythéiste la notion religieuse et philosophique qui est de tous les temps. Et si elle se retrouve chez le poëte du *De natura rerum*, n'est-on pas autorisé à la voir ressortir de ces belles épopées religieuses si remplies des plus *hautes aspirations* (176)?

« M. Renan est loin de dire que ces conceptions ne supposent rien autre chose qu'un *naturalisme étroitement matériel*, et il en citera lui-même d'autres exemples plus concluants encore que le passage de Lucrèce allégué par son éloquent confrère. Qui ne se rappelle dans un passage des *Danaïdes* d'Eschyle ce mythe de la pluie, cette poétique et ingénieuse fiction de l'étroite union du Ciel et de la Terre qui semble un *souvenir traditionnel* de la religion primitive des *Védas*. Mais de pareils exemples doivent être considérés comme des réminiscences éparses du *grand sens* de la mythologie primitive, généralement oblitéré chez les Grecs et chez les Romains. Cela ne porte point atteinte à l'existence surabondamment démontrée aujourd'hui d'un *naturalisme panthéiste*. C'est ce qu'on y a vu, même avant *Sayana*, qui d'ailleurs n'est pas le premier, comme semble le croire M. Ravaisson, qui ait fourni cette explication naturaliste du Rig-Véda. Tout au contraire, c'est malgré l'autorité de Sayana que l'école moderne est arrivée à la théorie du naturalisme primitif des *Védas*.

« M. Adolphe Régnier dit qu'en effet les commentateurs des *Védas*, loin d'en apercevoir le sens naturaliste, ont cherché à leur donner un sens allégorique, et à ramener la notion de ce livre sacré à l'une des trois personnes de la divinité indienne. Jaska, le plus ancien interprète de la religion védique, y a vu comme principe l'âme unique du monde: c'est le *panthéisme*. Voilà à quoi ont abouti leurs efforts, sans que jamais cependant ils aient pu anéantir le *naturalisme* qui y est si manifestement exprimé. Quant à l'époque, relativement récente, du commentateur Sayana, on ne saurait s'en faire un argument: Sayana n'a rien inventé, il n'est qu'un continuateur, et l'on sait que les traditions qu'il a recueillies sont fort anciennes et très-suivies.

« M. Guigniaut pense qu'il est hors de doute que la *notion d'un dieu unique* ne peut ressortir d'aucune explication raisonnée des *Védas;* mais il ne faut pas non plus s'imaginer que cette religion, pour n'être pas *monothéiste*, soit dépourvue de moralité, pas plus que les religions de la Perse et de l'Inde proprement dites qui en sont dérivées. L'élément moral y tient au contraire une très-grande place, et les Persans l'ont fait peut-être mieux ressortir qu'aucun autre peuple. C'est cette grandeur morale qui donne à leur religion son caractère propre. Mais, dans l'Inde, ce caractère se retrouve encore à un degré remarquable, et la conception de Varouna, dont l'identification avec Οὐρανός et Κρόνος est à peu près certaine, est la *manifestation d'un principe très-pur*, très-élevé et empreint assurément d'une grande moralité. Cet élément moral et métaphysique d'ailleurs n'a manqué, selon lui, à aucune religion iranienne; et au fond de tous ces cultes il croit qu'on peut toujours retrouver l'alliance étroite et féconde de ces deux éléments dont la Grèce s'est emparée à son tour: l'élément poétique et l'élément métaphysique, — et de cette union sont résultées des *conceptions* d'une grandeur qui épouvante, si l'on se reporte à la haute antiquité où elles ont reçu leur plus éclatante manifestation.

« M. Maury pense que si M. Ravaisson a repoussé l'explication donnée par l'unanimité des interprètes informés, de la religion védique, c'est qu'il se fait apparemment une idée *trop étroite du naturalisme* qu'on ne peut s'empêcher de reconnaître dans ces hymnes religieux. Il faut bien comprendre que le naturalisme est loin d'exclure des *Védas* l'idée religieuse. Derrière le phénomène, y apparaît toujours la *cause cachée* qui en est, pour ainsi dire, l'âme. Il importe de bien distinguer les époques et de montrer que le naturalisme primitif, *manifestation sensible d'une cause supérieure et cachée*, diffère es-

(175) Voir quelques exemples dans les livres VII et VIII de la *Cité de Dieu*.

(176) C'est par inadvertance que MM. Villemain et Renan attribuent cette citation à l'auteur *De rerum natura*. Elle n'est pas de Lucrèce, mais de Virgile, *Georg.*, II, 326. (A. B.)

sentiellement du naturalisme des âges postérieurs, qui se borne à considérer les effets matériels de la nature, en supprimant les principes éternels qui les produisent.

« M. Renan adhère pleinement aux idées émises par MM. Régnier, Guigniaut, Maury. »

35. Observations de M. Bonnetty.

On ne peut qu'approuver M. Villemain opposant à toutes ces explications des philologues et des naturalistes le témoignage réel des *grands principes qui subsistent entiers au fond des cultes anciens*. Il a dit une grande vérité quand il a dit que l'*explication naturaliste de la mythologie est un fruit moderne de la philosophie épicurienne*. Nous ne ferons qu'un léger changement à sa thèse, c'est qu'au lieu de dire que les *épopées anciennes sont remplies de* hautes aspirations *religieuses*, nous dirons de *hautes traces des croyances antiques*. Les *hautes aspirations* nous ramenent aux religions spontanées de M. Renan, produit net du naturalisme. — M. Villemain est tellement ici sur le terrain du vrai, et la modification que nous proposons est tellement naturelle, que M. Renan est obligé, comme on le voit, de modifier le sens absolu de sa thèse, en rappelant le *souvenir traditionnel de la religion primitive* des *Védas*, et les réminiscences éparses du *grand sens de la mythologie primitive*. Nous ne refusons pas au reste d'admettre le naturalisme panthéiste, qui de bonne heure envahit l'esprit indien.

Nous ne savons pas jusqu'à quel point on peut admettre, suivant M. Guigniaut, que le Varouna indien, dieu des eaux, est le même que l'*Ouranos* et le *Kronos* grec; mais il nous est difficile de croire que cette manifestation *d'un principe très-pur*, soit une conception purement *idéale* et inventée intégralement par le génie indien. Nous admettons l'élément moral de métaphysique, qui, selon lui, n'a manqué à aucune religion iranienne; mais cet élément, c'est un élément traditionnel.— Nous dirons la même chose de cette *manifestation sensible d'une cause supérieure et cachée*, dont parle M. Maury. Cette cause était le Dieu du père ou de l'ancêtre de l'auteur indien quelconque, qui a ajouté ses conceptions à la croyance primitive. C'est là le vrai point de la question; sans cela il faut donner gain de cause au naturalisme; aussi voyons-nous M. Renan accepter toutes ces explications. M. Cousin a dit dans un moment d'exquise intelligence, en parlant des conceptions religieuses de Platon dans le *Phèdre*: « Les traditions de l'Orient, celles des pythagoriciens, *par leur antiquité*, leur renommée de sagesse, leur caractère religieux et les vérités profondes qu'elles renferment . . . . servaient de base *aux conceptions de Platon*; c'était pour ainsi dire l'étoffe de sa pensée(177). C'est ce qu'il faut dire aussi du travail des auteurs hindous, qui ont brodé sur la tradition primitive. Mais, le faible de tous les raisonnements des savants académiciens, c'est que dans une question d'origine ils laissent de côté précisément l'origine de ces peuples; ils prennent des livres, sans date, d'auteurs inconnus, les établissent à une époque indéterminée, et c'est ainsi qu'ils font l'histoire des croyances primitives de ces peuples!

56. Suite de l'exposition de M. Renan.

Séance du 20 *avril*. — « En théologie, les mots sont plus que les choses. L'excellente école de MM. Kuhn, Max Muller, etc., a substitué, dans le champ des mythologies ariennes l'*analyse des noms* à la tentative de retrouver les doctrines ou le prétendu symbolisme qu'ils recèlent, et c'est seulement depuis cette innovation, qui fera époque en philologie, qu'on a pu procéder avec certitude dans les recherches de mythologie comparée. Il faut procéder de même dans l'étude *des religions sémitiques*. Or, de même que l'analyse des noms de dieux ariens mène avec évidence à reconnaître sous les noms des éléments ou des phénomènes naturels, l'analyse des noms de dieux sémitiques mène toujours à l'idée de suprématie absolue, de royauté, d'éternité, de toute-puissance, etc. La plupart de ces noms semblent avoir, dans l'origine, exprimé les attributs différents d'un même Etre, à peu près comme si, dans le catholicisme, les noms divers de la Vierge, *Nunziata*, *Dolores*, *Notre-Dame de Grâce*, eussent été considérés comme s'appliquant à des personnages différents. Aussi le monument le plus curieux qui nous soit resté du paganisme sémitique, l'*Histoire phénicienne* de Sanchoniathon, nous représente-t-elle, en mettant bout à bout les cosmogonies des différentes villes de la Phénicie, des divinités nombreuses, mais dont les noms expriment toujours ou la même idée ou des attributs divers d'un même Etre: *Beelsamin*, le seigneur du ciel; *Oulom*, l'éternité; *Kadmon*, l'antique; *Samemroum*, le haut maître du ciel; *Milik*, le roi; *Schaddai* ou *Sahid*, le tout-puissant; *Elioun*, le très-haut; *El*, Dieu; *Del*, le seigneur; *Melkart*, le roi de la ville; *Hadad*, l'unique. M. Renan en conclut qu'à une époque très-reculée, quand la race sémitique n'était pas encore divisée en branches diverses, cette race était dominée par l'*idée suprême d'une Divinité unique*.

« Mais M. Renan ne se contente pas des preuves fournies par la philologie, il remarque chez tous les peuples sémitiques la prétention d'*avoir reçu de Dieu une loi rituelle et morale*.

« Les *cosmogonies* forment un trait commun non moins remarquable de toutes les doctrines religieuses des Sémites. Celle du premier chapitre de la *Genèse*, celle de Bérose, celle de Sanchoniathon, celle de Mochus, celles qui nous ont été conservées par Eudème et Damascius présentent toutes entre elles *un air de famille assez frappant*.

(177) *Notes* sur *Phèdre*, dans son vol. VI, p. 453-454 de la *traduction de Platon*, et dans ses *Fragm. sur la philosophie ancienne*, p. 151.

« De même les *détails liturgiques* que nous révèlent les textes, l'archéologie et l'épigraphie nous attestent, par leur ressemblance, une conformité d'idées fondamentales, et souvent même de pratiques persistantes au fond de cultes accidentellement différents.

« Il existe des rites communs à toutes les religions sémitiques, tels que les fêtes que l'on célébrait annuellement sous la tente, et qui rappellent la fête des tabernacles. M. Renan croit que cette fête était commune à tous les peuples sémitiques, et était un souvenir de leur vie primitive.

« L'idée de rattacher le culte à un *sanctuaire* unique et central, comme le tabernacle des Juifs et la Caaba des Arabes est encore un trait des religions sémitiques, aussi bien que le pèlerinage qui en est la conséquence inséparable. Chez les Phéniciens même, l'île sacrée de Tyr et le temple du Beelsamin étaient le point central où toutes les colonies rattachaient leurs vœux et leurs souvenirs. »

37. Observations de M. Bonnetty.

Nous n'avons qu'à approuver la plupart des idées émises par M. Renan dans cette exposition. Comme il le dit, l'*analyse des noms sémitiques* ne peut qu'être d'une grande autorité, pour prouver le monothéisme de tous les peuples sémitiques, et, comme nous l'avons dit, nous comptons publier les preuves que M. Renan en a données dans le *Journal asiatique*. Nous sommes ici sur le terrain des faits ; les noms sont les médailles conservées par la tradition. Nous ne pouvons également qu'approuver la conclusion, toute biblique, qu'il en tire, à savoir : « qu'à une époque très-reculée, quand la race sémitique n'était pas encore divisée en branches diverses, cette race était dominée par l'idée suprême d'une Divinité unique. » Ce qui, traduit en langage positif, signifie qu'elle avait conservé la révélation primitive. — M. Renan revient encore dans notre camp de philosophie traditionnelle, quand il reconnaît que les peuples sémitiques avaient tous la *prétention d'avoir reçu de Dieu une loi rituelle et morale*, et de plus que toutes leurs cosmogonies *portent un air de famille assez frappant*.

Nos lecteurs peuvent le remarquer, ce n'est point la philosophie traditionnelle qui va dans le camp des rationalistes et leur fait des concessions ; ce sont les plus décidés rationalistes, qui sont forcés de venir dans nos doctrines, et de confirmer les faits les plus positifs et les plus significatifs de nos croyances.

38. Suite de l'exposition de M. Renan.

« M. Renan conclut de tout ce qui précède que la race sémitique *eut en partage, dès les premiers jours de son existence*, avec un type de langage, un certain type de religion, et que l'idée fondamentale de cette religion était la *suprématie absolue d'un Maître unique*, créateur du monde. Cette religion arriva chez les Hébreux à une organisation très-perfectionnée, grâce à laquelle elle résista à toutes les tentations, triompha de toutes les défaites et s'empara sous la forme chrétienne d'une partie du monde. *Les mêmes instincts* se réveillent six cents ans plus tard dans la tribu de *Koreisch*, dépositaire des anciennes traditions comme la tribu de Juda l'avait été de celle des Hébreux. Ils fondent l'*islamisme* qui conquiert au monothéisme toutes les parties du monde que le christianisme n'avait pas envahies, et achève l'œuvre providentielle des Sémites. Ce qui prouve que les trois religions sont bien l'œuvre *du génie de cette race*, c'est qu'elles sont d'autant plus monothéistes qu'elles sont plus sémitiques en leur origine et leur accroissement. Tant qu'elles restent dans le sein de la race sémitique, elles gardent leur austère simplicité. Dès qu'elles en sortent, elles s'altèrent. »

39. Observations de M. Bonnetty.

Voici M. Renan sortant de la réalité et des faits, et nous lançant encore dans l'inconnu. Il convient que la race sémitique eut, *dès les premiers jours de son existence*, une religion reconnaissant un *Maître unique, créateur du monde*. C'est très-bien et très-vrai, il ne reste plus qu'à préciser l'époque. Le père de la race sémitique est Sem. Sem était fils de Noé. Noé avait reçu l'enseignement de Dieu, etc. Voilà qui est clair et parfaitement lié. Mais M. Renan abandonne ici l'histoire et la réalité, et nous lance dans un espace indéfini en attribuant quelques lignes plus tard, cette doctrine aux *mêmes instincts* qui formèrent l'islamisme ; dès lors il n'y a plus rien de positif, ni d'historique. L'*instinct* n'a ni date, ni histoire.

C'est là, au reste, que M. Renan a été battu sur toute la ligne, car il a été obligé de convenir que le monothéisme a été dès le commencement commun à toutes les races, et que si ces mêmes races l'ont perdu, c'est par une cause qu'il reconnaît lui-même, c'est-à-dire parce que *ces races n'ont pas eu un clergé fortement organisé*, c'est-à-dire une autorité qui définît les points contestés. Or, cela étant, il ne reste qu'une chose ; c'est que toutes ces races ont eu les mêmes instincts monothéistes. Et, dès lors, la thèse même de M. Renan tombe, et il est obligé de reconnaître que le monothéisme n'est le *produit de l'instinct* d'aucune race, mais un enseignement donné à toutes les races, dans leur chef, oublié et dénaturé chez la plupart, conservé pur chez une seule qui avait un *clergé fortement organisé*. — C'est là l'histoire de notre Bible, et nous sommes d'accord.

40. Suite de l'exposition de M. Renan.

« Le christianisme, la moins sémitique des trois, puisqu'une foule d'éléments non sémitiques sont entrés dans sa formation, et qu'elle s'est entièrement développée en dehors de la race où elle a son berceau, *est aussi la moins monothéiste des trois* ; si bien que les Arabes ne sauraient l'adopter à cause des *éléments*

métaphysiques qu'elle renferme. Ils se font alors, au VIIe siècle, un système bien plus monothéiste. Mais l'islamisme lui-même subit le même sort. Il s'altère en Perse, dans l'Inde, chez les Turcs. La légende de Mahomet prend les proportions d'une vie de Krischna ou de Çakyamouni. L'Arabie proteste et essaye diverses réformes, entre autres celle des Wahhabites. Comment expliquer cet appel persistant de la simplification de l'idée divine, si ce n'est par le *puritanisme excessif* de la race sémitique, qui fait que, son œuvre étant une fois sortie d'elle et lui revenant après avoir traversé les races étrangères, lui paraît méconnaissable, et qu'elle éprouve le besoin de la réformer dans le sens de son esprit simple, étroit et inflexible?

« Ici M. Renan ajoute à sa lecture quelques observations orales sur le livre de l'émir Abd-el-Kader, qui lui paraît avoir parfaitement caractérisé le lien commun aux trois religions. Il cite encore les considérations générales faites dans le même sens par Napoléon qu'il déclare très-remarquables et trop peu connues.

« Quant à la diversité que nous observons, dès l'origine, entre le sémite des villes et le nomade, elle s'explique d'elle-même. Le nomade voyant peu d'objets, ayant une vie uniforme, veut un culte simple; le citadin veut un culte compliqué et des pompes extérieures. Le peuple d'Israël a eu, en quittant la vie nomade, *le privilége unique de posséder dans son sein une tradition entretenue et transmise sans interruption* par des zélateurs religieux, tels que Moïse, David, Élie, Josias, Jérémie, Esdras, Machabée: sans cela il aurait passé au culte de Baal-Peor, et de Moloch, et ne tiendrait pas plus de place dans l'histoire que les Ammonites ou les Moabites, qui ne lui étaient pas inférieurs par les autres côtés.

« Le monothéisme exige en effet pour être maintenu dans toute sa pureté, *des institutions conservatrices très-sévères*. Toute religion qui n'est pas gardée par *un clergé fortement organisé* tombe fatalement dans le polythéisme. »

41. Observations de M. Bonnetty.

Nous n'avons qu'à noter la fausseté de cette assertion que le *christianisme est moins monothéiste que la religion juive ou musulmane*. M. Renan a oublié son Catéchisme, et l'article du *Credo* qui proclame *un seul Dieu*. Si cet article n'était pas enseigné tous les jours depuis 1800 ans, il est probable que ni les Juifs ni les Mahométans n'auraient conservé la notion de l'unité de Dieu. Il lui plaît d'appeler les trois personnes un *élément métaphysique*. Le seul élément métaphysique de cette discussion est celui des *instincts*, inventant le monothéisme.

Nous sommes, au reste, d'accord avec lui sur la nécessité d'*un clergé fortement constitué*, pour conserver les croyances révélées.

Nous passons ici quelques détails pour arriver à la discussion.

42. *Discussions qui ont eu lieu dans la séance du 20 avril, au sein de l'Académie.*

Pour abréger nous choisirons ici les points les plus importants.

« M. Guigniaut ne peut admettre que la nature soit identifiée avec la Divinité dans les religions ariennes primitives.

« M. Renan ne voit pas, quant à lui, que l'idée d'une cause unique, créatrice des phénomènes, apparaisse dans ces religions.

« M. Munk: Elle se trouve cependant dans Homère lui-même:

Κεῖνον γὰρ ταμίην ἀνέμων ποίησε Κρονίων (178).

« M. Renan se refuse absolument à admettre qu'il y ait la moindre assimilation possible entre le rôle de Jupiter dans Homère, et la notion de cause productive de tous les phénomènes, si nettement accusée dans la religion monothéiste des Sémites, et notamment dans le *livre de Job*. Jupiter ne supprime pas les autres dieux, et leur laisse leur rôle distinct, quoique subordonné. Cette subordination n'existe pas dans les *Védas*, qui représentent une forme bien plus ancienne du polythéisme arien.

« M. Guigniaut croit reconnaître dans les *Védas* eux-mêmes *une tendance très-accusée vers l'unité*. Il lui semble que cette idée se dégage des *triades* divines qui finissent par s'absorber dans la grande conception de *l'âme du monde*.

« M. Renan: Ces explications sont fort modernes et doivent être mises sur le compte de la *pure philosophie*. Or, c'est de religions populaires qu'il s'agit ici, et non de gloses théologiques ou philosophiques. D'ailleurs, l'effort de l'Inde pour sortir du polythéisme a abouti au *panthéisme*, non au *monothéisme*, deux choses fort distinctes. Comment le savant auteur des *Religions de l'antiquité* expliquera-t-il que cette notion du Dieu unique ait été si clairement *découverte* par les Sémites, race inférieure pour tout le reste, et qui n'a jamais eu en partage ni les sciences, ni la philosophie, tandis que les peuples Ariens, Grecs, Hindous, etc., malgré leurs écoles savantes, n'y sont jamais arrivés.

« M. Guigniaut croit que ces anciennes religions de notre race ne sont pas assez étudiées, et que les notions religieuses devront un jour apparaître plus claires et plus certaines quand les nuages seront entièrement dissipés par la critique et l'exégèse. Peut-être alors trouvera-t-on qu'avant la multiplicité des apparences divines, *il existait une notion pure et simple de la Divinité*; que l'époque qui commence à nous être connue est celle même où cette notion *s'est altérée* et a commencé à flotter dans une sorte de naturalisme extérieurement polythéiste, d'après lequel il n'est pas permis de juger, selon lui, les premiers principes sur lesquels repose la notion religieuse de notre race

(178) Jupiter a fait cette violence des vents (*Odys.* x, 21.)

« M. Renan ne peut admettre ni cette opinion ni même cette espérance. Dans le langage védique, les dieux ariens ont partout et toujours les noms des phénomènes physiques, et cette preuve est pour lui décisive. Le système qu'il croit appelé à prévaloir désormais dans la science est celui qui tente d'expliquer les notions religieuses par les mots primitifs que nous ont légués les peuples. C'est ce qui fait que la philologie est le vrai flambeau de l'histoire religieuse.

« M. Guigniaut ne voit pas sans inquiétude ce système préconisé, et il ne peut l'adopter dans sa rigueur. Comment ne pas être alarmé d'un principe qui subordonne les notions historiques comme les conceptions religieuses *aux mots seulement?* Ce serait, sans le vouloir, renouveler la thèse abandonnée de M. de Bonald.

« M. Naudet : Si le signe indique le polythéisme ou le naturalisme, c'est que les notions étaient ce que le signe suppose.

« M. Guigniaut croit que ce n'est pas une conséquence ; dans les *Védas*, par exemple, le feu est considéré visiblement comme un être moral.

« M. Renan : Sans aucun doute ; mais *agni* signifie *feu*, et n'exprime pas dans la langue védique une notion abstraite. Mais à quel phénomène physique répondent les mots *Jéhovah*, *Baal*, *Moloch?* Si les mots ne sont pas les idées, ils en sont les signes, et le meilleur moyen de connaître les idées du monde antique, c'est d'*étudier les mots.* »

43. Observations de M. Bonnetty.

Nous noterons ici les paroles de M. Guigniaut, qui a tant étudié les religions indiennes, dans lesquelles il assure qu'il a trouvé *une tendance très-accusée vers l'unité*, et cette autre phrase : « Peut-être trouvera-t-on, par des études postérieures, qu'avant la multitude des apparences divines, il existait une *notion pure et simple de la Divinité.* »

Oui, malgré les doutes de M. Renan, mieux on connaîtra les religions des peuples, plus on trouvera de traces des pures croyances primitives.

Nous notons encore la justesse de cette observation de M. Renan, que les efforts de la pure philosophie dans l'Inde, n'ont abouti qu'*au panthéisme* et *non au monothéisme.* Mais nous devons relever l'assertion que les sémites ont clairement *découvert la notion d'un Dieu unique.* S'il s'agissait de *découverte* réelle, son objection serait impossible à résoudre ; mais non, les sémites n'ont pas *découvert l'unité de Dieu.* Leurs livres, leur histoire, leur croyance nous disent nettement qu'ils ont reçu cette croyance par méthode d'enseignement et de tradition. Pourquoi donc personne, parmi les doctes académiciens, ne le lui a-t-il fait observer?

44. Suite de l'exposition de M. Renan.

Séance du 10 *juin.* « M. Renan poursuit l'examen des différences fondamentales qui séparent la *conception religieuse du monde* chez les sémites et chez les races ariennes. Après avoir montré que dans le *livre de Job* l'idée monothéiste se dégage comme cause productrice des phénomènes célestes, il constate que, dans les mythologies ariennes, l'*Aurore*, par exemple, est l'objet d'un nombre surprenant de mythes. Elle est fille de la Nuit ; elle est embrassée par le Soleil ; elle engendre Tithonos ou le Jour. Elle aime Képhalos, a pour rivale Prokris (la Rosée). Elle est détruite par l'étreinte du Soleil. Dans le *Rig-Véda*, elle va, dans chaque maison, ne méprise ni le petit ni le grand ; elle est immortelle et divine, et amène la richesse.

« Dans le *Livre de Job*, au contraire, Dieu commande au matin, fait lever ou scelle les étoiles, assigne à la lumière et aux ténèbres leurs bornes réciproques.

« Les langues reproduisent fidèlement ces différences. Les langues ariennes renferment dans presque toutes leurs racines *un Dieu caché*, tandis que les racines sémitiques sont sèches, inorganiques, impropres à donner naissance à *une mythologie.* Quand on s'est rendu un compte exact de la racine *div*, désignant l'éclat du ciel pur, on s'explique très-bien comment de cette racine sont sortis *dies*, *divum* (sub dio), Ζεύς, *Jupiter*, *Diespiter*, *Diauschpitar*, *Teutatès* (Teu-tad, *Teu* correspondant à Ζεύς, *tad* signifiant *père* dans les langues celtiques : *voy.* César, *Comment.*, VI, 18 : *Galli se omnes ab Dite patre prognatos prædicant* ; tous les mots signifiant *jour* et *Dieu* dans les langues celtiques se rattachent à la racine *div*), *deva*, *Deus*, Θεός. Les mots suivants contiennent également le *germe d'individualités* qui, s'éloignant de leur sens naturaliste primitif, arrivent, par la suite des siècles, à n'être plus que des *personnages* à aventures (179). *Agni* (ignis), *Varouna*, *Gê* ou *Dê* (Δήμητερ). Le mot *déva* dans les *Védas* semble encore désigner parfois une classe particulière d'êtres célestes, et, en tout cas, il conserve le sens épithétique de *brillant.* Quant à l'application de *deva* et Θεός à l'idée abstraite de la Divinité, envisagée comme un attribut commun de tous les dieux, elle n'a lieu qu'aux époques philosophiques. Il n'en est pas de même assurément du nom d'*Abdallah* chez les Arabes anté-islamiques.

« On chercherait vainement à tirer une théologie du même ordre des mots essentiels des langues sémitiques : *or*, lumière, *samâ*, ciel ; *ars*, terre ; *nâr*, feu. Aucun des noms de dieux sémitiques ne se rattache à de pareils mots. Les racines, dans cette famille de langues, sont « réalistes et sans transparence ;

(179) « J'aime à rappeler, dit M. Renan dans une note, que l'initiative de ces vues appartient à Eugène Burnouf. Voy. la *préface* du t. III du *Bhagavata Pourana*, p. LXXXVI-VIII. Il se plaisait à répéter l'axiome *Nomina Numina*, qui est devenu entre les mains de M. Kuhn et de son école, la clef de la mythologie comparée. »

elles ne se prêtaient ni à la *métaphysique* ni à la *mythologie*. L'image physique, dans les langues sémitiques, obscurcit toujours la déduction abstraite, et rien n'égale l'embarras de l'hébreu pour exprimer les notions philosophiques les plus simples. Les conceptions mythologiques et épiques des peuples ariens ne sauraient être exprimées dans les langues sémitiques. On ne peut se figurer Homère et Hésiode traduits en hébreu. Car l'expression comme la pensée, chez ces peuples, est profondément monothéiste, et les mythologies étrangères se transforment nécessairement en récits historiques. Or, le monothéisme est toujours évhémériste dans les jugements qu'il porte des religions mythologiques. Ne comprenant rien à la *divination primitive des forces de la nature*, qui fut la source de toute mythologie, il n'a qu'une seule manière de donner un sens à ces grandes constructions du génie antique, c'est d'y voir une histoire embellie et des séries d'hommes divinisés. »

45. Observations de M. Bonnetty.

Rien de plus inexact que les principales assertions de M. Renan dans ce passage. Il assure que, tandis que les langues ariennes ont, dans presque toutes leurs racines, un *Dieu caché*, aucun *germe d'individualités* ou de *mythologie* ne se trouve dans les langues *sémitiques*. Mais c'est une chose inconcevable qu'il ait oublié et qu'aucun de ses confrères ne l'ait fait souvenir que presque tous les éléments ariens qu'il cite sont *individualisés* et fortement *personnalisés* dans la Bible. Il cite l'*Aurore*, le *Jour*, le *Feu*, la *Terre*, individualisés et divinisés par les ariens ; mais il n'a qu'à ouvrir le livre des *Psaumes*, et il trouvera tous ces objets individualisés et placés sur la même échelle que les anges et que l'homme. — Ecoutons ce magnifique chant d'un pur sémite :

Hallelouiah.

Célébrez Jéhovah (du haut) des cieux, célébrez-le dans les régions élevées.

Célébrez-le, (vous) tous ses anges ; célébrez-le, vous toutes ses cohortes.

Soleil et *Lune*, célébrez le (vous), tous les *astres lumineux*, brillantes constellations.

Célébrez-le, cieux des cieux, et (vous) *eaux* qui êtes au-dessus des cieux.

Qu'ils célébrent le nom de Jehovah, car il a commandé, et ils furent créés.

Et il les maintient éternellement, pour toujours, à jamais ; il a donné une loi qui ne doit pas être enfreinte.

Célébrez Jéhovah (du fond) de la terre, monstres marins et tous les abîmes.

Le *feu*, la *grêle*, la *neige* et le *brouillard*, le *vent* des tempêtes qui exécute sa parole.

Les *montagnes* et toutes les *collines*, les *arbres fruitiers* et tous les *cèdres*,

Les animaux et tous les bestiaux, reptiles et oiseaux ailés ;

Rois de la terre et tous les peuples, princes, et (vous) tous les juges de la terre,

Jeunes hommes et vierges, vieillards et adolescents,

Qu'ils célèbrent le nom de Jéhovah, car son nom est sublime, sa splendeur (est) sur la terre et les cieux.

Il relève la force de son peuple ; (c'est un sujet) de louange pour tous ses bien-aimés, pour les enfants d'Israël, peuple qu'il a rapproché de lui. *Hallelouiah.* (*Psal.* CXLVIII, trad. de M. CAHEN.)

Qui pourra dire qu'on ne trouve là aucun *germe d'individualisme* ou de *personnages à aventures*. L'individualité ou les personnages y sont clairement exprimés. Seulement on ne leur a pas créé d'aventures, on ne les a pas divinisés. Cette double opération est encore plus clairement exposée dans le célèbre cantique des trois Hébreux dans la fournaise. Comme le fait observer M. l'abbé Guérin (180), dans le célèbre ouvrage où il a découvert les textes sanscrits, qui nous révèlent les méthodes géométriques par lesquelles les Indiens ont calculé les éclipses, les brahmes disaient dans leurs prières naturalistes :

Adoration à l'ensemble des créatures qui forment l'univers, *Brommae nomoh.*

Adoration aux esprits, — *Doïptac nomoh !*

Adoration au ciel, — *Indroe nomoh !*

Adoration aux eaux du ciel, — *Voronnoe nomoh !*

Adoration à toutes les puissances célestes,—*Debashoe nomoh !*

Adoration au soleil, — *Shoûrdjyoe nomoh !*

Adoration à la lune, — *Tchondroe nomoh !*

Adoration aux étoiles, — *Nokhyottroe nomoh !*

Adoration au feu, — *Ogni nomoh !* etc.

Les enfants sémites connaissaient cette façon d'individualiser les éléments, mais au lieu d'en faire des dieux, ils en faisaient des adorateurs du vrai Dieu ; il est évident qu'ils répètent ici les litanies naturalistes ariennes, et amènent ces fantômes créés par les ariens devant Jéhovah, pour qu'ils lui rendent hommage : ceci nous aide à comprendre complétement ce beau cantique ;

Œuvres de Dieu, bénissez le Seigneur ; louez-le, exaltez-le dans tous les siècles.

Anges du Seigneur, bénissez-le tous, louez-le, etc.

Cieux, bénissez le Seigneur, louez-le, etc.

Bénissez le Seigneur, eaux suspendues dans les cieux ; louez-le, etc.

Puissances du Seigneur, bénissez son nom, etc.

Soleil et lune, bénissez le Seigneur, etc.

Etoiles du ciel, bénissez le Seigneur, etc.

Pluie et rosée, bénissez le Seigneur, etc.

(180) Voir *Astronomie indienne*, d'après la doctrine et les livres anciens et modernes des Brahmes sur l'astronomie, l'astrologie et la chronologie, etc., par M. l'abbé GUÉRIN, ancien missionnaire, p. 191; in-8, Paris 1847.

Vents et tempêtes, bénissez le Seigneur, etc.
Feux des étés, bénissez le Seigneur, etc.
Froids des hivers, bénissez le Seigneur, etc.
Brumes et frimas, bénissez le Seigneur, etc.
Gelées, bénissez le Seigneur, etc.
Neiges et glaces, bénissez le Seigneur, etc.
Jours et nuits, bénissez le Seigneur, etc.
Lumières et nuées, bénissez le Seigneur, etc.
Eclairs et ténèbres, bénissez le Seigneur, etc.
Que toute la terre le bénisse, le loue et l'exalte au-dessus de tous, dans tous les siècles.
Montagnes et collines, bénissez le Seigneur, etc.
Herbes et plantes qui germez dans la terre, bénissez le Seigneur, etc.
Sources et fontaines, bénissez le Seigneur, etc.
Mers et fleuves, bénissez le Seigneur, etc. (*Dan.* II, 57-78.)

Que résulte-t-il évidemment de toutes ces citations? C'est que la langue sémitique comme la langue arienne savait individualiser et personnifier tous les éléments. Seulement, les Sémites ne faisaient pas comme les ariens, ils ne les adoraient pas. Et s'ils ne les adoraient pas, cela ne venait pas, comme le soutient M. Renan, de ce que leur constitution physique et intellectuelle était différente, mais de ce qu'ils savaient que le grand Jéhovah était le seul vrai Dieu, et qu'il leur avait dit : *Tu craindras Jéhovah ton Dieu, et tu ne serviras que lui seul* (181).

46. Conclusion de M. Renan.

« II. *Conclusion.* — M. Renan voudrait que l'on comprît bien ce portrait de la race sémitique dans le sens le plus général. L'histoire est le grand *criterium* des races. Il faut d'abord bien définir la valeur du mot *race*. *A l'origine*, l'espèce humaine se trouva divisée en un certain nombre de familles, *énormément diverses les unes des autres, et dont chacune avait en partage certains dons et certains défauts.* Le fait de la race était alors prépondérant. Plus tard, les événements supérieurs aux races et d'un caractère universel, tels que les religions propagandistes : le bouddhisme, le christianisme, l'islamisme ; les conquêtes d'Alexandre, de Rome, des peuples modernes, formèrent des ensembles artificiels où l'idée de race fut rejetée sur un second plan sans disparaître tout à fait. Quelques pays sont même parvenus à l'éliminer complétement et à fonder, au moins officiellement, leur système social sur l'égalité des hommes envisagés comme des unités abstraites, quelle que soit leur origine. De là la difficulté qu'éprouve le Français à comprendre les considérations ethnographiques. Aussi regarde-t-on les théories scientifiques fondées sur la diversité des races comme des exagérations et des paradoxes. On oublie qu'en dehors de l'Europe occidentale, cette distinction ethnologique a une importance de premier ordre, et que, dans le passé, elle renferme le secret de tous les événements de l'histoire de l'humanité.

« Or les impulsions originaires subsistent alors même que les races qui les ont données ont disparu ou sont méconnaissables. Les races sont d'abord des faits physiologiques, mais elles tendent de plus en plus à devenir des faits historiques, et le sang n'est presque plus rien...

« Nous semblons marcher vers un avenir qui réalisera le mot de saint Paul : *Il n'y a plus de Juif ni de Gentil, de Grec ni de Barbare* (*Galat.* III, 28) ; et ce serait un progrès spiritualiste, puisque c'est un effort tendant à faire oublier aux hommes leur origine terrestre, pour ne laisser subsister que la fraternité *résultant de la nature divine*. Mais, lors même qu'il viendrait un jour où les races ne seraient plus, où il n'y aurait plus que l'*homme* avec ses aptitudes générales et ses droits naturels, la diversité première resterait la base et l'explication des faits antiques, le secret des idées, des institutions et des mœurs de ceux même qui ont le plus complétement perdu le souvenir de leur origine. »

47. Observations de M. Bonnetty.

Nous avons voulu exposer toute la pensée de M. Renan, mais il nous est assez difficile de comprendre quel profit il peut en tirer pour sa thèse primitive : que les *Sémites seuls avaient découvert, inventé le monothéisme.* Il y a plusieurs réflexions vraies, mais il y a aussi bien des assertions inexactes ou appuyées d'aucune preuve. Ainsi, il assure sans preuves, et contre l'histoire connue, « qu'*à l'origine* l'espèce humaine se trouve divisée en un certain nombre de familles, *énormément* diverses les unes des autres, et dont chacune avait reçu en partage certains dons et certaines facultés. » Cette exposition contient l'assertion qu'il y a en plusieurs créations de races, et que leurs *dons* et leurs *défauts* leur furent donnés par le Créateur. De cette assertion, point de preuves ; l'histoire dit au contraire qu'il n'y eut d'abord qu'*une seule race* à la création, *une seule race* après le déluge. Que les pères de famille, surtout après une large dispersion, aient enseigné ou donné à leurs enfants leurs qualités ou leurs défauts, il n'y a là qu'un fait naturel et qui ne donne aucun appui à la thèse de M. Renan ; puis, que les prédications et communications diverses aient influé sur les peuples qui y étaient soumis, aient modifié leurs idées et leurs croyances, cela encore est un fait avéré et que nous voyons aussi se reproduire tous les jours parmi les races orientales ou américaines visitées par nos missionnaires. Nous espérons, au reste, comme lui, qu'un jour le mot de saint Paul se réalisera et qu'*il n'y aura plus de Juif ni de Gentil, de Grec ni de Barbare*, mais nous ne croyons pas que ce sera pour faire place à un *progrès spiritua-*

(181) *Dominum Deum tuum timebis, et illi soli servies.* (*Deut.* VI, 13.)

liste qui réaliserait la fraternité *résultant de la nature divine* de l'homme. D'abord, n'en déplaise à M. Renan et à toute l'école panthéiste et rationaliste, notre nature *n'est pas du tout divine*, mais continuant la citation là où M. Renan l'a abandonnée, nous croyons que le monde marche vers le lieu, où *le Christ sera toutes choses et en toutes choses* (182).

Protestation de M. de Rougé contre une assertion de M. d'Anselme, et résumé final de la discussion de M. Renan.

Comme complément du long *Mémoire* de M. Renan et de la discussion qui s'en est suivie au sein de l'Académie, nous devons publier la lettre suivante, où M. de Rougé réponsse d'abord une accusation qui avait été dirigée contre lui par M. d'Anselme (*voir* le n° de l'*Univers* du 26 juillet 1859), et où il résume très-bien et dans un sens catholique et parfaitement traditionnel, la discussion qui a eu lieu à l'Académie. — Voici la lettre qui a paru dans l'*Univers* du 1er août dernier.

Paris, 30 *juillet* 1859.

« Monsieur,

« C'est avec un sentiment pénible, et dont je cherche à modérer l'expression, que j'ai lu, dans votre numéro du 26 juillet, les accusations toutes gratuites formulées contre moi par M. d'Anselme, à l'occasion de la discussion soulevée dans l'Académie des Inscriptions par le *Mémoire* de M. Renan *sur le monothéisme des races sémitiques*. Au milieu des fausses appréciations de M. d'Anselme et de ses insinuations malveillantes, je me contente d'extraire un membre de phrase pour le répéter ici textuellement. « ..... *Il* (M. de Rougé) *n'hésite pas à s'inscrire d'avance en faux contre la révélation*, en déclarant qu'il reconnaît dans le monothéisme des Egyptiens et celui des Hébreux deux faits également incontestables, mais qu'il n'y a aucune espèce de rapport entre eux. » Si un homme venait, sans aucune preuve, accuser son voisin d'une action malhonnête, vous refuseriez certainement d'ouvrir vos colonnes à de pareilles diffamations ; comment donc avez-vous admis sans examen une accusation aussi grave contre la foi d'un chrétien ? Je m'inscris en faux contre la révélation ! Existe-t-il une seule ligne dans mes travaux qui donne l'ombre d'apparence à cette allégation ? Ma foi profonde dans la vérité catholique n'a jamais été ni dissimulée, ni amoindrie par de lâches compromis avec ce qu'une certaine école nomme aujourd'hui les *exigences de la critique*, et j'ai bien le droit de m'étonner d'une attaque aussi peu méritée.

« Si M. d'Anselme eût assisté à une discussion qu'il ne me paraît connaître que par le résumé publié dans la *Revue de l'instruction publique*, il aurait compris que j'ai simplement nié la possibilité d'attribuer à l'éducation égyptienne de Moïse, la doctrine monothéiste qui domine le Pentateuque. J'étais d'accord sur ce point avec tous ceux qui comprennent la valeur historique de la *Genèse*, et avec M. Renan lui-même. Je me refusais, d'un autre côté, à croire que la connaissance d'un Dieu unique et créateur eût été introduite en Egypte par la famille de Jacob. Les textes où j'avais trouvé cette doctrine paraissent remonter à une époque plus reculée. Ce sont ces deux rapports de filiation directe que je tiens pour également insoutenables devant les faits historiques. Il ressort de ces prémisses une conséquence directement opposée à celle que M. d'Anselme m'attribue avec une insigne légèreté.

« Le rapport entre les croyances des deux peuples est beaucoup plus ancien, et si l'on joint ce fait aux similitudes constatées entre la langue égyptienne et celle du groupe sémitique, il sera difficile à un esprit logique de ne pas les faire dériver l'un et l'autre de l'union primitive des deux races. C'est ce qu'a bien senti le savant rédacteur des *Annales de philosophie chrétienne*. (V. le n° d'avril 1859, t. XIX, p. 292.) L'esprit de M. Bonnetty, exercé depuis longtemps à la discussion de ces questions, y apporte une dialectique plus serrée que celle de M. d'Anselme, à qui il faut laisser toute la responsabilité de ce qu'il croit *avoir dévoilé dans les histoires primitives de l'Assyrie*, *de la Chine*, *de l'Inde*, etc., ainsi que celle de son Dieu, *ieue*, *teue*. Puisque je me trouve forcé de rétablir ici mon opinion dans la discussion soulevée par M. Renan, permettez-moi de communiquer à vos lecteurs l'impression qu'elle m'a laissée.

« Il est nécessaire de dire d'abord que, quel que fût le nombre des objections élevées contre les idées énoncées par M. Renan, dans ce travail présenté sous la forme d'une simple communication, la discussion ne pouvait aboutir, dans le sein de l'Académie, à un résultat formulé. La théologie et le dogme n'entrent d'ailleurs dans les attributions de ce corps savant qu'à un point de vue tout à fait accessoire et comme auxiliaire de l'érudition : c'est donc d'un commun accord, et par un sentiment de convenance, que la discussion s'est toujours maintenue dans la limite *des faits étudiés* par M. Renan et des *conséquences très-mal définies* que notre confrère prétendait en tirer.

« Ce jeune orientaliste se caractérise jusqu'ici comme un esprit très-subtil, mais plus exercé à la négation qu'aux conquêtes de la science. Dans ses œuvres philosophiques, il a coutume d'environner ses prémisses d'une foule de distinctions et de présenter ses résultats sous des formes parées d'une brillante couleur, mais aux contours insaisissables. Il y a toujours du plus ou du moins dans les races qu'il établit et dans les ten-

(182) *Induentes novum hominem, eum qui renovatur in agnitionem, secundum imaginem ejus qui creavit illum ; ubi non est Gentilis et Judæus, circumcisio et præputium, barbarus et Scytha, servus et liber : sed omnia et in omnibus Christus.* (*Colos.* III, 10 et 11.)

dances qu'il leur prête, en sorte que ses thèses historiques ne sont pas plus faciles à définir que la religion spéciale qu'il semble réserver aux *esprits délicats et perfectionnés*.

« J'ai cherché à me rendre compte des principales idées répandues dans le *Mémoire sur le monothéisme des peuples sémitiques*, et je crois qu'on peut en reconnaître la filiation. La doctrine philosophique qui consiste à considérer le monothéisme, *comme un résultat progressif des efforts de l'esprit humain*, avait un grand mérite aux yeux des écoles du siècle dernier, c'est d'être en opposition directe avec la tradition chrétienne. Mais si l'histoire grecque semble, au premier coup d'œil, favoriser cette supposition, les origines religieuses du peuple hébreu se dressent à l'encontre comme une vivante protestation. Aussi l'école n'avait trouvé rien de mieux à faire, à ce point de vue comme à bien d'autres, que de supprimer la Bible (toujours au nom de la critique).

« Mais M. Renan est un orientaliste trop exercé pour rester dans cette ornière surannée : il a compris, du moins en partie, la valeur historique du livre sacré, qui resplendit chaque jour aux nouvelles lumières de la science. Il a devant les yeux un peuple qui se trouve, *dès l'âge des patriarches*, en possession de la doctrine monothéiste la plus pure et la plus élevée ; il ne rencontre cependant, dans cette nation, aucune trace d'*une force d'esprit supérieure* qui ait pu lui faire produire, bien avant les autres peuples, une aussi parfaite conception. M. Renan ne cache pas l'étonnement que lui cause ce grand fait. D'où cela peut-il venir? s'est-il écrié plusieurs fois dans le cours de la discussion. Pour qui supprime de l'histoire des hommes l'*enseignement divin*, la difficulté peut, en effet, paraître insoluble.

« Le Chrétien ne comprend pas cet étonnement profond ; éclairé par une double lumière, il sait que Dieu, en créant un être libre et moral, lui a nécessairement donné les moyens de connaître ses devoirs. Quelle que soit la part faite par les diverses écoles à l'enseignement extérieur ou aux efforts propres de la raison humaine, façonnée par le Créateur, toujours est-il que, pour le Chrétien, aussitôt que l'homme a existé avec la plénitude de ses facultés, il *a dû connaître son Dieu*. De l'égalité des devoirs naît l'égalité du droit *à connaître le législateur et sa loi*.

« Mais pour le *critique* qui croit devoir défendre à Dieu d'*instruire sa créature*, le monothéisme primitif de la famille d'Abraham devient très-embarrassant, et c'est pourquoi M. Renan a entrepris d'en détruire la haute signification. Dans ce but, il espère établir : 1° que les familles du groupe sémitique ont été plus ou moins monothéistes ; 2° que les autres nations ont toutes suivi la marche contraire, et n'ont connu que les dieux imparfaits du polythéisme. La conclusion devrait être, suivant M. Renan, que le Sémites *auraient produit le dogme du monothéisme par une disposition spéciale et commune à la race, d'organisation intellectuelle*.

« Si l'on examine de près ce système, ainsi dépouillé de son appareil érudit, on reconnaîtra facilement que les prémisses, les raisonnements et les conséquences sont également dénués de toute valeur.

« *Premièrement*, parmi les Sémites, les nations chez lesquelles on peut reconnaître des traces plus marquées de monothéisme ont reçu l'enseignement patriarcal d'Abraham ou d'Isaac ; quel appui leur croyance peut-elle donc apporter à la thèse de M. Renan? Les autres (Assyriens, Phéniciens, etc.) sont manifestement idolâtres. Chez les Hébreux eux-mêmes, si l'on veut chercher dans leur histoire une tendance *constitutionnelle* pour une forme de culte, on trouvera un penchant des plus décidés pour l'idolâtrie.

« *Secondement*, tous les autres peuples auraient été voués *par leur nature*, presque fatalement, à une idolâtrie primitive ; ici encore les réclamations se sont élevées de tous côtés. Si vous démêlez des traces importantes de la croyance monothéiste au milieu des idoles arabes, araméennes, etc., comment refusez-vous de les reconnaître chez les autres peuples? M. Maury réclame au nom de la doctrine monothéiste, clairement enseignée dans les livres sacrés de la Chine ; M. Régnier prétend que les *Védas* laissent la question indécise quant aux croyances primitives de l'Inde. Il n'est pas jusqu'à Jupiter qui ne voie interpréter sa suprématie par M. Villemain dans le sens de l'idée monothéiste (et, ce semble, avec raison). Quant à l'Egypte, le Dieu suprême y était nommé *le Dieu un, vivant en vérité ; celui qui a fait tout ce qui existe, qui a créé les êtres* — C'est le *générateur existant seul, qui a fait le ciel et créé la terre*, etc. (183).

« Beaucoup d'autres passages contiennent les mêmes idées et ne laissent aucun doute sur l'*absolu* de la doctrine égyptienne : ils appartiennent à des textes dont la rédaction précède l'époque de Moïse, et dont plusieurs faisaient partie des hymnes sacrés les plus anciens.

« Voilà un *monothéisme originel* constaté jusque parmi les fils de Cham ; le contraste entre les races sur l'essence de la religion n'existe donc pas dans le sens où M. Renan l'a prétendu. L'Egypte, en possession d'un admirable fonds de doctrines sur l'essence de Dieu et sur l'immortalité de l'âme, ne s'en est pas moins souillée par les superstitions les plus dégradantes ; elle suffit pour résumer l'histoire religieuse de toute l'antiquité ; jusqu'au jour heureux où la lumière fut partout rallumée aux flambeaux des Apôtres. »

Vte E. DE ROUGÉ.

(183) Un extrait de mon Mémoire sur ce sujet a été inséré dans la *Revue de l'Instruction publique* (février 1857) et dans les *Annales de Philosophie chrétienne*. (T. XV, p. 369, et t. XIX, p. 292, 4e série.)

Article quatrième.

Réfutation de l'état de nature. — Nécessité d'un législateur divin. — Le Dieu suprême chez les Grecs et chez les Latins, etc.

§ 1er. — *De la croyance en l'état de nature. Importance de la question.*

En face de cette croyance à l'état de nature plusieurs personnes pourraient demeurer indifférentes, et dire : Peu importe quelle soit l'origine de l'homme; nous naissons au sein de la civilisation et nous profitons de ses bienfaits.

Cette question offre un grave intérêt. L'homme n'a pu naître que dans deux conditions : libre et indépendant, ou soumis à quelque autorité.

Voici les conséquences de ces deux conditions :

S'il est né soumis à une autorité, il doit rester soumis à cette autorité. Si au contraire le hasard ou une autre cause l'a jeté sur la terre, il reste toujours maître en religion et en gouvernement.

Cette dernière opinion prédomine, et ses progrès dans l'esprit de la jeunesse effraient à bon droit.

Origine de cette opinion. — D'abord il n'est pas de monument authentique qui prouve l'état de nature. Ses défenseurs n'ont que des préjugés. Nous qui l'attaquons, nous possédons un monument authentique qui contredit cette hypothèse, la Bible. Ainsi, au dire de Rousseau (847)*, pour ceux qui admettent cette histoire la question devrait être toute décidée.

Inconnue des Hébreux. — Cependant pour accorder la Bible avec les systèmes rationalistes, quelques-uns disent qu'après la grande séparation dans la plaine de Sennaar une partie du genre humain pénétra dans des contrées inconnues ; là il tomba dans l'état de nature.

Et des peuples primitifs. — Les plus anciens peuples, les Babyloniens, les Assyriens, les Egyptiens, n'ont pas connu la croyance à l'état de nature ; leur histoire n'est pas suivie, mais à de longs intervalles ils nous apparaissent avec leurs chefs, leur civilisation, leur puissance, dans la seule histoire contemporaine que l'on connaisse.

Quand les monuments deviennent plus suivis, ces grands peuples, au lieu de se montrer comme dans l'enfance, nous offrent une civilisation commencée depuis longtemps.

Appuyée seulement sur les mythes de la Grèce. — Les historiens poëtes de la Grèce ont seuls parlé de cet état de nature. Il s'agit donc d'un peuple qui n'a pu conserver un souvenir exact de son origine ; ce sont des historiens qui, à plusieurs siècles de distance, ont fait l'histoire des origines des différentes tribus de la Grèce, qui aujourd'hui donnent à la croyance en l'état de nature une si grave autorité ! Et même ces historiens poëtes étaient séparés des nations dont ils écrivaient les origines, par des montagnes, des guerres, des préjugés. Les historiens plus graves qui suivirent, acceptèrent toutes ces traditions, et les accréditèrent.

Les philosophes grecs acceptent et exploitent ces opinions. — Les philosophes acceptèrent ces idées et en firent les fondements de leur science, parce qu'ils aimaient à voir l'homme sortir de l'état sauvage par l'énergie de ses facultés. On les retrouve dans Platon, Euripide, Bérose, Diodore, Strabon (848). Aristote place l'homme au premier anneau de la hiérarchie des animaux ; Epicure fit de ces idées un système.

Les Romains les adoptent après la conquête de la Grèce. — Dans Rome, quand elle n'avait pas de philosophes, on ne crut point à l'état de nature (849); cette croyance ne fut adoptée des Romains qu'après l'entrée des sophistes; Lucrèce l'apporta d'Athènes (850), d'autres écrivains latins l'accueillirent (851), Horace a décrit cet état dans son 1er livre des Satires, III, v. 99 et suiv. Ces croyances rationalistes entrèrent dans la loi romaine :

« Le droit naturel, dit-elle, est ce que la nature apprend à tous les animaux. Car ce droit n'est pas seulement propre à l'homme, mais encore il est commun à tous les animaux qui sont sur la terre, dans la mer ou dans les airs (852). »

(847) Discours *sur l'origine et l'inégalité des conditions*, etc.

(848) *Voir* Platon dans le *Protagoras*, in-folio, page 224, et les *Lois*, livre III, page 804. — Euripide cité dans Plutarque : *De Placitis philos.*, lib. I, ch. 7. — Berose dans le Syncelle, page 28. — Diodore, l. I, p. 11, 12, 52; l. V. page 387. — Strabon, t. IV, page 506; l. XI, pag. 707; liv. XIII, page 885.

(849) *Voir* Tertullien, *Apologétique*, ch. 24.

(850) *Voir* Cicéron, *De Natura rerum*, l. V, vers. 923 et suiv.

(851) *Voir* Salluste, *De Bello Jugurthino*, n. XXI. — Cicéron, *pro P. Sextio* n. 11; et *De Inventione*, lib. I. — Juvénal, satir. XV, v. 151.

(852) *Digeste*, liv. I, tit. 1, *De Justitia et jure.* (*Voy.* aussi *Institutes*, lib. I, tit. 2.)

* Comme le Lecteur s'expliquerait peut-être difficilement la transition du dernier chiffre de la série des renvois de Notes, à celui-ci, nous jugeons à propos d'en dire la raison. Le présent article est extrait d'un ouvrage faisant partie de nos Publications et intitulé: *Introduction aux Démonstrations évangéliques*, dont toutes les pages sont stéréotypées ou clichées. Pour éviter des frais inutiles de composition et de correction, nous avons donc emprunté au volume cliché le passage qui suit : de là la nécessité de conserver les renvois dans l'ordre où nous les avons trouvés. Ainsi nous passons du n° 185 au n° 847 en laissant de côté les numéros intermédiaires. (*Note de l'Editeur.*)

Cette croyance marque la ruine de la société romaine. — Quand les sophistes discutent sur l'origine du genre humain, l'empire romain s'écroule de toutes parts, et c'est dans le christianisme qui rattache l'homme à Dieu que vont se réfugier les débris de la tradition véritable de ce vieux monde. Les hommes se reposèrent sur la foi de cette doctrine qui leur montre Dieu enseignant le premier homme.

Cette croyance reparaît à la Renaissance. — Quand les barbares eurent fini leurs déplacements, les lettres et les manuscrits furent exhumés ; c'est le siècle de la crédulité la plus naïve, et du culte le plus fanatique pour tout ce qui était grec. Aristote imposa ses idées, même sa croyance à l'état de nature.

Dès le XIIe siècle, lorsque le code des lois romaines eut été découvert, les lettrés le commentèrent, y trouvèrent la croyance en l'état de nature, et l'adoptèrent ; on voulut concilier les Pères et Platon, l'autorité des codes romains et celle de l'Évangile, l'origine du genre humain racontée par la *Genèse* avec celle que les poëtes grecs avaient donnée au monde.

Les conséquences de cette théorie. — Cette croyance fructifia bientôt ; sous forme de théorie les résultats pratiques des principes de l'état de nature furent mis en avant par quelques écrivains isolés et entreprenants que ne purent déconcerter les clameurs ni les réfutations.

Hobbes et Spinosa, partant de ce principe, prétendirent que les droits que l'homme tient de la nature ne peuvent être prescrits ; qu'ainsi il était encore libre de tout lien politique, moral ou social. Les auteurs chrétiens crurent devoir combattre ces principes, et nous devons à leur opposition le célèbre ouvrage de Puffendorff : *Le droit de la nature et des gens.*

Base erronée de la méthode de Puffendorff. — Puffendorff prend malheureusement le même point de départ que ses adversaires, et prétend les conduire à des conséquences opposées. Il mène les hommes de l'état de nature vers la société et même vers la société chrétienne, tandis que ses adversaires les conduisent de la société vers les forêts, et sont plus conséquents.

Rousseau trouvé trop paradoxal et pourtant accueilli. — Rousseau, qui renouvelle les idées de Hobbes, est traité d'insensé par des philosophes ; cependant les économistes, les légistes, exploitent ces principes politiques. On a touché au fondement même de la société, l'ancien pouvoir tombe et avec lui l'ancien ordre des choses.

Tentative pour reconstruire l'état social. — Comme si les hommes venaient de sortir des forêts, ils renversent et fondent. On adopte les théories d'Épicure et de Lucrèce. Les Français ont abjuré toute idée nationale et chrétienne, et veulent ressusciter la vieille société romaine.

Nécessité d'abandonner le système de l'état de nature. — Ce système, qui a pour point de départ l'état de nature, n'est appuyé sur aucun monument certain. Les monuments historiques sur l'origine de tous les peuples prouvent que, par le fait, l'état de nature n'a jamais existé.

Quelle est la marche que doit suivre celui qui combat l'état de nature? — Celui qui attaque l'état de nature ne doit pas rechercher comment il s'est fait que les peuples aient été sitôt civilisés, ni quelle était cette civilisation, ni quels ont été ses progrès ou sa décadence, il lui suffit de remonter aussi haut qu'il est possible dans l'histoire de chaque peuple et de pouvoir dire : Le voilà civilisé.

Ce que dit la Bible. — Après avoir écouté les hypothèses des philosophes, nous ouvrons nos livres et nous y voyons : *Formavit igitur Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.....* (*Genèse*, II.)

Dieu ne livre point l'homme à ses propres forces, il préside à son instruction : *Consilium et linguam, et oculos, et aures, et cor dedit illis excogitandi...* (*Eccli.* XVII.)

Sans doute il n'y avait pas de villes ni de palais, mais la civilisation ne consiste pas dans le luxe, mais dans les croyances et les pratiques. Les adversaires doivent admettre ces croyances, ou abjurer toute foi à l'histoire.

Nous voyons, 1656 ans après la création du monde, le déluge détruire tout le genre humain et le réduire à huit personnes. Et pourtant, au sortir de l'arche, ces hommes ne se précipitent point dans les forêts, mais élèvent un autel et font un sacrifice.

Cent ans plus tard les descendants de Noé entreprennent d'élever une tour qui touche le ciel. Le progrès de la civilisation apparaît dans cette gigantesque entreprise. Dieu confond leur orgueil, et le genre humain se disperse dans la plaine de Sennaar.

Alors commence l'histoire de cinq peuples : celle des Hébreux, des Égyptiens, des Babyloniens, des Assyriens et des Mèdes. L'histoire seule des Hébreux ne présente pas d'interruption.

On n'a que des notions incertaines sur les autres peuples. On voit Cham fonder l'empire d'Égypte, Nemrod jeter les fondements de l'empire de Babylone, Assur fonder celui d'Assyrie, et un troisième fils de Japhet établir celui des Mèdes. Jusqu'en 3180 quelques événements cités par les livres saints révèlent l'existence de ces peuples et leur civilisation ; mais à partir de cette époque les ténèbres sont complètes.

Avec ces données on peut réfuter la croyance en l'état de nature. — Ces premières époques que nous révèle l'histoire devaient être très-rapprochées du prétendu état de nature. Pourtant ces armées immenses, ces puissants empires, cette tour bâtie par les enfants de Noé, ce lac Mœris, ces pyramides d'Égypte, ces peintures qui résistaient à l'action de l'air ; ces machines qui soulevaient à la hauteur de six cents pieds des masses énormes, ces oiseaux gravés sur le

granit dont on peut reconnaître l'espèce (853) ne prouvent pas que le genre humain fût alors dans l'enfance.

« Où place-t-on donc les prétendus temps de barbarie et d'ignorance? De plaisants philosophes ont dit : Les siècles ne nous manquent pas. Ils vous manquent très-fort, car l'époque du déluge est là pour étouffer tous les romans de l'imagination (854). »

Ainsi, ce n'est point chez ces peuples qu'il faut aller chercher des preuves de l'existence de l'état de nature.

Ce que les annales de la Grèce offrent de probable. — Jusqu'à l'an 2087, les Grecs nomment eux-mêmes cette époque temps inconnus : alors apparaissent Saturne, Jupiter, Neptune, Pluton, contemporains d'Abraham ; ils forment un vaste empire en Europe.

On ne sait rien de ces Titans, on croit qu'ils venaient d'Egypte : ils disparaissent, leur empire se dissout.

Vers l'an du monde 2098, de nouvelles colonies venues d'Egypte et de Phénicie, l'empire d'Athènes et d'Argos sont fondés. Les traditions des Athéniens citent Ogygès, vivant vers l'an 2173, en même temps qu'Inachus vivait à Argos. Après Ogygès on ne sait plus rien jusqu'à Actée qui vivait vers l'an 2250, lequel fut remplacé par Cécrops, venu encore de l'Egypte, et qui bâtit, vers l'an 2400, Athènes, qu'il appela alors *Cecropia.*

Alors commencent les temps historiques. Les marbres de Paros donnent la chronologie des principales époques d'Athènes.

Preuves que la civilisation avait précédé la barbarie dans la Grèce. — De grands travaux et d'anciens monuments existant encore prouvent que la civilisation avait devancé l'époque historique.

Le lac Copais, au centre de la Béotie, qui servait de réservoir à douze petites rivières qui n'avaient point d'issue, menaçait de tout engloutir. Des canaux souterrains furent ouverts à travers le flanc d'une montagne d'une largeur de plus de deux lieues pour faire écouler les eaux dans la mer Eubée. Ces canaux sont au nombre de plus de cinquante, et les historiens grecs ne peuvent nous citer les noms de ceux qui les creusèrent. Des puits ont été ouverts du sommet de la montagne à une profondeur étonnante, afin qu'on pût les visiter. Strabon nous dit qu'Alexandre les fit nettoyer. Ceux qui exécutaient de si gigantesques travaux n'avaient guère besoin des leçons d'une Cérès, d'un Triptolème, d'un Bacchus ; la civilisation devait être alors bien avancée.

Ainsi, toute cette mythologie des poëtes repose sur l'imagination.

Ce que l'on doit conclure. — On doit conclure qu'en Grèce il n'a jamais existé d'hommes tels que les décrivent les partisans de l'état de nature, et que les traditions d'Orphées et d'Amphions ne sont que des fables, ou confirment ce que nous avons dit : c'est qu'avant cette civilisation il en avait existé une autre. Tout ce que l'on peut accorder, c'est qu'avant l'arrivée des Egyptiens ces peuples étaient isolés, et que leur mise en contact opéra un mouvement rapide vers la civilisation. De plus, le poëme d'Homère qui chante la guerre de Troie (1217) fait voir que la civilisation était déjà de vieille date.

Pour savoir d'où venait cette civilisation, écoutons d'abord Platon : « Ce qu'il importe le plus à l'homme de savoir, s'apprend aisément et parfaitement si quelqu'un nous l'enseigne. » Puis Hippocrate : « Je ne doute point que les arts n'aient été primitivement des grâces accordées aux hommes par les dieux. »

Amérique. — Au xve siècle, un nouveau monde fut découvert et des hommes sans civilisation s'y rencontrèrent ; les philosophes virent en eux les enfants de la nature et préconisèrent cet heureux état. Les Mexicains et les Péruviens étaient civilisés, d'autres peuplades étaient barbares. Il faut voir si les premiers devaient à leurs forces cet état de civilisation, et si l'état de nature était l'état primitif des seconds.

Preuves d'une ancienne civilisation. — L'Amérique a été primitivement peuplée par l'Asie ; des analogies de mœurs rendent le doute impossible. L'Amérique a été habitée par des peuples civilisés, des monuments existant rendent le fait incontestable : ruines de palais, de temples, de bains, d'hôtelleries publiques ; pyramides semblables à celles de Siam et des Indes ; des sculptures dont l'origine remonte à plusieurs siècles avant la découverte de l'Amérique.

Ainsi l'état de civilisation a été le premier état de l'Amérique, et conséquemment, les sauvages de cette contrée ne sont plus que des êtres dégradés.

L'état des sauvages est un état de dégradation. — La dégradation du sauvage de l'Amérique est évidente ; chez lui les formes du corps sont hideuses. Chez lui point de prévoyance, point de perfectibilité. Il est vicieux en suivant son instinct. Il est criminel sans remords, il chante en dévorant son ennemi.

Raisonnement absurde des défenseurs de l'état de nature. — Voici comment raisonnent nos adversaires : Puisque c'est nous qui portons aux sauvages la civilisation, et qu'ils ne peuvent la recevoir qu'avec peine, on devrait conclure, ce semble, qu'on ne peut pas se civiliser soi-même ; nos adversaires disent au contraire : Le sauvage a besoin de gens civilisés pour sortir de sa dégradation, donc les hommes se sont civilisés eux-mêmes.

Explication du mot grec αυτοχθονες. — Les historiens grecs et latins donnent souvent le

(853) *Voir* la description des peintures et bas-reliefs de Thèbes dans le grand ouvrage sur l'Egypte, ainsi que le dernier voyage de M. Champollion le jeune.

(854) Le comte Joseph de Maistre.

nom d'autochthones à des peuples qui sont venus d'ailleurs peupler une contrée. On ne peut donc pas expliquer ce mot, en disant qu'il s'appliquait aux peuples qui habitaient la même contrée depuis leur origine; par ce mot, les historiens et les peuples faisaient entendre qu'ils habitaient cette terre depuis de longs siècles.

Les législateurs n'ont pas fait la morale et la religion. — Les historiens et les publicistes du dernier siècle ont souvent répété que Confucius donna une religion aux Chinois; Lycurgue, des lois aux Spartiates; Minos, aux Crétois, etc., etc. Mais on démontre que tous ces peuples et d'autres encore avaient des lois, une religion, une morale avant ces législateurs. Ces hommes ne firent qu'exploiter des sentiments et des croyances reçues auparavant. Ils consacrèrent des principes qui existaient bien des siècles avant eux. Aussi l'expression de Montesquieu est fausse quand il dit : « Quand les législateurs *établirent la religion.* »

Conclusion. — On peut conclure que l'opinion de nos adversaires prend sa source dans l'ignorance des faits et des monuments que l'histoire offre à nos regards.

Les partisans de l'état de nature s'appuient sur l'hypothèse de l'invention du langage, hypothèse insoutenable, ainsi que nous l'avons démontré à l'art. Langage, t. Ier de notre *Dictionn. de Philosophie.*

§ II. — *Traditions des anciens sur une législation primitive divine.*

Après avoir démontré que l'hypothèse de l'état de nature est une chimère, je vais établir par de nouveaux faits que les païens ont reconnu eux-mêmes l'existence d'une législation primitive divine, que le souvenir du monothéisme des premiers temps se retrouve dans toutes leurs traditions, et qu'enfin ils avaient gardé la pensée d'une morale supérieure à celles qu'ils pratiquaient.

Les Arabes, dit un historien, se fondent sur *leurs traditions paternelles*, qui paraissent leur avoir conservé la mémoire de la création du monde, celle du déluge et des autres premiers événements qui servent à établir la foi d'un Dieu invisible et la crainte de ses jugements (855). . . . . .

Le *Chou-King*, ou livre par excellence, coordonné par *Khoung-fou-Tseu* (Confucius), dans la moitié du VIe siècle avant notre ère, professe cette doctrine à chaque page : — « A quoi bon tes efforts, dit-il, pour tisser une nouvelle étoffe de soie. Quant à moi, pour n'errer pas, je méditerai les mœurs et la doctrine de nos ancêtres. L'antiquité! je l'étudie toujours. *Mon esprit s'attache à l'esprit des anciens*, et jusques à l'aurore je ne puis dormir. *Grande, éclatante et belle est la doctrine que les sages nous ont* transmise. Cet homme a rejeté nos anciennes doctrines, *et sa démarche est incertaine, il n'y a plus rien de fixe en lui* (856). »

Ce dogme fondamental d'une révélation primitive ne fut jamais oublié (857). Dans tous les temps on a cru que Dieu avait originairement révélé la vraie religion, ou la loi céleste, immuable, d'où dérivent toutes les autres lois (858), et qu'on la reconnaissait à ces caractères qui lui sont exclusivement propres, l'unité, l'universalité, l'antiquité.

C'était la doctrine de Pythagore (859), et il l'avait trouvée établie dans l'Orient (860). Le méchant, disait-il, n'écoute point la loi divine, et c'est pourquoi il ne respecte aucune loi (861).

On n'imaginait point, dans ces anciens temps, de société purement humaine, ni de législation qui ne reposât sur l'autorité de Dieu. La religion était le fondement et la sanction des devoirs, le lien qui unissait et les individus dans la famille, et les familles dans l'État; et comme on voyait en elle la société tout entière, c'était elle aussi que la société respectait et défendait avant tout (862).

« Est-ce Dieu, ou bien quelque homme, qui est l'auteur des lois? C'est Dieu, ô étranger; il est très-juste d'affirmer que c'est Dieu (863). » Ainsi parlait Platon.

Cette loi souveraine, loi non écrite, loi commune, loi divine, comme l'appellent Aristote (864) et Cléanthe (865), en ajoutant qu'on la reconnaît à son universalité; cette loi qui a existé toujours, qui est la justice, la vérité, l'ordre par excellence et qui oblige tous les hommes, dans tous les temps et dans tous les lieux, qu'est-ce autre chose que la religion? Si vous en doutez, Socrate lui-même va vous le dire.

(855) Boulainvilliers, *Vie de Mahomet*, liv. II, p. 190.

(856) Ch. II, n° 4. (*Voyez* la traduction de ce livre dans les *Livres sacrés de l'Orient*, publiés par F. Didot, format du *Panthéon*.)

(857) *Voir* Leland, *Nouvelle démonstrat. évangél.* IIe part., ch. II, t. III, p. 57, 59.

(858) Antequam ad populares leges venias, vim istius « cœlestis legis » explana si placet. (Cicéron, *De legib.*, lib. II, cap. 4, n. 9)

(859) Ocellus Lucan., cap. 4.

(860) *La vérité*, dit l'auteur des Oracles attribués à Zoroastre, *n'est pas une plante de la terre* : οὐ γὰρ ἀλήθεια φυτὸν ἐνὶ χθονί. (*Oracul. Zoroastr. ap.* Cler. *Philosoph. orient.*, lib. IV, p. 257.) *Invoque la pure loi*, dit Ormozd, dans le *Vendidad*, p. 115.

(861) Νόμου θείου τὸ φύλον ἀνήκοον, διὸ καὶ παρανομεῖ. (Demophil. *Sent. Pythagor.*, pag. 36. Lips 1754. Et ap. Stob., serm. 2.)

(862) Omnia namque post religionem ponenda semper civitas nostra duxit. (Valerius Maxim.)

(863) Θεὸς ἤ τις ἀνθρώπων ὑμῖν, ὦ ξένοι, εἴληχε τὴν αἰτίαν τῆς τῶν νόμων διαθέσεως; θεὸς, ὦ ξένε, θεὸς, ὡς γε τὸ δικαιότατον εἰπεῖν. (Plat., *De legib.*, lib. I. Oper., tom. VIII, p. 4.)

(864) Νόμος δ' ἐστὶν, ὁ μὲν, ἴδιος· ὁ δὲ, κοινός. Λέγω δὲ, ἴδιον μὲν, καθ' ὃν γεγραμμένον πολιτεύονται· κοινὸν δὲ, ὅσα ἄγραφα παρὰ πᾶσιν ὁμολογεῖσθαι δοκεῖ. Lex vero est, una propria, altera communis. Vocio propriam, secundum quam scriptam civilter agunt; communem quæcunque non scripta apud omnes constare videntur. (Arist., *Rhetoric.*, lib. I, cap. 10, Oper., t. II, p. 413. Edit. Aureliæ Allobrog., 1605.)

(865) Δύσμοροι... οὔτ' εἰσορῶσι θεοῦ κοινὸν νόμον. Miseri... legem Dei communem spectare non curant. (Cleanth., *Gnomic.*, p. 112. Edit. Brunckii.)

« Connaissez-vous, Hippias, des lois non écrites? — Assurément, celles qui règnent dans tous les pays (866). — Direz-vous que ce sont les hommes qui les ont portées? — Et comment le dirais-je, puisqu'ils n'ont pu se rassembler tous en un même lieu, et que d'ailleurs ils ne parlent pas une même langue? — Qui croyez-vous donc qui ait porté ces lois? — CE SONT LES DIEUX QUI LES ONT PRESCRITES AUX HOMMES; et la première de toutes, reconnue dans le monde entier, ordonne de révérer les dieux (867).— N'est-il pas aussi partout ordonné d'honorer ses parents? — Sans doute. — Et les mêmes lois ne défendent-elles pas aux pères et aux mères d'épouser leurs enfants, aux enfants d'épouser les auteurs de leurs jours? — Oh! pour cette loi-ci, je ne crois pas qu'elle vienne de Dieu (868.) — Pourquoi? — C'est que je vois des gens qui la transgressent.—On en transgresse bien d'autres; mais les hommes qui violent les lois divines subissent des châtiments auxquels il est impossible qu'aucun d'eux échappe. » (869.)

Il n'y a sur ce point qu'un langage parmi les anciens, lorsqu'ils ne parlent pas d'après un système particulier de philosophie; car alors, comme l'observe Diodore, ils ne sont d'accord sur rien, et ils se contredisent en des choses de la plus haute importance (870).

Fondé sur l'antique tradition (871), Plutarque enseigne « que non-seulement la justice accompagne le Dieu suprême, mais qu'il est lui-même la justice, la plus ancienne et la plus parfaite loi (872). Les limites de notre patrie, dit-il ailleurs, ce sont les bornes du monde; nul ne doit s'estimer étranger, ou banni, là où sont le même feu, la même eau, le même air, le même soleil, les mêmes lois pour tous, le même chef qui préside au même ordre, le même roi et le même souverain, Dieu, qui tient en sa main le commencement, le milieu et la fin de toutes choses, que la justice accompagne, et qui punit les violateurs de la loi divine, loi commune à tous les hommes, et qui les unit entre eux comme les citoyens d'une même ville (873). »

Quel témoignage plus précis, plus formel, pourrait-on désirer? L'antiquité de la loi divine, son universalité, sa sanction, tout s'y trouve. Quand les païens transgressaient cette loi, est-ce la lumière qui leur manquait? Ecoutez encore Cicéron :

« La loi est une raison conforme à la nature des choses, qui nous porte à faire le bien et à éviter le mal (874). » — « Elle ne commence pas à être loi au moment où on l'écrit, mais elle est loi dès sa naissance, et elle est née avec la raison divine : c'est pourquoi la loi véritable et souveraine, à laquelle il appartient d'ordonner et de défendre, est la droite raison du Dieu suprême... Elle établit la distinction du juste et de l'injuste, conformément à la très-antique et souveraine nature de toutes choses (875-76), et c'est d'après elle que les lois des hommes punissent les méchants, protégent et défendent les bons (877). »

Est-ce par la seule force de son génie, que Cicéron s'était élevé à cette sublime doctrine? Non certes. De qui donc la tenait-il? De la tradition, comme il nous l'apprend lui-même. « Je vois que c'était le sentiment des sages, que la loi n'est point une invention de l'esprit de l'homme, ni une ordonnance des peuples, mais quelque chose d'éternel qui régit tout l'univers, par des commandements et des défenses pleines de sagesse. C'est pourquoi ils disaient que cette loi première et dernière est le jugement même de Dieu, qui ordonne ou défend selon la raison (878), et c'est de cette loi que

(866) Τοὺς γ' ἐν πάσῃ χώρᾳ κατὰ ταυτὰ νομιζομένους.

(867) Ἐγὼ θεοὺς οἴεται τοὺς νόμους τούτους τοῖς ἀνθρώποις θεῖναι. Καὶ γὰρ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις πρῶτον νομίζεται τοὺς θεοὺς σέβειν.

(868) Οὗτος Θεοῦ νόμος εἶναι.

(869) XENOPHONT., *Memorab. Socrat.*, lib. IV, cap. 4.

(870) Si quis maxime insignis philosophorum sectas diligenter expendat, plurimum inter se discrepare, et in gravissimis sent ntis sibi invicem adversari comperiet. (DIODOR. SICUL., lib. II, p. 82.)

(871) *Sic veteres dicunt, scribunt atque docent.* PLUTARCH. *ad Princip. indoct.* Oper., tom. II, p. 781.

(872) ID., *ibid.* — In Patri autem prædicatione inveneris Dominum vocari legem et rationem. CLEM. ALEXANDR., *Strom.* lib. I, pag. 557.

(873) Οὗτοι τῆς πατρίδος ἡμῶν ὅροι εἰσί, καὶ οὐδεὶς οὔτε φυγὰς ἐν τούτοις, οὔτε ξένος, οὔτε ἀλλοδαπός, ὅπου τὸ αὐτὸ πῦρ, ὕδωρ, ἀήρ... ἥλιος, σελήνη, φωσφόρος· οἱ αὐτοὶ νόμοι πᾶσι ὑφ' ἑνὸς τινὸς ματος καὶ μιᾶς ἡγεμονίας... εἰς δὲ βασιλεὺς καὶ ἄρχων, θεός, ἀρχήν τε καὶ μέσα καὶ τελευτὴν ἔχων τοῦ παντός, εὐθεῖα περαινει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος. Τῷ δὲ ἕπεται δίκη τῶν ἀπολειπόντων τοῦ θείου νόμου τιμωρός, ᾧ χρώμεθα πάντες ὅνθρωποι φύσει πρὸς πάντας ἀνθρώπους, ὥσπερ πολῖται. (PLUTARQUE, *De exsul.* Op., tom. III, p. 601.)

(874) Hic autem est ille finis, qui a præstantissimis philosophis celebratur, videlicet juxta naturam vivere. Id fit quando mens, ingressa virtutis semitam, incedit per rectæ rationis vestigia, et Deum sequitur memor ejus præceptorum, habens ea rata dictis factisque omnibus. (PHILO JUDÆUS, *De migrat. Abrah.*, p. 407. Francofurti, 1691.)

(875-76) Cicéron ne distingue point la nature des choses de la loi divine; ces deux expressions pour lui sont synonymes : *Ipsa naturæ ratio, quæ est divina et humana*, dit-il dans le *Traité des devoirs*, lib. III, cap. 5, n. 25.

(877) Ratio profecta a rerum natura et ad recte faciendum impellens, et a delicto avocans : quæ non tum denique incipit lex esse, cum scripta est, sed tum cum orta est; orta autem simul est cum mente divina : quamobrem lex vera atque princeps, apta ad jubendum et ad vetandum, ratio est recta summi Jovis..... Ergo est lex justorum injustorumque distinctio, ad illam antiquissimam et rerum omnium principem expressa naturam, ad quam leges hominum diriguntur, quæ supplicio improbos afficiunt, defendunt ac tuentur bonos. (CICER., *De Legib.*, lib. II, cap. 4 et 5. Conf. cum CLEM. ALEX., *Strom.*, lib. I, p. 551. Lutet. Paris., 1641.)

(878) C'est aussi l'idée que les Juifs avaient de la loi : « Lex porro nihil aliud est procul dubio, quam divinum eloquium, faciendi præcipiens, vitanda prohibens. (PHILO JUDÆUS, *De mig at. Abrah.*, Oper., p. 408.)

vient celle que les dieux ont donnée au genre humain (879). »

Cicéron, comme Socrate, attribue primitivement à DIEU L'ÉTABLISSEMENT DE LA LOI (880). . . . . .

. . . . . .

Ce n'étaient pas seulement les philosophes qui attestaient l'existence de la loi divine, immuable, donnée aux hommes dès le commencement. Les anciens poëtes la rappelaient au peuple (881), qui n'en perdit jamais le souvenir. Dans la Grèce idolâtre, il applaudissait à ces paroles prononcées sur le théâtre d'Athènes :

« Puissé-je jouir du bonheur de conserver toujours la sainteté dans mes actions et dans mes paroles, selon les lois sublimes descendues du plus haut des cieux. Le roi de l'Olympe en est le père, elles ne viennent point de l'homme et jamais l'oubli ne les effacera. En elles est un dieu, le grand Dieu qui ne vieillit point!..... O Dieu, je vous invoque! je ne cesserai jamais de mettre en Dieu mon appui. Souverain maître de l'univers, dont l'empire est éternel, montrez que rien n'échappe à vos regards pénétrants (882). »

Euripide proclame ces maximes ainsi que Sophocle, et toujours par la bouche du chœur, qui, dans les tragédies grecques, représente le peuple.

« La puissance divine s'exerce avec lenteur, mais son effet est infaillible. Elle poursuit celui qui, par un triste égarement, s'élève contre le ciel, et lui refuse son hommage; sa marche détournée et secrète atteint l'impie au milieu de ses vains projets. O fol orgueil! qui prétend être plus sage que les sages et antiques lois. Doit-il coûter à notre faiblesse d'avouer la force d'un être suprême, quelle que soit sa nature, et de reconnaître une loi sainte, antérieure à tous les temps? » (883.)

Cette loi divine, Confucius recommandait de l'avoir sans cesse présente à l'esprit (884).

On ne lira point sans quelque étonnement ses paroles, qui montrent d'une manière si frappante l'uniformité de la tradition générale :

« L'ordre établi par le ciel s'appelle *nature;* ce qui est conforme à la nature s'appelle *loi*; l'établissement de la loi s'appelle *instruction* (885).

« La loi ne peut varier de l'épaisseur d'un cheveu (886); si elle pouvait varier, ce ne serait point une loi (887). »

« LA *vérité*, C'EST LA LOI DU CIEL (888). » Le commentateur chinois observe sur ce passage que « LA LOI CÉLESTE est cette raison, cette vérité que le ciel a imposée aux hommes (889). »

Les anciens croyaient donc à l'existence d'une loi divine immuable, universelle, donnée primitivement au genre humain, et qui se perpétuait dans le monde entier par la tradition.

On a déjà vu avec combien de force les

(879) Video sapientissimorum fuisse sententiam legem neque hominum ingeniis excogitatam, nec scitum aliquod esse populorum, sed æternum quiddam, quod universum mundum regeret, imperandi, prohibendique sapientia : ita principem legem illam et ultimam, mentem esse dicebant, omnia ratione aut cogentis, aut vetantis Dei, ex qua illa lex, quam ui humano generi dederunt (*De legib.* lib. II, cap 4).

(880) Ille (Deus) legis hujus inventor, disceptator, lator (*De republ* lib. II; ap. LACTANT. *Divin. instit.* lib. VI, cap. 8)

(881) Τὸν δὲ γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων. Humano generi lex namque est a Jove lata. (HESIOD., ap. CLEM. ALEXANDR *Strom.*, lib. I, p. 356 Lutet. Paris. 1641.) Pindare parte aussi d'une loi divine :

Νόμων ἀκούοντες θεοδμήτων.
Inter *Fragm.*, t. III, p. 160. Edit. Heyne.

Et dans la III*e Pythique* : « Si quelqu'un des mortels connaît la route de la vérité, qu'il jouisse de ce bonheur qu'il doit aux dieux. » (*Ibid.*, t. I, p. 248.)

. . . . . Εἴ
Δέ νόῳ τις ἔχει
Ἑκατῶν ἀλαθείας ὁδὸν
Χρὴ πρὸς μακάρων
Τυγχάνοντ' εὖ πασχεμεν.

(882) Εἴ μοι ξυνειη φέροντι
Μοῖρα τᾶν εὐσέπτων ἁγνειαν λόγων
Ἔργων τε πάντων, ὧν νόμοι προκειται
Ὑψιπεδες, οὐρανίαν δι' αἰθέρα
Τεχνωθέντες, ὧν Ὄλυμπος
Πατὴρ μόνος, οὐδὲ νιν θνατὰ
Φύσις ἀνέρων ἔτικτεν, οὐδὲ
Μὴν ποτε λάθα κατακοιμάσει
Μέγας ἐν τούτοις θεός,
Οὐδὲ γεράσκει. . . .
Θεὸν αἰτοῦμαι
Θεὸν οὐ λήξω ποτὲ
Προστάταν ἴσχων. . . .
Ἀλλ' ὦ κρατύνων, εἴπερ ὀρθ' ἀκούεις,
Ζεῦ, πάντ' ἀνάσσων, μὴ λόθη,
Σέ, τάν τε σὰν ὀθνατον ἀεὶν ἀρχάν.
(SOPHOCLE, *Œdipe roi*, edit. Brunck., t. II, vers 863 et suiv.)

(883) Ὁρμᾶται μόλις, ἀλλ' ὅμως
Πιστὸν τό γε θεῖον
Σθένος· ἀπευθύνει δὲ
Βροτῶν τοὺς τ' ἀγνωμοσύνην
Τιμῶντας, καὶ μ, τὰ θεῶν
Αὔξοντας, σὺν μαινομένᾳ δόξᾳ·
Κρυπτεύουσι δὲ ποικίλως
Δάρον χρόνου πόδα, καὶ
Θηρῶσιν τὸν ὅσεπτον· οὐ
Γὰρ κρεῖσσον ποτε τῶν νόμων
Γιγνώσκειν χρὴ, καὶ μελετᾶν·
Κούφα γὰρ ὀφάνα, νομίζειν
Ἰσχὺν τοῦ ἔχειν, ὅτι ποτ' ἄρα τὸ δαιμόνιον
Τό τ' ἐν χρόνῳ μακρῷ
Νόμιμον, ἀεὶ φύσει τὶ πεφυκός.
EURIPIDE, *Bacchæ*, v. 870, etc. éd. Brunck, t. II.

(884) *Morale de Confucius* p. 103, 104. 148.

(885) Documentum.

(886) A deux mille quatre cents ans de distance, le même langage se trouve dans la bouche de Confucius et de Montesquieu : « La nature des lois humaines est d'être soumises à tous les accidents qui arrivent, et de varier à mesure que la volonté des hommes change; au contraire, la nature des lois de la religion est de ne varier jamais. » (*Esprit des lois*, liv. XVI, ch. 26.)

(887) L'*Invariable milieu*, etc., ch. I, § 1, 2, p. 35.

(888) *Ibid.*, ch. 20, § 18, p. 81.

(889) *Ibid.*, not., p. 155.

Egyptiens recommandaient de ne point s'écarter de l'enseignement des ancêtres (890). Et quand Solon, Pythagore, Platon, allaient chercher la vérité dans les vieux temples de Memphis et de Sais, que répondaient les prêtres à leurs questions? Ils les rappelaient à l'antiquité. « O Grecs, vous êtes des enfants; il n'y a point de vieillard dans la Grèce. Votre esprit, toujours jeune, n'a point été nourri des opinions anciennes transmises par l'antique tradition; vous n'avez point de science blanchie par le temps (891). »

Socrate enseignait également que « les anciens, meilleurs que nous et plus proches des dieux, nous avaient transmis par la tradition les connaissances sublimes qu'ils tenaient d'eux (892).

« Il faut donc, ajoute-t-il, en croire nos pères, lorsqu'ils assurent que le monde est gouverné par une intelligence suprême et remplie de sagesse. S'éloigner de leur sentiment, *ce serait s'exposer à un grand danger* (893). »

Conformément à la même doctrine. Platon veut qu'on ajoute foi, *sans raisonner*, à ce que les anciens nous ont appris touchant les choses qui concernent la religion (894). « Nous les croirons, dit-il, ainsi que la loi l'ordonne (895). . . . . .

. . . . . .

Et voyez avec quelle netteté, quelle précision, Aristote indiquait le moyen de la reconnaître : « Une très-ancienne tradition de nos pères, parvenue sous le voile de la fable à leurs descendants, porte que les astres sont des dieux, et qu'une puissance divine est répandue dans toute la nature. On a, dans la suite, ajouté beaucoup de choses fabuleuses à cette tradition ; car plusieurs ont dit que les dieux avaient des formes semblables à la nôtre, et à celle des animaux, et mille extravagances pareilles. Mais si, rejetant tout le reste, on prend uniquement ce qu'il y a de *premier*, c'est-à-dire la croyance que les dieux sont les premières substances, on la regardera justement comme divine. C'est ainsi seulement que nous connaissons *le dogme paternel*, ou ce qui était cru par les premiers hommes (896). . . . . .

. . . . . .

La loi des douze Tables ordonnait de suivre la religion des ancêtres, c'est-à-dire, selon Cicéron, « de la vénérer comme la religion donnée par les dieux mêmes, parce que l'antiquité était près des dieux (897). »

Il n'est pas jusqu'aux oracles qui ne proclamassent ce principe universel. Les Athéniens ayant consulté Apollon Pythien pour savoir à quelle religion ils devaient s'attacher, l'oracle leur répondit : « *A celle de vos pères*. Mais, dirent-ils, nos pères ont changé de culte bien des fois ; lequel suivrons-nous? *Le meilleur*, » répondit l'oracle. « Et en effet, observe Cicéron, on doit croire que le meilleur est le plus ancien et le plus près de Dieu (898). » De là, cette maxime que les Romains regardaient comme fondamentale : *Il n'y a jamais de raison de changer ce qui est antique* (899). « Chez vous aussi, disait Tertullien, il est de la religion d'ajouter foi à l'antiquité (900). »

Du reste, le trait qu'on vient de lire prouve que les païens s'inquiétaient quelquefois des variations qu'ils remarquaient dans leur culte. Les plus sages d'entre eux gémissaient de sa corruption, et ils n'y voyaient d'autre remède que le retour à la religion antique. « Pour dire la vérité (c'est

(890) Chap. 29.

(891) Ὦ Σόλων, Σόλων, Ἕλληνες ἀεὶ παῖδες ἐστέ, γέρων δὲ Ἕλλην οὐκ ἔστιν... Νέοι ἐστέ, τὰς ψυχὰς πάντες· οὐδεμίαν γὰρ ἐν αὐταῖς ἔχετε, δι' ἀρχαίαν ἀκοὴν, παλαιὰν δόξαν, οὐδὲ μάθημα χρόνῳ, πολιὸν οὐδέν. (Platon. *Timæ.*, Oper. t. IX, pag. 290, 291. Edit. Bipont.)

(892) Priscl, nobis præstantiores, diisque propinquiores, hæc nobis oracula tradiderunt. (Platon. *Phileb.* Oper., t. IV, p. 219. Edit. Bipont. — Οἱ μὲν παλαιοὶ, κρείττονες ἡμῶν, καὶ ἐγγυτέρω οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν.

(893) Πότερον τὰ ξύμπαντα, κ. τ. λ. Utrum, o Protarche, dicendum est, universum hoc agi ab irrationali quadam temerariaque et fortuita potestate? An contra, quemadmodum majores nostri senserunt, ordine quodam mentis et sapientiæ mirabilis gubernari?

. . . — Nec ergo unquam de iis aliter loqui, aut sentire ausim. — Visne igitur quod a priscis assertum est, nos item confiteamur hæc videlicet ita sese habere? nec modo putemus, alia sine periculo proferri non posse, verum etiam una cum illis vituperationis periculum subeamus, si quando vir aliquis durus ac vehemens ista non sic, sed sine ordine ferri, contenderit? — Quidni velim? (*Idid.*, p. 244, 245.)(In hac enim (fide) testimonium consecuti sunt senes.)(*Ep. ad Hebr.*, xi, 2.)

(894) On retrouve dans Quintilien la même maxime : « Brevis est institutio, vita honesta beataque, si credas. » La nécessité de la *foi* est un dogme aussi ancien qu'universel.

(895) Cæterorum vero qui dæmones appellantur et cognoscere et enuntiare ortum, majus est opus quam ferre nostrum valeat ingenium. Priscis itaque veris hac in re credendum est, qui diis geniti, ut ipsi dicebant, parentes suos optime noverant. Impossibile sane deorum filiis fidem non habere, licet nec necessariis nec verissimilibus eorum oratio confirmetur. Verum quia de suis ac notis rebus loqui se affirmabant, nos, legem secuti, fidem præstabimus. (Plat. *in Timæo*, Oper. tom. IX, pag. 324.) Περὶ δὲ τῶν ἄλλων δαιμόνων, κ. τ. λ.

(896) Aristot. *Metaphysic.*, lib. xii, cap. 7, Oper., t. II, p. 744 : παραδεδόσται δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων καὶ παλαιῶν, κ. τ. λ.

(897) Jam ritus familiæ patrumque servare (lex jubet), id est *quoniam antiquitas proxime accedit ad deos*, a diis quasi traditam religionem tueri (Cicero, *De Legibus*, l. II, c. 11).

(898) Deinceps in lege est, ut de iribus patriis colantur optimi; de quo cum consulerent Athenienses Apollinem Pythium, quas potissimum religiones tenerent; oraculum editum est : *Eas quæ essent in more majorum.* Quo cum iterum venissent, majorumque morem dixissent sæpe esse mutatum, quæsivissentque quem morem potissimum sequerentur e variis; respondit, *Optimum.* Et profecto ita est, ut id habendum sit antiquissimum et Deo proximum, quod sit optimum (Cicero, *De legibus*, l. II, c. 16).

(899) Nihil motum ex antiquo probabile est. (Tit. Liv., *lib.* xxxiv, c. 54.)

(900) Apud vos quoque religionis est instar fidem de temporibus asserere. (Tertull., *Apologet.*, c. 19.)

Cicéron qui parle), les âmes de presque tous les hommes sont accablées sous le poids de la superstition, qui, répandue chez tous les peuples, tyrannise la faiblesse humaine, et nous croirions rendre aux autres et nous rendre à nous-même un éminent service, si nous parvenions à la détruire entièrement. Car, et c'est ce que nous désirons que l'on comprenne bien, en ôtant la superstition, l'on n'ôte point la religion. Conserver le culte des ancêtres, c'est le devoir du sage : et qu'il existe une nature parfaite, éternelle, à laquelle tous les hommes doivent élever avec admiration leur esprit et leur cœur ; la beauté du monde et l'ordre des cieux ne nous forcent-ils pas de l'avouer? C'est pourquoi, autant l'on doit s'appliquer à propager la religion, autant il est utile d'extirper la superstition, qui nous poursuit et nous presse de quelque côté que nous nous tournions (901). . . . . .

« Les sages de l'Orient, dit un historien, étaient célèbres par leurs excellentes maximes de morale et leurs sentences qu'ils tenaient de la plus ancienne tradition. Cette observation se trouve également vraie de tous les anciens sages chez les Perses, les Babyloniens, les Bactriens, les Indiens et les Égyptiens. Confucius, le plus grand philosophe et le plus célèbre moraliste des Chinois, ne prétendait pas avoir tiré de son propre fonds les excellents préceptes de morale qu'il enseignait : il reconnaissait en être redevable aux sages de l'antiquité, surtout au fameux Pung, qui vivait près de mille ans avant lui, lequel faisait lui-même profession de suivre la doctrine de ses prédécesseurs ; et aux deux célèbres législateurs de la Chine, Tao et Xun, qui, suivant la chronologie chinoise, fleurirent plus de quinze cents ans avant Confucius. Quand cette chronologie ne serait pas exacte, il s'ensuivrait toujours que la morale des sages de la Chine avait pour origine une ancienne tradition qui remontait jusqu'à des temps reculés où les sciences et la philosophie n'avaient pas encore fait de grands progrès (902). »

Kong-Tzée ne voyait rien au-dessus de la doctrine des anciens, et ne croyait pas qu'on pût y rien ajouter (903). . . . . .

Aussi est-ce cette tradition que Cicéron propose pour règle de croyance; le raisonnement n'étant, à son avis, propre qu'à ébranler les vérités les plus certaines.

« J'ai toujours défendu, je défendrai toujours les croyances que nous avons reçues de nos pères, touchant les dieux immortels et le culte qui leur est dû ; et les discours d'aucun homme, savant ou ignorant, n'ébranleront jamais en moi ces croyances. Voilà quels sont, Balbus, les sentiments de Cotta, les sentiments du pontife. Expliquez-moi maintenant les vôtres; car je dois apprendre de vous, qui êtes philosophe, la raison de la religion, *et je dois croire nos ancêtres, alors même qu'ils n'apportent aucune raison de ce qu'ils nous enseignent* (904). »

Balbus, qui venait de faire un long discours sur la nature des dieux, répond qu'il est inutile d'y rien ajouter, puisque Cotta est convaincu de leur existence. Oui, reprend Cotta, j'y crois sur le témoignage de nos pères, mais non pas sur les preuves que vous avez données. « Ne trouvant pas ce dogme aussi évident que vous désireriez qu'il le fût, vous avez voulu prouver par des arguments l'existence des dieux. Pour moi, il me suffisait que ce fût la tradition de nos ancêtres ; mais vous, méprisant l'autorité, vous cherchez l'appui de la raison. Souffrez donc que ma raison combatte la vôtre. Vous employez toute sorte d'arguments pour démontrer qu'il existe des dieux; et, en argumentant vous rendez douteuse une vérité qui, à mon avis, est au-dessus du plus léger doute (905). » . . . . . .

Cicéron, lorsqu'il ne consultait que la seule raison, ne pouvait parvenir à s'assurer pleinement de l'immortalité pour laquelle il sentait que son âme était faite (906).

(901) Ut vere loquamur, superstitio fusa per gentes, oppressit fere animos, atque hominum imbecillitatem occupavit... Multum et nobismet ipsis, et nostris profuturi videbamur, si eam funditus sustulissemus. Nec vero (id enim diligenter intelligi volo) superstitione tollenda religio tollitur. Nam et majorum instituta tueri sacris cæremoniisque retinendis, sapientis est; et esse præstantem aliquam æternamque naturam, et eam suspiciendam, admirandamque hominum generi, pulchritudo mundi, ordoque rerum cœlestium cogit confiteri. Quamobrem, ut religio propaganda etiam est, sic superstitionis stirpes omnes ejiciendæ : instat enim et urget, quo te cumque verteris, persequitur. (Cicero, *de Divinatione*, lib. II, cap. 72.)

(902) Navarette, *Histoire de la Chine* (*Scientia Sinensis latine exposita*, p. 120).

(903) *Voyez* la *Vie de Kong-Tzée* et le *Ta-Hiò*, cité dans les *Mém. concern. les Chinois*, t. I, p. 432.

(904) Opiniones, quas a majoribus accepimus de diis immortalibus, sacra, cæremonias religionesque..... ego eas defendam semper, semperque defendi : nec me ex ea opinione, quam a majoribus accepi de cultu deorum immortalium, ullius unquam oratio aut docti, aut indocti movebit... Habes, Balbe, quid Cotta, quid pontifex sentiat. Fac nunc ergo intelligam tu quid sentias; a te enim philosopho rationem accipere etiam debeo religionis, majoribus autem nostris, etiam nulla ratione reddita, credere. (Cicero, *De nat. Deor.* lib. III, cap. 2, n. 5 et 6.)

(905) Quia non confidebas tam esse id perspicuum quam tu velis : propterea multis argumentis deos esse docere voluisti. Mihi unum satis erat, ita nobis majores nostros tradidisse. Sed tu auctoritates contemnis, ratione pugnas. Patere igitur, rationem meam cum tua ratione contendere. Affers hæc omnia argumenta, cur dii sint; remque mea sententia minime dubiam argumentando dubiam facis. (Cicero, *De natura deorum*, cap. 4, n. 9 et 10.

(906) Num eloquentia Platonem superare possumus? Evolve diligenter ejus eum librum qui est De animo; amplius quod desideras, nihil erit. — Feci me hercule et quidem sæpius : sed nescio quo modo, dum lego, assentior; cum posui librum.

Pour dissiper ses inquiétudes, il ne fallait rien moins que le consentement de tous les peuples (907) et le témoignage de l'antiquité, *qui, plus près de l'origine et de Dieu même, savait mieux ce qui était vrai* (908).

Aristote, cité par Plutarque, parle du bonheur de l'autre vie comme d'une croyance si ancienne, que l'on n'en peut assigner ni le commencement, ni l'auteur, et qui s'est perpétuée sans interruption depuis les âges les plus reculés (909).

Plutarque insiste sur cette tradition et s'en sert pour prouver qu'il existe un séjour où les hommes vertueux seront récompensés après la mort (910).

La punition des méchants formait un autre point de la doctrine primitive, et voici ce qu'en dit Platon : « On doit certainement toujours croire à l'ANTIQUE ET SACRÉE TRADITION qui nous enseigne que l'âme est immortelle, et qu'après sa séparation d'avec le corps, un juge inexorable lui inflige les supplices qu'elle a mérités (911). »

§ III. — *Traditions sur Dieu. — Traditions tirées des philosophes sur le Dieu suprême. — Les philosophes avant le Christ.*

La tradition d'un Dieu unique, tout-puissant, éternel, créateur de l'univers, ne se perdit jamais dans la Grèce (912); il y était peut-être adoré, puisque le *Dieu inconnu* (913), dont saint Paul aperçut l'autel en entrant dans Athènes, était le vrai Dieu, le Dieu *ineffable*, selon saint Augustin (914). *Dieu*, disait Thalès, *est le plus ancien des êtres, car il n'a point eu de commencement* (915). Hermotime de Clazomène et Anaxagore (916) enseignaient qu'une intelligence divine avait ordonné avec sagesse toutes les parties du monde (917). Héraclite (918) et Archélaüs professaient la même doctrine (919).

« Dieu donne un heureux succès à celui qui fait le bien : roi et seigneur de toutes choses, et des immortels mêmes, nul ne l'égale en puissance. » Ce sont les paroles de Solon.

Ocellus (920) et Timée de Locres (921) gâtèrent la notion de l'unité de Dieu par des idées panthéistiques.

Mais Socrate se rapproche davantage des traditions :

« Sachez, dit-il, que votre esprit, tant qu'il est uni à votre corps, le gouverne à son gré. Il faut donc croire que la sagesse qui vit dans tout ce qui existe gouverne ce grand tout comme il lui plaît. Quoi! votre vue peut s'étendre jusqu'à plusieurs stades, et l'œil de Dieu ne pourra pas tout embrasser! Votre esprit peut en même temps s'occuper des événements d'Athènes, de l'Égypte et de la Sicile, et l'esprit de Dieu ne pourra songer à tout en même temps (922)? »

et mecum ipse de immortalitate animorum cœpi cogitare, assensio omnis illa elabitur. (*Ibid.*, c. 11, n. 25.) Ce que dit saint Cicéron, les philosophes modernes l'ont répété, et rien n'est plus curieux et plus instructif que ces rapprochements, qui prouvent les embarras de la raison humaine abandonnée à elle-même. Suivant Gibbon, les plus sublimes efforts de la philosophie ne peuvent nous donner qu'un faible désir, une faible espérance, et tout au plus une faible probabilité d'un état futur, dont l'existence ne peut être certaine que par une révélation divine : « Since therefore the most sublime efforts et philosophy can extend no farther than feebly to point out the desire, the hope, or, at most, the probability of a future state, there is nothing, except a divine revelation, that can ascertain the existence and describe the condition of the invisible country which is destined to receive the souls of men, after their separation from the body. » (*The ist of the decline and fall*, etc., tom. II, chap. 15, p. 144. Ed. de Bâle.)

(907) Permanere animos arbitramur consensu nationum omnium. (CICERO, *Tuscul.*, c. 16, n. 36.)

(908) Auctoribus quidem ad istam sententiam... uti optimis possumus; quod in omnibus causis et debet et solet valere plurimum : et primum quidem omni antiquitate; quæ quo propius aberat ab ortu et divina progenie, hoc melius ea fortasse quæ erant vera cernebat. (*Ibid.*, c. 12, n. 29.)

(909) Καὶ τοῦθ' οὕτως ἀρχαῖα καὶ παλαιά, κ. τ. λ. Atque hæc nostra sententia ita vetusta est, ut ejus et initium et auctor prorsus ignorentur, sed ab infinito usque ævo continenter ea sic est propagata. (PLUTARQ., *De consolat ad Apollon.*, Oper., t. II, p. 115.)

(910) Εἰ δ' ὁ τῶν παλαιῶν, κ. τ. λ.

Jam si, ut par est arbitrari, vera sunt quæ veteres poetæ ac philosophi perhibuerunt, plus postquam vitam hanc cum morte commutaverunt es e suos quosdam honores, dignioremque in consessus tribui locum, destinatamque piis animis certam in qua degant regionem. (*Ibid.* p. 120.)

(911) PLATON. *Epist.* VII, Oper., t. XI, p. 115. — Πείθεσθαι δὲ οὕτως αἰεὶ χρὴ τοῖς παλαιοῖς τε καὶ ἱεροῖς λόγοις, οἳ δὴ μηνύουσιν ἡμῖν ἀθάνατον ψυχὴν εἶναι· δικαστάς τε ἴσχειν, καὶ τίνειν τὰς μεγίστας τιμωρίας, ὅταν τὶς ἀπαλλαχθῇ τοῦ σώματος. — J'ai profité pour cette question des recherches contenues dans le tome IV de l'*Essai sur l'indifférence*. J'ai choisi avec soin les textes les plus significatifs.

(912) Boivin a prouvé que dans les premiers temps, les Grecs ont connu et adoré un seul dieu éternel, maître de l'univers (*Mémoire de l'Académie des Inscriptions*, t. III).

(913) « Præteriens enim, et videns simulacra vestra, inveni aram, in qua scriptum erat : IGNOTO DEO. Quod ergo ignorantes colitis, hoc ego annuntio vobis (*Act.* XVII, 23). »

(914) *Contra Crescon.*, lib. I, c. 29. On voit que les Athéniens avaient tant de vénération pour ce dieu inconnu, que c'était par lui qu'ils juraient dans les occasions importantes, etc. (ANSELME, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. VI.)

(915) Πρεσβύτατον τῶν ὄντων... ἀγένητον. (DIOGÈNE LAERCE, *Thalès.*)

(916) DIOGÈNE LAERCE, *Anaxagore.*

(917) ARISTOTE, *De generat.*, lib. I.

(918) PLUTARQUE, *De placitis philosoph.*

(919) CLÉMENT D'ALEX., *Adm. ad gentes.*

(920) OCELLUS LUC., *De natur. univ.* c. 4.

(921) TIMÉE DE LOC., *De anim. mund.* c. 4 et c. 2.

(922) Κατάκουε, ὅτι καὶ ὁ σὸς νοῦς ἐνὼν τὸ σὸν σῶμα ὅπως βούλεται, μετακειρίζεται. Οἴεσθαι οὖν χρὴ καὶ τὴν ἐν παντὶ φρόνησιν τὰ πάντα ὅπως ἂν αὐτῇ κοῦῃ, οὕτω τίθεσθαι. Καὶ μὴ τὸ σὸν μὲν ὄμμα δύνασθαι ἐπὶ πολλὰ στάδια ἐξικνεῖσθαι, τὸν δὲ τοῦ Θεοῦ ὀφθαλμὸν ἀδύνατον εἶναι ἅμα πάντα ὁρᾶν; μηδὲ τὴν σὴν μὲν ψυχὴν καὶ περὶ τῶν ἐνθάδε καὶ περὶ τῶν ἐν Αἰγύπτῳ, καὶ ἐν Σικελίᾳ δύνασθαι φροντίζειν, τὴν δὲ τοῦ Θεοῦ φρόνησιν μὴ ἱκανὴν εἶναι ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι; (XENOPH., *Memorab. Socratis*, lib. I, cap. 9.)

L'univers, ayant commencé, a nécessairement une cause (923) : cette cause, c'est Dieu, père de tout ce qui est (924) ; bon (925), éternel (926), souverainement intelligent (927). Le monde, qui renferme tous les êtres, *mortels et immortels, est l'image de ce Dieu intelligible* (928). Ainsi parle Platon.

Traditions tirées des philosophes sur le Dieu suprême. — Les philosophes après le Christ.

Ecoutons les stoïciens : « Dieu gouverne tout par sa providence. Père de l'homme de bien, qui est son image, il l'aime et le prépare pour lui, en le perfectionnant sans cesse (929). » Malgré leur panthéisme et par une heureuse inconséquence, les stoïciens conservaient plusieurs doctrines traditionnelles.

« La première chose qu'il faut apprendre, c'est qu'il y a un Dieu, qu'il gouverne tout par sa providence, et que non-seulement nos actions, mais nos pensées et nos mouvements ne sauraient lui être cachés. Ensuite il faut examiner quelle est sa nature. Sa nature étant bien connue, il faut nécessairement que ceux qui veulent lui plaire et lui obéir fassent tous leurs efforts pour lui ressembler. Qu'ils soient libres, fidèles, bienfaisants, miséricordieux, magnanimes. Que toutes tes pensées donc, que toutes tes paroles, que toutes tes actions soient les actions d'un homme qui imite Dieu, qui veut lui ressembler (930).

« Quelle est la nature de la Divinité ? C'est intelligence, science, ordre, raison. Par là, tu peux connaître quelle est la nature de ton véritable bien, qui ne se trouve qu'en elle. » . . . . . .

Porphyre, Proclus, Simplicius, Jamblique, ont également reconnu un Dieu unique (931), cause et fin de tous les êtres, existant par lui-même, infini, essentiellement bon (932). Celse l'appelle le *grand Dieu* (933). . . . . .

Frappé de cet accord, Maxime de Tyr observe que, « si l'on interrogeait tous les hommes sur le sentiment qu'ils ont de la Divinité, on ne trouverait pas deux opinions différentes entre eux ; que le Scythe ne contredirait point ce que dirait le Grec, ni le Grec ce qu'avancerait l'hyperboréen... Dans les autres choses, les hommes pensent fort différemment les uns des autres... Mais, au milieu de cette différence générale de sentiments sur tout le reste, vous trouverez par tout le monde une unanimité de suffrages en faveur de la Divinité. Partout les hommes confessent qu'il y a un Dieu, le Père et le Roi de toutes choses, et plusieurs dieux, qui sont les fils du Dieu suprême, et qui partagent avec lui le gouvernement de l'univers. Voilà ce que pensent et affirment unanimement les Grecs et les barbares, les habitants du continent et ceux des côtes maritimes, les sages et ceux qui ne le sont pas (934). »

« La créance des dieux, et principalement de celui qui préside à toutes choses, est commune à tout le genre humain, tant aux Grecs qu'aux barbares (935). » Ainsi parle Dion Chrysostome.

Traditions sur le Dieu suprême, conservées par les poëtes grecs.

Au milieu des fictions dont Homère a rempli ses poëmes, on découvre aisément ce fond de doctrine : *un Dieu très-grand, très-glorieux, très-sage, très-redoutable* (936), *Père et roi des hommes et des dieux* (937), *qui le reconnaissent pour leur souverain* (938) *et lui adressent leurs prières* (939). Assis au-dessus d'eux, il habite le plus haut sommet de l'Olympe (940). Ses décrets sont irrévocables (941), et il les cache, quand il lui plaît, aux dieux mêmes (942). Il a créé la terre, le ciel, la mer et tous les astres qui couronnent le ciel (943).

Au commencement du quatrième livre de l'*Iliade*, le poëte représente les dieux assem-

(923) Τῷ δ' αὖ γενομένῳ φαμὲν ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι. (Plat., *Timée.*)

(924) Ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός. (Plat., *Timée.*)

(925) Λέγωμεν δὴ δι' ἣν αἰτίαν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ ξυνιστὰς ξυνέστησεν. Ἀγαθὸς ἦν.... βουληθεὶς γὰρ ὁ Θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα. κ. τ. λ. (Plat., *Timée.*)

(926) Οὗτος, δὴ πᾶς ὄντως ἀεί. (*Ibid.*)

(927) Θεὸς μὲν τὰ πολλὰ εἰς ἓν ξυγκεραννῦναι, καὶ πάλιν ἐξ ἑνὸς εἰς πολλὰ διαλύειν ἱκανὸς, ὡς ἐπιστάμενος ἅμα καὶ δυνατός. (Plat., *Timée.*)

(928) Θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῶα λαβὼν, καὶ ξυμπληρωθεὶς ὅδε ὁ κόσμος, οὕτω.... εἰκὼν τοῦ νοητοῦ Θεοῦ.... γέγονεν (Platon, *Timée.*)

(929) Sénèque, *De Providentia*, c. 1 et 2.

(930) *Manuel* d'Epictète, liv. II, pag. 113, 114. Paris 1798.

(931) Malheureusement ils ont gâté cette idée par leurs théories panthéistiques.

(932) Porphyre, *De Occas.*, c. 21.— Proclus, *Theol. Plat.* — Simplicius, *Arian. Epict.* Jamblique. *Myst.*, cap. 1. Ils furent pourtant panthéistes.

(933) Origène, *contre Celse*, lib. VIII, n° 66.

(934) Maxim. Tyr., *Dissert.* I, p. 5 et 6.

(935) Dion Chrysost. *Orat.* 12.

(936) Ces épithètes rappellent le *Deutéronome*, VIII, 21.

(937) Ζεῦ πάτερ Ἴδηθεν μεδέων, κύδιστε, μέγιστε. (Homère, *Iliade*, III, vers 276.)

Μητιέτα Ζεύς... (*Ibid.*, vers 175.)

Ἀνώτατε κρονίδη.... (*Ibid.*, vers 552.)

Ζεῦ ἄνα.... (*Ibid.*, vers 551.)

..... Πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε (*Ibid.*, vers 544.)

(938) Τόσσον ἐγὼ περὶ τ' εἰμὶ θεῶν, περὶ τ' εἰμὶ [ἀνθρώπων.....

Ὦ πάτερ ἡμέτερε, Κρονίδη, ὕπατε κρείοντων,
Εὖ νυ καὶ ἡμεῖς ἴσμεν, ὁ τοι σθένος οὐκ ἐπεκτέν.
(*Iliade*, VIII, vers 27-31 et 52.)

(939) Ζεῦ πάτερ... τόδε μοι κρήηνον ἐέλδωρ, dit Thétis... (*Ibid.*, I, vers 503 et 504.)

(940) Εὗρεν δ' εὐρύοπα κρονίδην ἄτερ ἥμενον ἄλλων
Ἀκροτάτῃ κορυφῇ πολυδειράδος Οὐλύμποιο.
(*Ibid.*, vers 498 et 499.)

(941) Οὐ γὰρ ἐμὸν κυλιγδάνετον οὐδ' ἀπατηλόν,
Οὐδ' ἀτελευτητόν, ὅ, τι κεν κεφαλῇ κατανεύσω.

(942) Ὃν δ' ἂν ἐμῶν ἀπάνευθε θεῶν ἐθέλοιμι νοῆσαι
Μήτι σύ ταῦτα ἕκαστα διείρεο, μηδὲ μεταλλᾶ.
(*Ibid.*, vers 549 et 550.)

(943) Ἐν μὲν γαιαν ἔτευξ', ἐν δ' οὐρανόν, ἐν δὲ θάλασσαν,
Ἐν δὲ τὰ τείρεα πάντα, τά δ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται.
(Homère, dans Eusèbe, *Prép. évang.*, lib. XIII, c. 13.)

blés autour de Jupiter (944) pour entendre l'arrêt de sa volonté sur Troie. Cette fiction peut encore avoir son fondement dans une tradition véritable, puisque nous voyons aussi dans Job *les fils de Dieu* (945), c'est-à-dire les anges chargés du gouvernement du monde, s'assembler devant le Seigneur, et former comme un saint conseil, où Satan lui-même paraît, pour recevoir les ordres de Dieu.

Après avoir parlé de dieux célestes et terrestres, *nés dès le commencement, et qui engendrèrent ensuite d'autres dieux*, Hésiode célèbre le Dieu suprême, *Père des dieux et des hommes, le plus puissant*, dit-il, *et le plus grand des dieux* (946). *Roi des immortels, qui le reconnaissent pour leur maître* (947); *honoré principalement*, selon Théognis, *à cause de son pouvoir souverain, tout lui est soumis, il règne sur l'univers*, et il connaît les pensées et le fond du cœur de chaque homme (948). . . . . .

. . . . . .

Rien ne lui est caché, dit Épicharme, il voit tout et peut tout (949). C'est ce dieu qu'Aratus invoque au commencement de son poëme, et qui doit être toujours présent à notre pensée. Il remplit et soutient l'univers qu'il a créé; sa bonté envers les hommes se manifeste dans les œuvres de sa main. Il a placé des signes dans le ciel, il a distribué avec sagesse et affermi les astres, pour présider à l'ordre des saisons et féconder la terre. Etre merveilleux dans votre grandeur, source de tous les biens pour l'homme, ô Père, je vous salue, vous le premier et le dernier à qui s'adressent les prières (950) !

« Honore premièrement Dieu et ensuite tes parents (951), » dit Phocylide. . . .

. . . . . .

Où trouvera-t-on un témoignage plus formel, plus clair que celui-ci, sur l'immortalité de l'âme, faite à l'image de Dieu ? « Les parties qui composent le corps humain forment une harmonie qu'il n'est pas permis de détruire. Nous espérons que ceux qui ont abandonné leurs dépouilles à la terre, en sortiront bientôt pour venir dans la lumière : ils seront un jour des *dieux*, car les âmes des morts sont incorruptibles. L'esprit est l'image de Dieu. Pour le corps, il vient de la terre et s'en retourne en terre; nous ne sommes que cendre, mais l'esprit remonte au ciel (952). »

Voilà bien expressément un *Dieu* unique, et des *dieux* qui sont les âmes des justes. Le même Phocylide recommande *de ne pas excéder* dans les honneurs qu'on *rend* à ces dieux, *et qui doivent avoir des bornes* (953).

Simonide, Linus, Archiloque, Callimaque et plusieurs autres poëtes célèbrent un *Dieu, roi de tous les dieux*, qui obéissent à ses lois, et Dieu par lui-même (954). Il est la fin de toutes choses, et tout est soumis à sa volonté. La vie de l'homme est en sa puissance, il en fixe la durée (955). Rien ne lui est impossible (956), et tout est facile à celui qu'il aide (957). Le roi est son image vivante (958); il règne dans les cieux (959). C'est lui qui distribue les richesses (960), les maux. Ami de l'équité (961), il est bon envers les bons (962), et c'est pourquoi le fruit de ses œuvres ne périt point, et sa fin est heureuse (963). Soyez donc juste, et Dieu combattra pour vous (964). Souvenez-vous de lui dans la prospérité (965). C'est lui qui vous nourrit (966). Il est partout, il voit

(944) Οἱ δὲ θεοὶ πὰρ Ζανὶ καθήμενοι ἠγορόωντο
Χρυσέῳ ἐν δαπέδῳ. (*Iliade*, IV, vers 1 et 2.)
(945) Παιδων Διός. (PINDARE, *Pyth.* III, Antist. I.)
(946) Θεῶν γένος αἰδοῖον πρῶτον κλείουσιν ἀοιδῇ
Ἐξ ἀρχῆς οὓς γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ἔτικτεν,
Οἵ τ' ἐκ τῶν ἐγένοντο θεοί, δωτῆρες ἐάων
Δεύτερον αὖτε Ζῆνα, θεῶν πατέρ' ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν....
Ὅσσον φέρτατος ἐστι θεῶν, κράτεί τε μέγιστος.
(HÉSIODE, *Théogonie.*)
(947) Αὐτὸς γὰρ πάντων βασιλεὺς καὶ κοίρανος ἐσσί
Ἀθανάτων, σέο δ' οὔ ἐρήριστοι κράτος ἄλλος.
(HÉSIODE, dans EUSÈBE. *Prép. évang.*, lib. XIII, ch. 1.)
(948) Ζεῦ πάτερ... ἀθανάτων βασιλεῦ.
Ζεῦ φίλε, θαυμάζω σε. Σὺ γὰρ πάντεσσιν ἀνάσσεις
Τιμὴν αὐτὸς ἔχων καὶ μεγάλην δύναμιν
Ἀνθρώπων δ' εὖ οἶσθα νόον καὶ θυμὸν ἑ ἅστον
Σὸν δὲ κράτος πάντων, ἔτθ' ὕπατον, βασιλεῦ....
Θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἀνάσσει
Ζεὺς κρονίδης. (THEOGNIS, *Sent.*, vers 709, 721, 365-368 et 781, poet. Gnom. gr., édit. de Brunck.)
(949) Οὐδὲν ἐκφεύγει τὸ θεῖον, τοῦτο γινώσκειν σε δεῖ
Αὐτὸς ἐστ' ἁμῶν ἐπόπτης, ἀδυνατεῖ δ' οὐδὲν θεός.
(EPICHARME, Gnom. poet. gr., p. 674, éd. Brunck.)
(950) Ἐκ Διος ἀρχώμεθα τὸν οὐδέ ποτ' ἄνδρες ἐῶμεν
Ἀρρήτων. Μνεσταὶ δὲ Διός πᾶσαι μεν ἀγυιαι,
Πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ἀγοραί, μεστὴ δὲ θαλασσα,
Καὶ λιμένες· πάντη δε Διὸς κεχρήμεθα παντες.
Τοῦ γὰρ γένος ἐσμέν, εἴτε δημιουργία.
Ὁ δ' ἥπιος ἀνθρωποῖσι
Δεξιὰ σημαίνει.
Αὐτὸς γὰρ τάγε σήματ' ἐν οὐρανῶν ἐστήριξεν,
"Αστρα διακείνας· ἐσνέπασατο δ' εἰς νιανιὸν
Ἀστέρας, οἵ κε μάλιστα τετυγμένα σημαίνοιεν
Ἀνδράσιν ὡράων, ὅφρ' ἔμπεδα παντα φύηται·
Καί μιν ἀεὶ πρῶτόν τε καὶ ὕστατον ἱλάσκονται
Χαῖρε, πάτερ, μέγα θαῦμα, μέγ' ἀνθρώποισιν ὄνειαρ.
(ARATUS, *Phénom.*, dans EUSÈBE, *Prépar. évang.*, liv. XIII, ch. 13.)
(951) Πρῶτα θεὸν τίμα, μετέπειτα δὲ σεῖο γονῆας.
(PHOCYLIDE, *Poem. admon.* — *Gnom.* poet. gr., édit. Brunck.)
(952) Οὐ καλὸν ἁρμονίην ἀναλύεμεν ἀνθρώποιο.
Καὶ τάχα δ' ἐκ γαίης ἐπίξομεν ἐς φάος ἐθεῖν
Δείσσαν ἀποιχομένων. Ὀπισω δέ θεοί τελέθονται.
Ψυχαὶ γὰρ μιανουσιν ἀκήριοι ἐν φθιμένοισι.
Πνεῦμα δ' ἄρ ἐκ γαίης ἐχομεν, καὶ πάνοδ' ἐς αὐτήν
Ἀνόμενον κόνις ἐστέν. Ἀφρ δ' ἄνα πνεῦμα δεδεκται.
(PHOCYLIDE, *Ibid.* — EURIPIDE, *Suppliantes*, vers 552.)
(953) PHOCYLIDE, *Poem. admonitor.*
(954) CALLIMAQUE, *Hymne* I, p. 5.
(955) SIMONIDE, Frag. IV, inter *Gnom.*
(956) LINUS, Frag. inter *Gnom.*
(957) *Divers. sent.* inter *Gnom.*
(958) *Ibid.*
(959) ARCHILOQUE, dans EUSÈBE, *Prépar. évang.*, liv. XIII, ch. 13.
(960) RHIAN. *Frag.* inter *Gnom.*
(961) Id.
(962) Id.
(963) Id.
(964) Id.
(965) Id.
(966) Id.

tout (967) ; rien n'échappe à sa vue (968). Ne croyez pas que le parjure puisse se cacher ; il conduit le méchant au supplice (969). Ne cherchez point à lui résister (970) ; c'est en vain qu'on lutte contre lui (971). Mortel, abaisse tes pensées devant Dieu, adore-le, apprends à le servir ; c'est ton premier devoir : occupe-toi sans cesse de son culte, et Dieu lui-même sera l'âme de toutes tes actions (972).

La tribune et le théâtre même retentissaient de ces maximes, tant elles étaient conformes aux croyances communes. Démosthènes distingue le Dieu suprême de tous les autres dieux (973). Eschyle, Sophocle, Euripide, rappellent sans cesse un Dieu infiniment élevé au-dessus des dieux, et qui n'est assujetti à aucunes lois que celles qu'il s'impose à lui-même (974). Père très-parfait (975), tout-puissant (976), seul libre (977), son jugement est toute vérité (978). Il hait la violence (979), il envoie le châtiment à l'heure marquée (980). La prospérité est un don de ce Dieu (981), très-grand (982) et très-sage, protecteur des suppliants, maître des trônes, de cette puissance éternelle (983) qui dispose de notre sort (984), et de qui nous dépendons entièrement (985). Inaccessible à notre esprit (986), Dieu voit tout et gouverne tout (987). Son règne est éternel (988). Roi des rois, il surpasse en félicité, en puissance, en perfection tous les êtres (989). Adorez donc ce Dieu suprême, qui dirige les destins par une loi antique ; qui multiplie les troupeaux, qui fait naître dans leur saison les fruits de la terre, que nous recevons par le ministère des dieux (990) ; des dieux à qui le roi (991) dont le royaume est immortel (992), a tout donné excepté l'empire (993).

« Dans la vérité il n'y a qu'un Dieu, qui a fait le ciel et la terre, et la mer azurée, et les vents impétueux. La plupart des mortels, dans l'égarement de leur cœur, dressent des statues des dieux, comme pour trouver dans ces images de bois, d'airain, d'or, d'ivoire, une consolation de leurs maux. Ils leur offrent des sacrifices, ils leur consacrent des fêtes, s'imaginant qu'en cela consiste la piété (994). »

Ce n'est pas Sophocle seul qui reprochait ainsi aux Grecs leurs vaines superstitions. Des poëtes comiques tiennent le même langage. « Si quelqu'un, dit Ménandre, croit, par de nombreux sacrifices et de riches présents, se rendre Dieu favorable, il s'abuse, son esprit est aveuglé. Le devoir de l'homme c'est d'être bon, de respecter la pudeur des vierges et des épouses, de s'abstenir du meurtre et du vol, de ne pas même

(967) Rhian. *Frag.* inter *Gnom.*
(968) Id.
(969) *Ibid.*
(970) Χρὴ δὲ πρὸς θεὸν οὐκ ἐρίζειν.
(Pindare, *Pyth.* ii.)
(971) Θεῷ μάχεσθαι δεινὸν ἐστί.
(*Gnom.*, pag. 229, édit. Brunck.)
(972) Θνητὸς πεφυκώς· μὴ φρονῆς ὑπέρθεα·
Θεὸν σέβου, καὶ πάντα πράξεις ἐνθέως.
Ὑπὲρ εὐσεβείας καὶ λάλει, καὶ μάνθανε.
(*Gnom.*, pag. 215.)
(973) Πρὸς Διὸς καὶ θεῶν. (*Pro corona.*)
(974) Ζεὺς
Ἰδίοις νόμοις κρατύνων
Ὑπερήφανον θεοῖσι
Τοῖσι πάρος δείκνυσιν αἰχμάν.
(Eschyle, *Prométhée*, vers 402-403.)
(975) Ὦ Ζεῦ πάτερ παντελές.
(Eschyle, *Les sept devant Thèbes.*)
(976) Ὦ παγκρατὲς Ζεῦ. (*Ibid.*, vers 240.)
(977) Ἐλεύθερος γὰρ οὔτις ἐστὶ πλὴν Διός.
(Eschyle, *Prométhée*, vers 50.)
(978) Εὐθὺνα Διὸς εὖ παναληθής.
(Eschyle, *Suppliantes*, vers 85.)
(979) Μισεῖ γὰρ ὁ θεὸς τὴν βίαν.
(Euripide, *Hélène*, act. iii.)
(980) Νέμει τοι δίκαν θεός, ὅταν τύχῃ.
(Eschyle, *Electre*, act. v.)
(981) Θεοῦ δὲ δῶρόν ἐστιν εὐτυχεῖν βροτούς.
(Eschyle, *les sept devant Thèbes*, vers 610.)
(982) Μεγίστῳ Ζηνί. (Euripide, *Ion.*)
(983) Ὦ Διὸς ἀγένναν κράτος.
(Euripide, *Oreste*, act. iv.)
(984) Πρὸς ἄλλας δ' ἐλούνει θεὸς συμφοράς τάς δέ [χρείσσω
Τὸ κοκκὸν δ' ἀγατόν. (Eurip., *Hélène*, act. ii.)
(985) Ὦ Ζεῦ, τί δῆτα τοὺς ταλαιπώρους βροτοὺς
φρονεῖν λέγουσι; σοῦ γὰρ ἐξηρτήμεθα,
Δρῶμέν τι τοιαῦθ' ἅν σὺ τυγχάνῃς θέλων.
(Euripide, *Suppliantes*, act. iii.)
(986) Ὦ θύγατερ, ὁ θεός, ὡς ἔφη, τι ποικίλον,
καὶ δυστένμαρτον, εὖ δὲ πως ἀνασταίνει,
Ἐκεῖσε κἀκεῖσ' ἀναφέρων. (Euripide, *Hélène*, act. ii.)
(987) Ὁ πάντα νέμων... Ζεύς.
(Eschyle, *Prométhée*, vers 526.)
Ἔστι μέγας ἐν οὐρανῷ
Ζεύς, ὃς ἐφορᾷ πάντα, καὶ κρατύνει.
(Sophocle, *Electre*, vers 174 et 175.)
(988) Τί γὰρ πέπρωται Ζηνί, πλὴν ἀεὶ κρατεῖν.
(Eschyle, *Prométhée*, vers 519.)
(989) Ἄναξ ἀνάκτων, μακάρων
Μακάρτατε, καὶ τελέων
Τελειότατον κράτος, ὄλβιε Ζεῦ.
(Eschyle, *Suppliantes*, vers 525-528.)
(990) Ζῆνα μέγαν σεβόντων
Τὸν ξένιον, πανυπέρτατον,
Ὃς πολιῷ νόμῳ αἴσαν ὀρθοῖ
. . . . . .
Καρποτελῆ δέ τοι
Ζεὺς ἐπικραινέτω
Φέρματι γᾶν παώρῳ.
Πρόνομα δὲ βοτά
Τῶς πολυγόνα τελεῖται·
Τὸ πᾶν δ' ἐκ δαιμόνων λάβοιεν
(Eschyle, *Suppl.*, v. 671-73, 688-93, 281-82.)
(991) Ὦ ναξ. (Sophocle, *Trachiniennes*, vers 1087.)
(992) Ἀλλ' ὦ κρατύνων, εἴπερ ὀρθ' ἀκούεις,
Ζεῦ, πάντ' ἀνάσσων, μὴ λάβῃ
Σέ, τάν τε σὰν ἀθάνατον αἰεν ἀρχάν.
(Sophocle, *Œdipe roi*, vers 95, 96.)
(993) Ἅπαντ' ἐπράχθη πλὴν θεοῖσι κοιρανεῖν.
(Eschyle, *Prométhée*, vers 49.)
(994) Εἰς ταῖς ἀληθείαισιν, εἷς ἐστιν θεὸς
Ὃς οὐρανὸν τέτευχε, καὶ γαῖαν μακρήν,
Πόντου τε χαροπὸν, οἶδμα, καὶ ἀνέμων ῥίας.
Θνητοὶ δὲ πολλοὶ καρδίαν πλανώμενοι,
Ἱδρυσάμενα πημάτων παραψυχὴν,
Θεῶν ἀγάλματ' ἐκ λίθων, ἢ χαλκέων,
Ἢ χρυσοτεύκτων, ἢ ἐλεφαντίνων τύπους.
Θυσίας τε τούτοις, καὶ κλαδὰς πανηγύρεις.
Στέγοντες, οὔτως εὐσεβεῖν νομίζομεν.
(Sophocle, dans Eusèbe, *Prépar. évang.*, liv. xiii, c. 13.)

désirer la plus petite partie du bien d'autrui ; car Dieu est près de vous ; il vous voit. O mes amis ! Dieu aime les œuvres justes, il déteste l'iniquité ; soyez donc justes jusqu'à la fin, et sacrifiez à Dieu avec un cœur pur (995). »

« Pensez-vous que ceux qui ont passé leur vie dans les festins et dans les plaisirs puissent échapper après leur mort à la justice divine ? Il y a un œil qui voit tout ; et nous savons qu'il existe deux chemins à l'entrée des enfers, l'un qui conduit au séjour des justes, et l'autre à la demeure des impies. Allez donc, dérobez, ravissez, ne respectez rien; mais ne vous y trompez pas, il y a un jugement dans l'enfer, un jugement qu'exercera Dieu, le maître souverain de l'univers, dont je n'oserais prononcer le nom formidable. Il prolonge quelquefois la vie du méchant : que le méchant ne pense pas pour cela que ses crimes lui soient cachés ou qu'il les regarde avec indifférence ; car cette pensée serait un nouveau crime. Vous qui croyez que Dieu n'est pas, prenez garde : il existe, oui, il existe un Dieu ! Si quelqu'un, néanmoins, a fait le mal, qu'il profite du temps qui lui est laissé ; car plus tard il subira des châtiments terribles (996). »

Qu'est-il besoin d'ajouter de nouveaux témoignages ? Et qui pourrait douter que la tradition n'eût conservé dans la Grèce païenne une tradition tantôt plus claire et tantôt plus confuse du vrai Dieu (997) ? On le priait, on l'invoquait, on chantait des hymnes à sa louange, et il nous en reste encore des fragments. « Roi glorieux des immortels, adoré sous des noms divers, éternellement tout-puissant, auteur de la nature, qui gouvernes le monde par tes lois, je te salue ! Il est permis à tous les mortels de t'invoquer ; car nous sommes tes enfants, ton image est comme un faible écho de ta voix, nous qui vivons un moment et rampons sur la terre. Je te célébrerai toujours, toujours je chanterai ta puissance. L'univers entier t'obéit comme un sujet docile. Tes mains invincibles sont armées de la foudre ; elle part, et la nature frémit de terreur. Tu diriges la raison commune, tu pénètres et fécondes tout ce qui est. Roi suprême, rien ne se fait sans toi, ni sur la terre, ni dans le ciel, ni dans la mer profonde, excepté le mal que commettent les mortels insensés. En accordant les principes contraires, en fixant à chacun ses bornes, en mélangeant les biens et les maux, tu maintiens l'harmonie de l'ensemble ; de tant de parties diverses, tu formes un seul tout, soumis à un ordre constant, que les infortunés et coupables humains troublent par leurs désirs aveugles. Ils détournent leurs regards et leurs pensées de la loi de Dieu, loi universelle, qui rend heureuse et conforme à la raison la vie de ceux qui lui obéissent. Mais, se précipitant au gré de leurs passions dans des routes opposées, les uns cherchent la gloire, les autres les richesses ou les plaisirs. Auteur de tous les biens, toi qui lances le tonnerre du sein des nues (998), Père des hommes, délivre-les de cette triste ignorance, dissipe les ténèbres de leur âme, fais-leur connaître la sagesse par laquelle tu gouvernes le monde, afin que nous t'honorions dignement et que sans cesse nous chantions tes œuvres, comme il convient aux mortels ; car il n'est rien de plus grand, pour l'homme et pour les dieux, que de célébrer dans la justice la loi universelle (999). »

Traditions sur le Dieu suprême conservées chez les Latins et chez les Etrusques.

On voit dans les poëtes latins comme dans les poëtes grecs, un Dieu unique, père des dieux et des hommes, éternel, tout-puis-

(995) Εἴ τις δὲ θυσίαν, ὦ Πάμφιλε,
Ταύσων τε πλῆθος, ἢ ἐρίφων, ἢ νὴ Δία
Ἑτέρων τοιούτων, ἢ κατασκευάσματα,
Χρυσᾶς ποιήσας χλαμύδας, ἤτοι πορφυρᾶς,
Ἢ δὲ ἐλέφαντος ἢ σμαράγδου ζώδια,
Εὔνουν νομίζει τὸν θεὸν καθέστανναι·
Πέπαυτ' ἐκεῖνος, καὶ φρένας κούφας ἔχει.
Δεῖ γὰρ τὸν ἄνδρα χρήστιον πεφυκέναι,
Μὴ παρθένους φθείροντα καὶ μοιχώμενον.
Κλέπτοντα, καὶ σφάττοντα χρημάτων χάριν.
Μηδὲ βελόνης ἔναμα ἐπιθυμῆς. Πάμφιλε,
Ὁ γὰρ θεὸς ῥλέπει σε πλησίον παρών.
. . . . . μηδὲ βελόνης,
Ὦ φίλτατ', ἐπιθύμησον ἀλλοτρίας πότε.
Ὁ γὰρ θεὸς γ' ἔργοις δίκαιοις ἥδεται,
Καὶ οὐκ ἀδίκοις. . . .
Θεῷ δὲ θύε διὰ τέλους
Δίκαιος ὤν, καὶ λαμπρὸς ὡς ταῖς χλαμύσι
Τῇ καρδίᾳ.
(Ménandre, dans Eusèbe, *Prépar. évang.*, liv. XIII, ch. 15.)

(996) Οἶει σὺ τοὺς θανόντας, ὦ Νικήρατε,
Τρυφῆς ἁπάσης μεταλαβόντας ἐν βίῳ
Πεφευγέναι τὸ θεῖον, ὡς λεληθότας ;
Ἔστιν δίκης ὀφθαλμός, ὃς τὰ πάνθ' ὁρᾷ.
Καὶ γὰρ κοθ' ὁδὸν δύο τρίβους νομίζομεν,
Μίαν δικαίων, ἕτεραν δ' ἀσεβῶν εἰν ὅρον.
. . . Ἀπελῶν, κλέπτ', ἀποστέ.ει. κύκα·
Μηδὲν πλανηθῇς. ἔσται κἀν ᾅδου κρίσις,
Ἥνπερ ποιήσει ὁ θεὸς ὁ πάντων δεσπότης.
Οὗ τοὔνομα φοβερόν, οὐδ' ἂν ὀνομάσαιμ' ἐγώ,
Ὃς τοῖς ἁμαρτάνουσι πρὸς μῆκος βίον
Διδωσιν. Εἰ τις δὲ θνητῶν οἴεται, τοὐμημέραν
Κακόν τι πράσσων, τοὺς θεοὺς λεληθέναι,
Δοκεῖ πονηρά, καὶ δοκῶν ἀλίσκεται,
Ὅταν σκολὴν ἄγουσα τυγχάνῃ δίκη.
Ὁρᾷθ' ὅσοι δοκεῖτε οὐκ εἶναι θεόν.
Ἔστιν γάρ, ἔστιν· εἰ δέ τις πράττει κακῶς,
Κακὸς πεφυκώς. τὸν χρόνον κερδαινέτω,
Χρόνῳ γὰρ οὗτος ὕστερον δώσει δίκην.
(Diehle, dans Eusèbe, *Prépar. évang.*, liv. XIII, ch. 15.)

(997) *Voy.* Huet, *Questiones alnetanæ*, lib. II, cap. 2. — Cudworth, *Syst. intellect.*, ch. 4. — Lamennais, *Essai sur l'Indifférence*, t. III. — Je me suis borné à choisir parmi la multitude de textes cités par ces écrivains les plus remarquables.

(998) Les anciens, persuadés qu'on ne peut pas voir Dieu, le représentent presque toujours environné de nuages. De là ces épithètes qu'Homère joint si fréquemment au nom de Dieu suprême, *qui rassemble des nuages*, ou *enveloppé de nuages*.

(999) Κυδιστ' ἀθανάτων, κ. τ. λ. On connaît trop l'hymne de Cleanthe pour qu'il soit nécessaire de citer le texte. — (Voy. *Analecta vet. poet. græc.*, t. III, édit. de Brunck.)

sant, qui a créé le monde et qui le gouverne par sa providence. Il est partout, il habite nos âmes, et aucun dieu n'est semblable à lui (1000). Quel Romain pouvait ignorer ce *Dieu très-bon, très-grand* (1001), dont le nom était sur tant de monuments divers? Les Etrusques l'appelaient *Jove* ou *Juve*, et ils le regardaient comme la première cause qui avait donné l'être à tout ce qui existe, le principe du mouvement et de la vie.

FICHTE (Jean-Théophile) naquit le 19 mai 1762 au village de Rammenau, dans la haute Lusace. Son père, petit industriel qui jouissait d'une grande réputation de probité, descendait d'un officier suédois qui, lors de la guerre de Trente ans, s'était établi dans le pays. En 1788, étant précepteur dans une maison de Zurich, Fichte fit la connaissance de Mademoiselle Rahn, nièce de Klopstock, qu'il épousa depuis. En 1794, le gouvernement de Weimar lui offrit la chaire que Reinhold avait laissée vacante à Iéna; Fichte se rendit à cet appel, et se fit aussitôt, par le succès de son enseignement, des partisans enthousiastes et des adversaires passionnés.

Le premier besoin de la philosophie, suivant le professeur d'Iéna, c'est de découvrir un principe suprême et indépendant, qui domine tout le savoir humain; qui mette hors de doute et sa possibilité et sa validité; qui donne à tout son édifice une harmonie intérieure, une cohésion systématique, l'unité et *l'absoluité*. Or, comme la science est l'œuvre de l'esprit humain, elle ne peut avoir d'autre premier principe que le principe même de l'activité humaine, c'est-à-dire le *moi pur*. Le *moi* n'est-il pas la cause primitive et permanente d'où tout part, où tout revient, le cercle à la fois et le centre? *Moi, moi*, le *moi* pose primordialement son propre être. Mais, en se posant soi-même, il pose du même coup quelque chose qui n'est pas lui, qui lui sert de limite et qui éveille sa conscience, le *non-moi*. Ce n'est pas tout: afin de lever cette contradiction entre le *moi* et le *non-moi*, l'esprit accomplit un troisième acte, il ramène à un *moi* indivisible le *moi* divisible et le *non-moi* indivisible; il résout et absorbe dans un *moi* suprême les deux termes de l'opposition. Ainsi, l'on aurait obtenu non-seulement les trois modes de l'existence et les trois objets du savoir, l'homme, l'univers et Dieu; non-seulement l'unité d'existence, correspondante et indispensable à l'unité de la connaissance, mais une méthode logique et organique, composée de trois actes, la *thèse*, l'*antithèse* et la *synthèse*, et constituant une image exacte du développement de la raison et de l'action. Les trois usages de l'activité, les trois formes du jugement se fondent en effet tous sur cette proposition «Le *moi* et le *non-moi* se déterminent réciproquement.» Tous se reproduisent en même temps dans deux autres propositions: 1° le *moi* se pose comme déterminé par le *non-moi*, ou le non-moi détermine le *moi*; 2° le *moi* pose le *non-moi* comme déterminé par le *moi*, ou le *moi* détermine le *non-moi*. De là, continue Fichte, la division de la philosophie en deux parties, la philosophie théorique et la philosophie pratique. Dans la première, le *moi* paraît passif à l'égard des objets qui semblent produire la connaissance en agissant sur l'esprit. Dans la seconde, au contraire, le *moi* paraît, en vertu d'une activité libre, créer le monde réel, en appliquant ses tendances, en accomplissant ses idées. Dans l'une et l'autre sphère cependant, le *moi* est la seule réalité véritable, puisque rien n'existe que par l'exercice de son énergie propre. Le monde extérieur n'est qu'une hypothèse nécessaire pour expliquer le monde intérieur et réel. Le *non-moi*, sans doute, arrête et heurte le *moi*, et le sollicite, par cette limitation même, à d'infinis développements; mais au fond le *non-moi* est engendré par l'être dont il sert à déployer les puissances et les vertus.

C'est cette théorie de l'*achoppement*, sorte d'imitation de la *privation* d'Aristote, qui forma la première contradiction capitale de l'idéalisme psychologique. Fichte, on le devine, cherche à la prévenir, à la dissimuler; à ce point que la partie pratique de son système y répond d'une façon détournée. Le *moi* libre et infini, dit-il, détermine lui-même le principe de la limitation, en déterminant le *non-moi*; et il le détermine, parce que sa force a besoin d'une matière où elle puisse s'exercer. L'inépuisable activité du *moi*, son invariable tendance à produire, oppose à ses propres efforts un contre-mouvement, un

(1000) Jupiter omnipotens regum, rex ipse deusque,
Progenitor, genitrixque deum, Deus unus et omnis.
(VALERIUS SORANUS, cité par VARRON, *De cultu deor.*)

Ab Jove principium... Jovis omnia plena. (VIRG.)

.... Divum pater atque hominum rex.....
O pater, o hominum divumque æterna potestas (ID.)

Cœlo tonantem credidimus Jovem
Regnare..... (HORAT.)

Quid prius dicam solitis parentum
Laudibus? qui res hominum ac deorum,
Qui mare et terras, variisque mundum
Temperat horis!
Unde nil majus generatur ipso:
Nec viget quidquam simile aut secundum. (ID.)

Le *nec quidquam simile* rappelle ce passage du psaume LXXXV: *Non est similis tui in dis.*

Ovide peint le Dieu créateur, *opifex rerum*, démêlant le chaos à l'origine du monde:

Hanc Deus, et melior litem natura diremit. (*Metam.*)

Sator deorum — Summus deus. — Divum rector atque hominum. (SENEC.)

Tu summe cœli rector, ætherie potens Dominator aulæ... (ID.)

Principem et maxime deum. (LACT.)

Estne Dei sedes, nisi terra et pontus et aer? (LUCAN.)

(1001) *Deus optimus, maximus.* On a trouvé cette inscription sur une lampe antique: *Deo qui est maximus.* (*Antichita di Ercolano*, t. VIII, p. 264.

contre-poids qui, faisant replier le *moi* sur lui-même, lui fait comprendre qu'il est cause. Percevoir cette réaction du *non-moi*, c'est sentir, c'est éprouver des impressions agréables ou désagréables ; mais c'est en même temps constater que le *moi* produit tout ce qui entre en lutte avec lui. Le monde ne peut avoir de réalité que pour un *moi*, dans un *moi* et par un *moi*. Le *moi*, donnant et enfantant tout, jusqu'aux objets qu'il s'oppose à lui-même, est donc toutes choses : le *moi* est *sujet-objet*.

Maintenant, demanderons-nous, avant de discuter des assertions, des énoncés si surprenants, quelle théologie doit en sortir nécessairement ? La théologie de Fichte sera la science de réaliser la perfection du *moi*, de constituer le *moi* absolu, d'exprimer la plénitude de l'ordre moral ; en termes plus simples, l'art d'accomplir la destinée humaine, en élevant à sa plus haute puissance la liberté du *moi* et son indépendance primitive. Le premier article de cette foi, c'est qu'il n'y a pas d'être infini. L'infini, dit Fichte, est si peu quelque chose d'individuel, qu'en faire un être distinct, c'est diviniser le monde, c'est arriver au naturalisme, à l'athéisme. Quiconque peut prendre l'absolu pour une personne, l'a tout à fait effacé de soi-même. L'absolu ne saurait se trouver hors de l'homme. Chacun doit l'avoir en sa propre personne, chacun doit « vivre l'absolu. » C'est de même tomber dans l'idolâtrie et dans le matérialisme, que de concevoir Dieu comme une substance ; la notion de substance n'a rapport qu'à l'espace. C'est enfin changer Dieu en homme, que de lui attribuer la conscience de soi : l'individualité bornée de l'homme peut seule avoir le sentiment de la personnalité. Si le *moi* est essentiellement actif, il ne saurait y avoir d'autre absolu que le terme même de toute activité, l'ordre moral. Tel est l'unique divinité réelle : tout le reste est *anthropomorphisme*. Aussi rien de plus absurde que de prétendre ramener l'ordre moral à une cause, à une raison génératrice. Les choses contingentes dérivent seules d'une cause. La loi des événements, cette loi inviolable en vertu de laquelle l'accomplissement du devoir entraîne le bonheur après soi, voilà Dieu. S'appuyer avec constance sur cette loi, c'est pratiquer la religion. Lorsque notre esprit convertit cette même loi en un être à part, il procède comme nos sens, quand ils regardent le froid dont ils souffrent comme une situation extérieure, comme un état de l'atmosphère. La notion d'être à part est une notion purement sensible. D'où il résulte que la philosophie est incapable de prouver l'existence de Dieu, tandis qu'elle est en état d'expliquer la croyance aux choses divines. Celles-ci constituent la conscience religieuse de l'humanité, c'est-à-dire le besoin de faire ce qui est bien, ce qui est conforme aux fins universelles de la raison. Une doctrine qui fait consister la religion dans l'obéissance au devoir, dans l'invariable poursuite de la dignité et de la liberté morale, est une doctrine pieuse : elle peut être accusée de nier le monde matériel, d'*acosmisme*, mais non d'*athéisme*. Qu'est-ce donc que la foi ? Rien, sinon la ferme persuasion que nous pouvons toujours accomplir notre destinée. Le fondement de la foi, c'est la volonté libre, la puissance de tout soumettre au devoir. Je crois dès que je veux ; *je crois, parce que je veux*. Cette confiance inébranlable dans ma vocation se confond avec le respect de l'ordre moral et de la raison pratique. L'une et l'autre nous garantissent toute autre conviction, celle même de l'existence du monde sensible. C'est parce que je dois agir, que je sais qu'il y a pour mon activité une matière et un théâtre. Le monde physique n'est que le monde moral devenu visible. Toute notre vie n'est qu'une longue application de la loi morale. Si nous sommes éternels, c'est parce que cette loi est éternelle, c'est parce qu'elle vit en nous, et se sert de nous pour se réaliser. Je suis immortel ; et je ne dois pas le devenir seulement un jour ; je le suis par mon rapport avec l'immortelle loi de la conscience, par la résolution que j'ai formée de lui obéir. Je possède la vie future dans la vie présente, puisque je vis de la vie propre à l'ordre moral. Mais ce n'est pas moi, individu isolé, qui puis contenir ou épuiser la vitalité même à laquelle je participe. L'humanité entière y suffit à peine, en poursuivant d'âge en âge, avec une ardeur croissante, son but idéal, l'absolue liberté. Le propre de l'ordre moral et de la vie qui l'anime, c'est de n'être jamais achevé, c'est de se développer toujours. Cet ordre *n'est* jamais actuellement, mais *doit* toujours *devenir*. Il forme un idéal d'une originalité mobile et inépuisable, une réalisation progressive et sans fin des conceptions absolues de la raison, régissant tour à tour les mœurs de l'individu, les lois de l'Etat et les destinées du genre humain. C'est ce travail éternellement créateur du progrès moral qui est l'infini et l'absolu, qui est Dieu, mais ce sera jamais une personne. S'associer à ce travail est aimer ou servir Dieu, mais ce n'est pas s'unir à un individu. C'est au contraire sacrifier toute individualité, non-seulement à l'Etat où domine l'unité de la raison, mais à l'humanité où règne l'unité de l'ordre moral. Ainsi, conclut Fichte, le *moi* produit et reproduit toutes choses, parcourant toujours trois phases : il n'est pas encore individu, lorsqu'il se pose lui-même ; il devient un individu, plusieurs individus, en posant le monde sensible et la société ; il devient plus qu'individu, quelque chose qui n'est plus individu, l'absolu même, quand de la société il s'élève à l'immensité de l'ordre moral. Ainsi se touchent le commencement et la fin, ainsi le cercle du système se trouve parcouru et fermé.

Oui, le cercle de votre système est achevé, mais embrasse-t-il toute la réalité ? Les mystères de la conscience et de la création, qu'il prétend expliquer par un seul mot, ont-ils été dévoilés, ou seulement remplacés par des difficultés plus obscures encore ? A cette question, le maître de Fichte répondait, le 7 août 1799 :

La doctrine de la science, disait Kant, me paraît tout à fait insoutenable; aussi subtilde qu'épineuse ; c'est une nouvelle scolastique. A la distance où nous en sommes, nous pouvons en admirer l'enchaînement régulier, la vigoureuse et imposante déduction, l'aspect mathématiquement grandiose ; et en même temps reconnaître que sa simplicité et sa cohésion sont plus apparentes que réelles. Ne soulève-t-elle pas plus de problèmes qu'elle n'en résout ? Que d'affirmations gratuites autant que hardies ! Si elle ne se fait pas scrupule de transformer en principes généraux des faits particuliers, elle se plaît encore davantage à réaliser de pures abstractions, à personnifier en quelque sorte des suppositions et des fictions logiques. Quelle habileté, quel art il fallait pour dissimuler tant de contradictions internes, pour présenter cet échafaudage hypothétique comme l'édifice complet de la vérité éternelle. Nous avons indiqué la plus saillante de ces contradictions, en demandant ce qui peut déterminer le *moi*, dont l'activité est sans limites, à se limiter soi-même, à s'entourer d'une immense multitude d'obstacles, qui s'appellent le *non-moi*? Sans cette opposition, dites-vous, l'esprit ne connaîtrait jamais les objets, c'est-à-dire ces obstacles mêmes. Mais pourquoi faut-il qu'il connaisse des objets finis et bornés, si lui-même est infini ? Ne doit-il pas, au surplus, connaître déjà ces objets, puisque c'est lui qui les a posés ? Ou bien, direz-vous qu'il cède au besoin de réaliser les idées qu'il porte en lui, d'accomplir la fin proposée à ses facultés, de créer et de gouverner le monde intellectuel et moral, le monde civil et politique, social et religieux, les domaines de la liberté spirituelle, de la justice et de l'humanité ? Il est vrai, telle est la principale tâche de l'homme. Il est manifestement appelé à constituer l'univers moral, à entreprendre l'œuvre continue de la civilisation qui commence par l'application des idées d'utilité et de beauté, par l'industrie et les arts, et qui se poursuit par la réalisation des idées de justice, de sainteté et de vérité, par l'administration judiciaire, les cultes, les sciences et la philosophie. Toute cette organisation immatérielle et idéale, inconnue aux règnes inférieurs de la nature, est nécessairement l'ouvrage de l'être spirituel et moral, de la pensée et de la volonté, la propre production du *moi* et son imparfaite image. Oui, c'est là qu'éclate la grandeur de l'homme et la suprématie du spiritualisme. Mais de ce que l'esprit humain transforme la matière, de ce qu'il crée au milieu de la nature visible un univers invisible, les vastes régions de la culture littéraire et religieuse, du commerce véritablement humain il ne résulte nullement que le monde physique soit aussi produit par cet esprit. S'il était son œuvre, il le disposerait de manière à n'en être jamais contrarié, affaibli, ou même subjugué et comme anéanti : il en bannirait, sinon la souffrance, du moins la mort. Non-seulement Fichte confesse que l'*achoppement* du *non-moi* est parfois si violent, que le *moi* en triomphe uniquement en se réfugiant dans le fort imprenable de sa liberté interne; mais il reconnaît qu'il y a des barrières insurmontables, encore qu'il préfère les qualifier d'*incompréhensibles*. N'est-ce pas convenir d'abord que ce *non-moi*, dans son fond primitif, ne sort pas du *moi?* Ensuite, que le *moi*, bien que moralement libre, n'est pas physiquement indépendant ? « Est-il moins enchaîné, demandait Hegel, parce que vous faites forger ses fers par l'esprit, et non par la nature extérieure ? » Ne valait-il pas mieux, demanderons-nous à notre tour, avouer premièrement que, si le *moi* a le pouvoir de modifier le *non-moi*, et non celui de le créer, le *non-moi* a été fait par une autre puissance; en second lieu, que le *moi* ne s'est pas posé lui-même, mais qu'il remonte à une cause, différente de lui comme du *non-moi*, c'est-à-dire à la puissance qui l'a doté de la faculté de modifier le *non-moi*, qui s'est réservé le secret de le créer, et qui a établi dès l'origine entre ces deux parties de son œuvre un rapport indestructible d'action et de réaction ?

Malgré l'affirmation souvent renouvelée que tout y dérive d'un seul et même principe, *la Doctrine de la science* est donc aussi obligée d'admettre une dualité primitive, que ce principe n'explique et ne tolère pas. Fichte essaye de la déguiser, en disant que le *moi* se considère tour à tour comme dominant le *non-moi*, ou comme en étant dominé. Mais cette concession ne suffit point à cacher la contradiction où l'auteur s'est mis avec lui-même. Il eut à cet égard le sort de Spinosa, dont il fut sur tant de points l'imitateur et l'antipode à la fois. De même que celui-ci, après avoir déclaré qu'il n'y a qu'une seule substance possible et toujours identique, s'était avisé de distinguer entre l'attribut de la *pensée* et l'attribut de l'*étendue;* ainsi Fichte, ayant commencé par poser que le *moi* est activité pure et ne saurait devenir autre chose, distinguait entre le *moi* commandant au *non-moi* et le *moi* commandé par le *non-moi*, et accordait même que la domination du *non-moi* est parfois irrésistible et *inconcevable*. Cette ressemblance singulière entre l'idéalisme psychologique de Fichte et l'idéalisme ontologique de Spinosa se marqua plus nettement encore par l'analogie d'une autre distinction. Comme l'unitaire d'Amsterdam avait été forcé de reconnaître une nature qui crée, *natura naturans*, à côté d'une nature qui est créée, *natura naturata*, l'unitaire d'Iéna ne pouvait s'empêcher de diviser son *ordre moral* en un ordre qui ordonne et un ordre qui est ordonné, en *ordo ordinans* et *ordo ordinatus*. Ce qui surprend plus que cette première similitude, c'est que Fichte niait aussi la personnalité divine. Si jamais doctrine devait enseigner un Dieu individuel, n'était-ce pas celle qui faisait de la volonté le principe de la science autant que de la vie ? Celle-là ne devait-elle pas aboutir logiquement à cette conclusion pratique : l'imparfaite volonté des hommes ne peut avoir pour auteur

qu'une volonté parfaite, qu'une divine personnalité? Au lieu de cela, Fichte, traitant le *moi* comme Spinosa avait traité la *substance*, comme Hegel traitera l'*idée*, c'est-à-dire le revêtant des attributs de l'activité libre et le considérant en même temps comme l'absolu même, s'efforce de soutenir que, la notion de personne excluant celle d'absolu, un Dieu personnel est un non-sens. L'absolu se fait jour dans les personnes, dans le *moi*, mais il ne constitue pas une personne... Ainsi, ni Dieu personnel, ni immortalité individuelle. Un état conforme à la raison, voilà le royaume de Dieu sur la terre. Dieu apparaît dans l'humanité; car Dieu, c'est la justice appliquée et organisée, c'est l'amour mutuel et universel se réalisant de plus en plus. En cherchant à remplir ses devoirs, le *moi* accomplit l'ordre moral, approche de Dieu et se nourrit de l'esprit divin. Est-il donc besoin de concevoir la Divinité autrement que sous les formes d'une constitution morale du monde? C'est un penchant frivole, indigne du sage, d'imaginer un être à part, auquel on rapporte cette constitution comme à sa cause...

Par cette suite d'assertions, Fichte s'érigeait, au nom même du *moi*, en hardi proscripteur de la personnalité divine. Il y a même apparence que les considérations dont il appuyait cette proscription, sont encore l'aliment principal du panthéisme actuel, c'est-à-dire de théories que Fichte eût repoussées avec mépris ou dégoût. Mais on doit ajouter qu'à son fils même était réservée la tâche de réfuter les objections paternelles, en montrant que, si elles avaient pu mettre en *problème* la personnalité divine, elles n'auraient pas suffi pour la changer en *contradiction*. Enumérons ces objections, et examinons-les dès à présent, afin de n'en être plus embarrassé ailleurs.

« 1° Il est impossible d'attribuer à Dieu conscience, intelligence, personnalité, sans en faire un être fini et borné, semblable à l'homme. » Non, cela n'est pas impossible, si vous définissez la personnalité conformément à l'expérience. Celle-ci, en effet, nous apprend que le *moi*, possédant quelque chose d'infini, a le pouvoir de se posséder soi-même; qu'il pénètre et comprend d'autant mieux ce qui l'environne, qu'il s'en distingue plus nettement; qu'il saisit d'autant mieux la diversité des existences et des rapports dont se compose l'univers, qu'il a pénétré plus avant dans la différence qui sépare le *moi* du *non-moi*; qu'il aperçoit plus distinctement l'harmonie et l'ensemble des choses, à mesure que sa propre unité, sa propre identité lui devient plus manifeste. Plus notre énergie s'étend, plus notre personne s'agrandit. La chaleur et l'action et la lumière de l'intelligence dépendent également de l'appui que leur prête ce centre de gravité. La personnalité ferait obstacle à l'infinité, à l'*absoluité*, si elle était une limite, comme l'est l'imperfection intellectuelle ou morale, l'ignorance ou la perversité. Mais Dieu serait-il moins puissant ou moins juste, parce qu'il sait qu'il est infiniment juste et puissant, parce qu'il sait qu'il est des êtres qui manquent de justice ou de puissance? La conscience de l'homme est bornée, sans doute, en ce qu'elle s'exerce toujours sous forme de succession, et ne peut jamais embrasser le passé et l'avenir dans l'intuition du présent. Mais la raison n'est pas incapable de concevoir une conscience libre de cette entrave du temps, un *moi* qui possède dans chaque instant, non pas une parcelle de lui-même, mais la plénitude de son être. Le temps n'est donc pas ce qui forme la personnalité; au contraire, c'est ce qui la restreint et l'obscurcit. Une autre condition d'existence, une autre mesure de durée que la nôtre, un autre temps, ou plutôt une entière indépendance à l'égard du temps, n'est point incompatible avec le complet sentiment de soi. Que sera-ce d'ailleurs, si le *moi*, d'après vous-même, réside essentiellement dans la volonté? Est-il possible de séparer la volonté et la personnalité? Une *volonté absolue* n'entraîne-t-elle pas une absolue personnalité? Si la personnalité, d'après vous, ne peut jamais être qu'un état relatif, alors cessez de parler d'une volonté absolue; ou plutôt, avouez qu'une volonté qui a voulu poser un monde en face d'elle, continue à rester et absolue et personnelle, parce qu'elle a librement voulu.

« 2° Il y a de la superstition à concevoir Dieu comme une substance à part, attendu que *substance* signifie un être sensible, sujet et au temps et à l'espace. » Cette fausse définition de la substance est étrange chez un penseur qui fait résider l'essence du *moi* dans une activité infinie. L'esprit n'aurait donc rien de substantiel? La spiritualité, la moralité, la liberté, tout ce par quoi l'homme, s'élevant au-dessus de la matière, atteste sa véritable puissance, ne mériterait donc pas les attributs de la réalité et de la durée?

« 3° On ne peut pas même attribuer l'existence à Dieu, parce qu'elle ne convient qu'aux êtres doués de sensibilité. » Ce paradoxe ne diffère guère du précédent, et n'étonne pas moins dans un idéalisme qui doit accorder aux êtres spirituels autant d'existence pour le moins qu'aux choses sensibles.

« 4° On n'a encore rien dit de sensé sur la manière dont il faut entendre la création du monde par Dieu. » Cette création est-elle un mystère plus obscur, plus incompréhensible, que la production du monde par le *moi*? Certes, parmi toutes les théories sur l'origine des choses, celle de la création offre le moins de difficultés. Quant à l'opinion de Fichte, elle ne saurait avoir quelque sens raisonnable, qu'en s'appliquant au monde intérieur et idéal, à ce monde que le matérialiste traite de romanesque, de chimérique, mais que chaque intelligence se forme pour elle-même, à « notre monde à nous. »

Ainsi disparaissent les scrupules et les paradoxes de *la Doctrine de la science*. Ce qui

ne s'évanouit pas de même, c'est le profond sentiment de la dignité morale, qui communique une si noble éloquence aux paroles de Fichte. Dégageons ce sentiment des erreurs où il se trouve mêlé, pour l'opposer à l'opinion à laquelle ces erreurs entraîneraient, malgré Fichte, c'est-à-dire au spinosisme. « Hors de mon idéalisme, disait-il, il n'est de refuge pour l'esprit humain que dans les bras de Spinosa. » Ceci n'est entièrement exact que par un seul endroit : nous voulons parler de cette voix intime qui proteste contre le fatalisme, qui refuse d'immoler sa liberté, et qui se préfère sans balancer à tout ce qui lui fait obstacle. Mais comment, du sein de cette liberté, la raison ne s'élancerait-elle pas vers un Dieu qui lui a donné une part de son indépendance ?

Dégageons de ces déductions, trop systématiques, une autre vérité encore : c'est que l'ordre moral est divin. Il n'est pas Dieu même, comme le veut Fichte, mais il ne saurait venir que de Dieu. S'il n'était divin, serait-il universel et nécessaire ? Commanderait-il au *moi* avec une autorité si souveraine ? S'il était l'ouvrage même du *moi*, il ne lui causerait pas honte et confusion, regrets et repentir, remords et désespoir. L'ordre moral, qui est un effet divin, atteste sans contredit la puissance de Dieu, et son influence mystérieuse dans les êtres moraux. Mais il ne s'ensuit point que Dieu soit uniquement l'*âme du monde moral*. Comment, si Dieu n'était que cela, expliquer d'une part l'ineffaçable distinction du bien et du mal ; d'autre part l'indestructible foi en un Dieu personnel, cause régulatrice du monde spirituel, soutien et sanction de la dignité morale des hommes ?

Le vice caché de *la Doctrine de la science* devait paraître également au sujet de la personne humaine, à qui elle refuse l'attribut de la durée infinie. Le *moi* réel, *empirique*, est absorbé dans ce *moi* collectif et divisible, dans ce *moi* neutre et abstrait, qui se nomme l'*absolu*. Les expressions qu'emploie Fichte en parlant de l'immortalité de l'âme, à la vérité, sont susceptibles d'interprétations diverses. A côté d'assurances énergiques, qu'il donne dans la *Destination de l'homme*, par exemple, sur une vie future commencée dès cette existence, on rencontre le conseil de mourir au monde et de renaître en Dieu par l'entier sacrifice de la personnalité. Mais ses disciples se montrent moins réservés ou moins indécis. Forberg, Niethammer, Schad, Horn, Memel, Maerklin confinent notre immortalité, tantôt dans la seule conception de l'infini, dans l'idée pure d'éternité, tantôt dans l'autorité souveraine avec laquelle l'esprit humain pense, veut et agit. Des subtilités puériles devaient se glisser parmi ces réflexions, dont la plupart roulent dans un cercle vicieux. « Le *moi*, dit Maerklin, ne peut cesser d'exister dans le monde, parce que le monde ne subsiste que par le *moi*, parce qu'avec le *moi* périrait le monde et s'éteindrait le temps .. » Est-ce là un résultat digne de tout ce travail psychologique, qu'en 1796 Fichte avait annoncé à Jacobi : « Je cherche la vérité, écrivait-il, là seulement où vous-même la puisez, dans le sanctuaire voilé de notre être, dans le *moi*. »

Peu d'années après, Jacobi, persuadé que cette génération de l'univers par le *moi* équivalait à une destruction du monde réel, n'hésita plus à déclarer que pareil idéalisme lui semblait aboutir au *nihilisme :* « Si le *moi* existe seul, le *non-moi* ne sera-t-il pas l'opposé de l'être, le néant ? » Schelling, jusque-là disciple et ami de Fichte, réclama à son tour, en faveur de la nature et des beaux-arts. Cette double protestation avertit Fichte, et le fit changer de direction. Cependant, loin de convenir avec franchise d'une mutation si visible, il prétendit que ses croyances nouvelles n'étaient qu'une suite immédiate de ses premières opinions. De longs et de vifs débats s'élevèrent entre lui et Schelling, au sujet de la priorité ou de la propriété des vues qui leur étaient communes. Nous en rappellerons ici un seul mot, échappé à Fichte : « Mon dogme de l'ordre moral était trop *stoïque* puisqu'il dispensait de l'hypothèse d'un Dieu. »

Déjà Fichte avait cherché à le rendre moins stoïque, dans cet écrit populaire et attachant *De la destination de l'homme*, où il avait partagé en trois périodes la carrière de l'esprit : le doute, le savoir et la foi. L'homme, sous le poids de cette chaîne de phénomènes qui constitue la nécessité physique, met en question sa liberté intérieure ; puis, pour sortir du doute, il étudie. Mais l'étude lui apprend qu'il est incapable de franchir l'enceinte de sa conscience, et qu'il ne possède dans ses notions que des copies dont rien ne saurait garantir l'exactitude. Il ne lui reste donc d'autre moyen d'affranchissement, d'autre source de paix que la foi. Cependant, à cette profondeur même, la foi n'est qu'un fidèle attachement au devoir. C'est cette foi toute pratique, dit l'auteur, qui nous persuade que notre destinée est, non pas de connaître, mais d'agir, et d'agir toujours en vue des suffrages que décerne la conscience morale.

Le *Guide de la vie bienheureuse* devait continuer cette utile entreprise, en dépeignant avec âme, avec magnificence, un but commun à tous les efforts humains. Le bonheur, voilà ce que la raison nous promet dans son double domaine, dans l'état et dans l'humanité ; mais ce qu'elle n'accorde qu'à la condition d'un entier dévouement au Dieu qui se révèle dans l'Etat et dans l'humanité. Le patriotisme et la philanthropie, tels sont nos moyens d'être heureux. Il faut donc que le *moi*, ce superbe créateur de toutes choses, se laisse détruire à son tour, et s'absorbe avec joie dans l'essence incompréhensible de l'être infini, dans l'amour de l'esprit universel. « Ce que tu *aimes*, voilà ce que tu *es* et ce dont tu *vis*. »

En développant cet ordre de pensées, Fichte ne suit pas une marche méthodique. Il s'abandonne à une succession, brillante et mobile, d'inspirations généreuses, vastes, fe-

condes, mais plus capables d'élever l'âme et de ravir l'imagination, que de convaincre un jugement sévère. Il parle un langage véhément et touchant, mais d'une éloquence un peu orientale, le langage d'un Plotin et non celui d'un Aristote. « Voulez-vous voir Dieu face à face? s'écrie-t-il. N'allez pas le chercher par-delà les nues; contemplez-le dans la vie de ceux qui se sont donnés à lui! » Fichte ressemble lui-même à un de ces *voyants*. Il raconte ce dont il a été témoin, lorsqu'il décrit les délices sans nombre de cette *dilection* ineffable, qu'il ne cesse d'éprouver en sentant la présence divine dans tous les états que son être puisse parcourir. C'est un tableau brûlant, tracé par un adorateur passionné; c'est une sorte de confession lyrique, que toute analyse gâterait, et sur lequel nous ne ferons que les remarques suivantes.

La nouvelle divinité de Fichte n'est plus une chose abstraite tout ensemble collective et divisible, mais elle n'est pas encore véritablement personnelle. Le *moi* de l'homme, en échange, a perdu toute personnalité. Il est devenu la forme passagère, le vêtement périssable de la substance éternelle, une des images ou des empreintes de Dieu, l'*existence* enfin que l'être adopte pour un moment. Sa félicité est à ce prix. Le *moi* est une négation; pour exister, pour goûter la félicité, qu'il s'abîme en celui qui est, qu'il s'anéantisse pour ressusciter à jamais! Ainsi, Fichte confond de nouveau l'égoïsme et la conscience de soi. Il déclare cependant qu'il ne fait autre chose qu'interpréter l'Evangile, ou du moins la doctrine de saint Jean: réserve habile, car les idées de saint Paul, celle par exemple qui regarde le péché et ses suites, s'accorderaient difficilement avec cette version originale. Si le disciple bien-aimé du Christ l'attache avec tant de puissance, c'est d'abord comme apôtre de l'amour, comme prédicateur de l'union avec Dieu et de la charité entre les hommes; puis comme docteur de l'incarnation, comme propagateur de la doctrine du Verbe, du *Logos*, de cette raison-parole qui semble rendre inutile le dogme mosaïque de la création. Saint Jean pose le *Logos*, dit Fichte à la fois comme l'invisible réalité de l'être divin et comme la consubstantialité de la forme et de l'essence. C'est donc le *Logos* d'où procèdent toutes choses, et c'est en lui que Dieu se révèle. Le Verbe éternel se réalise donc et s'incarne, d'une manière sensible et personnelle, en tout homme qui sent et voit qu'il fait un avec Dieu, par l'absolu abandon de son *moi*; en tout homme ainsi disposé, autant et de même qu'en Jésus-Christ. Voilà le fond du christianisme; et voilà pourquoi, conclut Fichte, il constitue la vérité infinie même... *Cette vie unitive*, qui le nierait depuis Fénelon? est un des côtés de la religion chrétienne; mais exprime-t-elle cette religion en entier, alors surtout qu'on n'accorde pas au Christ une place à part, et qu'on donne pour objet à l'amour un Dieu sans personnalité?

Conclurons-nous à notre tour, après plusieurs historiens, que ce *point de vue religieux*, comme Fichte s'exprimait, n'est que du spinosisme? Oui, il y entre du spinosisme aussi bien que du christianisme; mais pour cela même on aurait tort de n'y voir qu'un reflet de l'*Ethique*. Il serait aisé d'y trouver au même titre des échos de Malebranche, de Bossuet même. L'*ordre universel* que Malebranche contemple dans la *raison divine*, *la vie heureuse* que Bossuet assigne à la *nature intelligente*, semblent y revivre çà et là, non moins que le *pur amour* du quiétisme. Disons plutôt qu'il y règne une certaine confusion, quelque chose de ce que Schelling taxait de *syncrétisme*; et de plus un certain air d'exaltation qui ne peut surprendre, quand on songe que ce *moi* si tragique, ce *grand célibataire du monde*, s'il devait enfin contracter l'alliance, ne pouvait s'unir qu'à Dieu et qu'avec une passion romanesque, c'est-à-dire avec extase. Mais disons aussi que ces ravissements, loin de se tourner jamais en danger pour les intérêts d'une morale sévère, servent à remplir l'âme d'une soumission ardente pour les devoirs de la vie pratique. Redisons enfin qu'éprouvés et racontés par le disciple le plus courageux de Kant, ils montrent admirablement tout ce que la théologie Kantienne avait laissé à désirer. C'est là, du reste, ce que montrèrent avec plus de netteté, non-seulement les travaux spéculatifs de Schelling, mais les théories des *philosophes du sentiment* (1002).

H

HARMONIE PREETABLIE. *Voy.* LEIBNITZ.

HASARD, la formation et l'harmonie du monde ne peuvent lui être attribuées. *Voy.* EXISTENCE DE DIEU.

HEGEL (George-Guillaume-Frédéric), vit le jour le 27 août 1770, à Stuttgart, capitale de cette partie de l'Allemagne qui donna naissance à Wiéland, à Schiller, à M. de Schelling. Après avoir reçu une éducation classique distinguée, il alla étudier la philosophie et la théologie à l'Université de Tubingue. Entré au séminaire protestant, il y fut pendant quelque temps le compagnon de chambre de M. de Schelling, alors étudiant en

(1002) Cfr. CHRISTIAN BARTHOLOMÈS, *Hist. critique des doctrines relig. de la Philosophie moderne.*

théologie comme lui, et qui, bien que plus jeune que Hegel de quelques années, le devança dans la carrière, et s'illustra longtemps avant lui. Il se lia aussi d'amitié à Tubingue avec le poëte Hölderlin, qui paraît avoir exercé sur son esprit une action assez profonde (1).

C'était une grande et décisive époque que celle où Hegel commença ses études philosophiques. Le grand Frédéric venait de descendre au tombeau; il avait, ainsi que presque tous les rois ses contemporains, appliqué la philosophie au gouvernement, accueilli les philosophes français à sa cour, mais sans leur permettre de discuter son pouvoir. Saisi par le mouvement qu'imprimaient aux esprits d'une part la philosophie du Nord, et d'autre part la révolution de 1789, Hegel se décida de bonne heure à chercher dans les travaux philosophiques l'activité propre à son génie. Il passa cinq années à l'Université de Tubingue. Après avoir obtenu le grade de docteur en philosophie, il accepta les modestes fonctions de précepteur en Suisse d'abord, puis à Francfort, où il retrouva son ami Hölderlin, placé dans une position semblable, mais livré à des passions ardentes que Hegel ne connaissait point.

Au commencement du nouveau siècle, la mort de son père l'ayant mis en possession d'un modique héritage, il put suivre son ami Schelling à l'Université d'Iéna, où celui-ci venait de succéder à Fichte dans sa chaire. Déjà M. de Schelling, après avoir, ainsi que Hegel, suivi quelque temps le drapeau de ce philosophe, avait arboré sa propre bannière, et Hegel s'associa d'abord à sa pensée.

Pour obtenir le droit de faire des cours publics, Hegel écrivit en 1801 une dissertation latine sur les *orbites des planètes*, et bientôt après, il publia son premier ouvrage de philosophie : *De la différence du système de Schelling et de celui de Fichte*. Dans ce premier essai, Hegel exaltait, aux dépens de Kant et de Fichte, la doctrine de son ami, avec lequel il s'unit pour la publication d'un journal critique de la philosophie. Il y fit paraître entre autres une dissertation intitulée : *De la foi et du savoir*, et où il faisait la critique des systèmes de Kant, de Fichte et de Jacobi, présentés et condamnés tous ensemble comme n'étant que des formes diverses d'une philosophie purement *subjective*, d'une philosophie qui ne porte que sur la nature du sujet pensant, et ne considère les choses que relativement à ce sujet, tandis que Schelling et lui, partant de l'hypothèse de l'identité de la *pensée* et de l'*être*, et attribuant à la raison humaine une autorité et une compréhension absolues, avaient la prétention de produire une philosophie tout *objective*.

Pendant son séjour à Iéna, Hegel eut quelques rapports avec Schiller et Goethe. Ce dernier entrevit dès lors son génie à travers les formes indécises encore dont il était enveloppé. En 1806, le gouvernement de Weimar le nomma professeur suppléant à la place de M. de Schelling; mais il ne put lui offrir qu'un faible traitement. Dès cette époque, Hegel commençait à n'être plus satisfait de la philosophie de son ami, et il songeait dès lors à lui opposer un système nouveau, si ce n'est pour le fond des idées, du moins pour la méthode. Ce fut au retentissement du canon d'Iéna qu'il termina sa *Phénoménologie de l'esprit*, qui devait servir d'introduction au corps de doctrine qu'il méditait. Cet ouvrage parut à Bamberg en 1807, comme première partie d'un *Nouveau système de la science*.

Le malheur des temps, joint au sentiment qu'il avait de l'impossibilité de faire apprécier une philosophie qui ne se produisait encore qu'avec effort, engagea Hegel à quitter Iéna pour accepter à Bamberg la rédaction d'un journal politique. Ce métier convenait peu à la nature de son esprit; il ne tarda pas à y renoncer, pour se charger de la direction du gymnase de Nuremberg. Il soumit cette école à une réforme complète, et y introduisit l'étude des éléments de la philosophie.

De 1807 à 1812, Hegel travailla en silence à mûrir sa doctrine. La partie spéculative en parut enfin sous le titre de *Logique de l'être, du savoir et de la notion*. L'effet que produisit cet ouvrage, joint au souvenir de la *Phénoménologie de l'esprit*, fit appeler l'auteur en 1816 à Heidelberg, comme professeur de philosophie. L'indépendance nationale rétablie avait rendu la vie à la science et aux fortes études. Hegel répondit avec empressement à cet appel, et eut aussitôt un grand succès. Des élèves appartenant à toutes les facultés se réunirent autour de lui. Un des membres les plus savants de l'Université, le théologien Daub, se rangea au nombre de ses partisans. La première édition de son *Encyclopédie des sciences philosophiques*, qui parut en 1817, acheva de le rendre célèbre dans toute l'Allemagne, et cette juste célébrité détermina le gouvernement Prussien à l'appeler à Berlin, pour succéder à Fichte. Hegel s'établit dans cette université en 1818, et depuis ce moment jusqu'à sa mort, si l'on excepte quelques voyages de vacances, sa vie n'offre plus d'autres événements que le succès toujours croissant de ses leçons sur toutes les parties de la philosophie, et la publication de divers ouvrages. Il fit paraître successivement sa *Philosophie du Droit*, deux nouvelles éditions de l'*Encyclopédie*, le premier volume d'une seconde édition de la *Logique*, et plusieurs articles remarquables, insérés dans les *Annales de la critique scientifique*, fondées sous ses auspices et destinées à appliquer les principes de sa philosophie à toutes les parties de l'art et de la science.

Ses voyages le conduisirent en 1822 dans les Pays-Bas, en 1824 à Vienne, en 1827 à Paris par Weimar. A Paris, M. Cousin lui reu-

(1003) Voir, sur Hölderlin, la note XIII.

dit l'hospitalité qu'il avait reçue de lui à Berlin. A Weimar, Goethe l'accueillit avec la distinction que le plus grand poëte de la nation devait au plus grand penseur de l'époque. Les lettres qu'il écrivit à sa femme pendant ces lointaines excursions sont remplies de simplicité et de tendresse pour sa famille. On y est surtout frappé d'une certaine universalité d'appréciation des hommes et des choses de la nature et des œuvres de l'art. Du point de vue où il s'est placé, le philosophe voyageur voit partout l'harmonie dans le monde si varié et si plein de contrastes qui passe sous ses yeux, jugeant avec la même équité le républicain Carnot, qu'il rencontre à Magdebourg, et qu'il appelle un aimable vieillard, et le professeur Windischmann de Bonn, l'acolyte du thaumaturge de Hohenlohe.

Hegel était encore plein de force et d'énergie, lorsqu'en 1831 le choléra étant venu s'abattre sur Berlin, le choisit pour une de ses victimes. Hegel mourut le 14 novembre de cette année funeste, cent quinze ans, jour pour jour, après Leibnitz. Ainsi qu'il l'avait désiré, ses restes furent déposés près de ceux de Fichte. Le jour de ses funérailles fut pour sa mémoire un jour de triomphe. Si quelques-uns de ses disciples, dans l'excès de leur admiration et de leur douleur, le louèrent avec une exagération sans exemple, tous les partis furent justement d'accord pour déplorer la grandeur de sa perte. Pour l'admirer, pour le regretter vivement, il n'était pas nécessaire de le comparer au héros macédonien ou au divin auteur de l'Évangile, et de voir en lui comme la dernière incarnation de l'esprit universel : il suffisait pour cela de reconnaître en lui un penseur du premier ordre, grand jusque dans ses erreurs. N'avait-il pas disputé à Schelling l'honneur d'être le plus grand philosophe de l'Allemagne au XIXe siècle, et ne s'était-il pas placé au nombre des plus illustres de tous les pays et de tous les siècles ?

On a dit que Hegel jouissait d'une grande faveur auprès de son gouvernement, et que cette faveur se fondait principalement sur l'opinion où l'on était que sa philosophie consacrait les prétentions de l'absolutisme, ou tout au moins celles du parti conservateur. On verra par la suite combien peu cette opinion s'accorde avec l'esprit de sa philosophie de l'histoire, selon laquelle le progrès vers la liberté est la loi fondamentale de l'humanité. Il suffira de faire remarquer ici que plusieurs des principaux disciples de Hegel appartiennent au parti libéral le plus avancé.

Malgré l'importance et le succès de son enseignement et de ses travaux littéraires, Hegel ne fut pas de l'Académie royale de Berlin, et quand enfin, dit M. Gans (*Nécrologie de Hegel*, dans ses *Vermischte Schriften*, t. II, p. 251), la classe philosophique l'eut choisi, les physiciens refusèrent de s'associer à cet acte de justice, afin de l'envoyer rejoindre dans la tombe Solger et Fichte, exempt, comme eux, du laurier académique.

De l'aveu même de ses admirateurs, Hegel manquait en chaire, ainsi que dans la conversation, de cette facilité et de cette abondance d'élocution, de cette parole animée et entraînante qui peuvent se trouver quelquefois au service de la médiocrité, mais qui ajoutent à l'ascendant du génie et à l'autorité du savoir. Il y a d'autant plus lieu de s'étonner du succès immense qu'il eut comme professeur. Il fallait donc qu'il y eût dans sa philosophie et dans sa manière même de la présenter quelque chose de bien puissant, pour qu'il ait pu réussir à captiver à ce point les esprits, sans le secours de l'éloquence et les séductions de la parole. « Quiconque, dit M. Gans, dans sa *Nécrologie de Hegel*, avait une fois pris goût à la profondeur, à la solidité de son enseignement, était de plus en plus entraîné et retenu à jamais comme dans un cercle magique, grâce à la force de son argumentation et à l'originalité de ses inspirations du moment. Dans son commerce intime, dit le même écrivain, la science ne se montrait pas; il n'aimait pas à en faire parade : elle ne franchissait pas avec lui le seuil de son cabinet ou de la salle académique. En le voyant, dans la société, occupé de petits intérêts humains, causant gaiement et sans prétention avec ses amis des choses les plus ordinaires de la vie, on ne se serait guère douté quel rang éminent cet homme si simple occupait dans le monde de la pensée. » Il savait parfaitement concilier ensemble, dit un autre de ses disciples (M. Rosenkranz, dans sa *Vie de Hegel*), l'enthousiasme de la vie contemplative et le calme prosaïque de la vie ordinaire. » S'accommoder de ce monde tel qu'il est, et pourtant lui être supérieur, telle était sa maxime.

A en croire Hegel et la plupart de ses disciples, rien n'égale en importance la méthode, la manière dont nous voyons les choses, ou plutôt, la manière dont les choses se manifestent à nous, nous révélant l'esprit qui est au fond d'elles, comme au fond de nous-mêmes. Posséder la véritable méthode serait avoir le secret, non-seulement de la science humaine, mais de la génération et de la constitution du monde, à la fois la *gnose* de Dieu et la *Genèse* de l'univers; car ce serait savoir comment une et commune elle se développe ou s'organise partout; comment elle opère dans l'esprit qui réfléchit et connaît, et comment elle agit dans les choses faites pour être conçues et pénétrées; comment enfin l'idée souveraine *pense* toutes les sortes d'êtres *pensables*.

Il y avait une double raison pour laquelle Hegel tenait en si haute estime sa méthode. D'abord, c'était elle qui devait servir à le distinguer de M. de Schelling, son rival. En second lieu, il sentait mieux que personne qu'une philosophie où le système de la science était identifié avec l'ensemble des êtres, ne pouvait qu'égaler la méthode au système, que la proclamer universelle et

infaillible, que l'établir le centre, le nerf et comme le symbole de la science absolue tout entière.

Dans l'ouvrage où il commence à montrer quelque indépendance, dans la *phénoménologie de l'esprit*, Hegel se plaint déjà de l'absence de rigueur et de précision, qui régnait dans l'école à laquelle il entendait encore demeurer fidèle. « Allures poétiques et rêveuses, mouvements mystiques et romantiques, inspirations dithyrambiques ou rhapsodies, contemplations capricieuses, ambitieuses, brillants désordres de plus d'un genre; » voilà ce que le sévère logicien trouvait chez les sectateurs de Schelling, ses condisciples. Il appelait cela des *intuitions nonchalantes*, des *spéculations* soit *ivres*, soit *paresseuses*. A ces jeux d'imagination, à cet enthousiasme stérile ou intempestif, disait-il, substituons sans tarder un travail studieux et réfléchi, des procédés patients et sobres, les laborieuses conquêtes de l'examen scientifique, une rédaction nette et invariable, le joug salutaire d'une inflexible méthode; non pas qu'il faille abandonner les principales conceptions de Schelling, non : il suffira d'exposer avec ordre tout ce qu'elles renferment sous une forme confuse, indécise, presque turbulente. Construisons logiquement, déduisons et organisons d'une manière systématique le système absolu de l'absolue identité... Le parti que prit Hegel était alors une résolution utile, nécessaire même; mais il fut aussi l'effet d'une réaction impétueuse. Comme tel, il devait amener des écarts en sens contraire. Qui peut méconnaître le trait qui le caractérise? Une incroyable avidité de démonstration et de classification, la passion des généralités, un culte presque superstitieux pour les notions purement logiques, pour l'appareil de la dialectique, pour un rationalisme roide et hautain, qui dédaigne ce qu'il ne réussit pas à faire entrer dans ses cadres immobiles, et qui ne craint ni d'affirmer ni de nier contre l'évidence des faits, chaque fois que l'honneur de sa méthode exige soit une affirmation, soit une négation. Après avoir signalé avec une légitime habileté les usurpations de la fantaisie, Hegel s'est permis à son tour des fictions, mais des fictions abstraites, des hypothèses de dialecticien. A l'idolâtrie de l'*intuition intellectuelle* il a fait succéder celle de la déduction méthodique, celle que l'on a fort bien appelée *méthodolâtrie*.

Qu'est-ce donc que cette méthode? Ici encore il faut rapprocher Hegel de l'un de ses prédécesseurs immédiats. Comme il empruntait à Schelling le fond de sa théorie, il tenait de Fichte la forme, la méthode. Fichte n'avait-il pas réduit à trois les mouvements de l'être qu'il regardait comme seul réel, du *moi?* Tout, à ses yeux, se passait en trois moments, parcourait trois degrés, se composait de trois membres. Le *moi* se pose; puis, en face de soi, il pose une limite, le monde extérieur ou la nature; enfin revenant à soi-même, il se recompose, ou compose un *moi* supérieur, le *moi* par et absolu, l'ordre moral et divin, la Divinité. Thèse, antithèse et synthèse, voilà les trois modes du développement de la conscience et de l'existence. Or, ce que Fichte avait affirmé du *moi*, Hegel voulut l'appliquer à l'être en général, en même temps qu'il s'efforça de donner cet être tout abstrait pour type, pour fondement invisible à la nature, comme à l'esprit, à l'univers réel sous toutes ses faces. L'évolution a trois phases, que l'idéalisme *subjectif* de Fichte avait réservées au domaine du *sujet*, à la sphère de l'intelligence humaine; Hegel l'étendit au domaine des *objets*, la transporta au sein de ce qui soutient ou régit les objets et le sujet à la fois, au sein de l'*absolu*.

Cette triplicité, cette *trichotomie* de l'être universel lui devint la loi des lois, la loi absolue, la nécessité par excellence. Elle n'exprime plus seulement un besoin de l'âme, quoiqu'elle s'accorde avec un procédé psychologique; plus seulement une exigence de la raison, bien qu'elle énonce une règle de logique; mais elle répond au cours réel et irrésistible, au cours *objectif* et interne de toutes choses, au fond *immanent*, à l'esprit même de la nature, inhérent à chaque être particulier.

Comment Hegel tâche-t-il de rendre admissible cette assertion capitale? Le principe d'action et de mouvement, dit-il, l'essence qui anime et gouverne chaque chose, puisqu'elle la constitue, ne saurait différer de l'essence qui nous anime et nous gouverne, du principe qui sait et réfléchit en nous, qui nous fait savoir et réfléchir, c'est-à-dire de la pensée. Quand on connaît l'ordre qui préside à la manifestation de la pensée, on possède donc la loi propre à l'organisation de l'univers. L'identité entre l'ordre logique et l'ordre réel n'est-elle pas inévitable? Le *quelque chose* auquel l'ordre logique aboutit en s'élevant, n'est plus discernable du *quelque chose* qui forme le dernier fondement de l'ordre réel; l'un et l'autre ordre se terminent à cette proposition identique : *l'être est ce qui est*. Ce qui se passe dans l'acte de réflexion devient ainsi la mesure, le modèle de ce qui arrive dans tout autre acte, en tout fait, quel qu'il soit. Si notre conscience, notre intelligence, notre savoir ont de la vérité, ils sont aussi « la science de la vérité, » de toute vérité, de toutes choses, la science universelle et absolue. La marche de l'entendement humain représente la marche de l'univers; marche circulaire, qui se compose de trois stations. Une notion donnée se pose et s'affirme; puis, se scindant et se décomposant, elle se tourne en notion négative, en opposition, contre-position, contradiction; celle-ci enfin, se niant elle-même, donne notion à une troisième notion qui concilie les deux premières, qui constitue une notion plus large, en même temps qu'elle reproduit, à une plus haute puissance, la proposition primitive, et qu'à son tour elle engendre une nouvelle série de mouvements semblables. Identité, distinction ou séparation,

enfin retour à l'identité. C'est d'un gland que part le chêne, et c'est à un gland qu'il aboutit. Ce qui est d'abord *en soi* tend à se constituer *pour soi*, et finit par être tout ensemble *en soi* et *pour soi* (1004). Ce qui n'existe dans l'origine qu'abstraitement et intellectuellement passe à l'état de nature, d'existence particulière et individuelle, et retourne à l'état intellectuel, à l'état supérieur d'esprit. C'est toujours un élément logique qui fournit le premier membre, la raison d'être. Le second membre, c'est l'abstrait devenu particulier, après avoir nié sa généralité. Le troisième, c'est une idée concrète, c'est-à-dire une idée où la thèse et l'antithèse, l'élément positif et l'élément négatif, se trouvent conciliés dans une généralité plus haute et tout à fait développée. Si le premier membre correspond, en logique, à l'acte d'entendement qui pose la notion, le second répond au jugement qui divise et sépare, qui particularise; et le troisième au raisonnement qui conclut et résume, qui pose une notion plus élevée, plus ample. Dans le monde physique, même succession : la nature est d'abord mécanique, ensuite chimique, finalement organique. En morale, ou plutôt dans la sphère de l'esprit revenu à lui-même, l'art exprime le premier pas, la religion le deuxième, la philosophie le dernier. Telle est donc, continue Hegel, la marche inhérente à la nature de la chose, l'irrésistible force des choses. Elle doit être telle, parce qu'elle est la marche de l'esprit, celle de l'idée, mère de toutes choses; parce qu'elle est le mouvement *immanent* de cette *dialectique* réelle, et en quelque sorte matérielle, qui organise les choses, qui les produit et les détruit, les affirme et les nie, les *conçoit*, et les *explique*. On peut l'appeler le *rhythme naturel de chaque chose*, son mouvement propre. On pourrait la nommer la marche même de Dieu à travers l'univers, la voie et le voyage de Dieu (1005), son procédé et son épanouissement, son pied et sa main, c'est-à-dire son habitation et sa présence en tout ce qui existe et apparaît. Il faut enfin la considérer comme l'unique loi du progrès, du *procès*, « *processus*; » comme cette loi que la raison ou la puissance cachée des choses, l'idée, suit et applique partout, au milieu des sphères les plus dissemblables.

L'objection qui devait s'offrir la première contre une déduction si spécieuse, c'est que la nature des choses ne débute jamais par une abstraction. Cette objection, Hegel croyait pouvoir l'écarter ainsi. J'attache au mot d'*abstrait*, disait-il, un sens à part; j'entends désigner par là tout ce qui est confus encore et non développé, implicite et indistinct, encore en germe. L'opération négative, qui constitue la seconde partie du travail interne des choses, consiste précisément à développer et à mettre au jour, à déclarer ce que le germe contient obscurément. L'opération finale reproduit sous forme d'unité ces développements divers, et en fait comprendre mieux l'identité jusque-là voilée. L'intelligence qui dirige invisiblement les moindres mouvements de chaque être, comme elle régit la personne humaine, ne peut jamais procéder autrement. Partout elle part d'une puissance générale encore latente; elle pousse cette puissance dans toutes les directions possibles, elle l'épanouit en la réalisant; et elle montre enfin que tous ces effets si divers, si contraires, sont le résultat de la même force, aspirent au même but ou doivent effectuer la même essence, au service de la même idée...Qu'est-ce à dire, sinon que Hegel, par une arrière-vue, formée au profit de son système, fait signifier au terme d'*abstraction* deux choses très-différentes, dont l'une peut être acceptée, dont l'autre doit être repoussée? Nous pouvons lui accorder, en effet, que la lumière sort de l'obscurité, ou le végétal de la semence, que l'*actuel* sort du *virtuel* : mais s'ensuit-il que le virtuel, la semence et l'obscurité, soient des choses abstraites, ce mot pris dans l'acception universelle? S'ensuit-il que toute origine soit toujours une notion générale? De ce que le commencement d'une existence est confus et obscur pour nous, il ne résulte point qu'il le soit en lui-même, ni surtout qu'il soit comparable avec une idée abstraite.

Quoi qu'il en soit, cette même argumentation tombe devant une objection bien autrement vaste et sérieuse. Elle présuppose ce qui est précisément en question, c'est-à-dire que la philosophie absolue est trouvée toute faite, et qu'elle n'est même autre que la philosophie de l'identité. Sans doute, si ce genre de philosophie était le vrai, la méthode de Hegel serait l'unique méthode durable. Mais cette vérité de l'*identisme*, il s'agirait d'abord de la démontrer, et c'est à quoi on n'a pas encore réussi. Quant à la philosophie absolue, philosophie plus qu'humaine, elle n'est pour l'humanité qu'un vœu ardent et une aspiration, un but idéal, un but que la science réelle s'efforce d'atteindre, et dont elle approche, d'âge en âge, de plus en plus. Quoique infiniment perfectible, la science humaine mérite-t-elle le titre de science parfaite et infinie? Pour que la philosophie le pût mériter, il faudrait qu'il n'y eût aucune différence entre son instrument, la raison, et la réalité; qu'il y eût effectivement identité entre la logique d'une part, l'univers et l'histoire d'autre part. Cependant, rien n'est plus manifeste que la distance qui sépare ces deux ordres de choses (1006). La rai-

(1004) Voici comment un des disciples de Hegel exprime cela en latin : *Aliquid primum in se est, deinde in rebus externis hæret, postremo sibi se conciliat.* » (*Voy.* M. Mussmann, *De idealismo.*)

(1005) *Voy.* Fr. Richter, *Doctrine des choses dernières* (en allemand), I, p. 21.

(1006) Le poëte Rückert s'est moqué ingénieusement de cet essai d'identifier la pensée avec la réalité, dans des vers difficiles à traduire, à cause de leur finesse et de leur concision. (*Sagesse du brahmane*) :

« Tu t'imagines que ce que tu penses doive être

son prétend sans cesse réformer la réalité sur ses conceptions et ses plans propres; elle propose des fins qui contredisent nettement les opinions régnantes, les institutions établies; elle cherche à rendre effectif, à constituer au dehors un monde tout intérieur, et, chose curieuse, la recherche d'une science pure et accomplie fait elle-même partie de ce monde intérieur. Tout ce travail, qui est l'œuvre successive de la civilisation, dément l'axiome hegélien, suivant lequel *ce qui est réel est raisonnable et ce qui est raisonnable est réel*. Tout cet effort défend de regarder la méthode hegélienne comme l'exacte copie du cours authentique des choses, de donner la logique *immanente* pour la législatrice de la physique et de l'éthique, de la création et de la société. L'illusion était facile autrefois, peut-être; mais elle serait blâmable aujourd'hui. Oserait-on soutenir que la réalité ne saurait différer de la marche de l'*idée*, ne saurait s'expliquer que par la méthode *dialectique*, après avoir vu l'inventeur de cette méthode et les adeptes de cette *idée* rejeter comme insignifiants tant de détails qui les embarrassaient, tous les problèmes qui ne pouvaient être résolus *a priori*, ou qui refusaient d'entrer dans les catégories de la *Logique* nouvelle, après avoir vu surtout les disciples de l'*idéaliste absolu* appliquer en sens contraire cette méthode commune et s'en servir pour se combattre entre eux? En 1850, ils classent, ils enchaînent, ils déduisent les notions et les êtres tout autrement qu'en 1830. Tout n'était donc pas découvert en 1830. Le système du maître ne contenait donc pas alors la vérité infinie et totale; sa méthode ne possédait pas le secret du développement de toutes choses. On peut, on doit admirer l'audace, la fécondité, la patience, le savoir, l'infatigable habileté, mis en jeu par ce maître pour justifier, en l'appliquant, cette méthode universelle. Mais celle-ci n'en reste pas moins une hypothèse, une sorte de gageure; ou, si on l'aime mieux, un essai d'interprétation, et non une image, de la marche positive de l'univers. A l'exemple de Schelling et de Spinosa, Hegel supprime le *supposé que*, qu'il avait dû prononcer lui-même au début de son entreprise. *Supposé* qu'il y ait identité absolue entre ce que je pense et ce qui est, entre la pensée humaine et la pensée qui circule dans l'univers; *supposé* que l'être réel contienne exactement ce qui est compris dans mon intelligence, lorsque j'énonce le mot d'être; *supposé* que je conçoive les choses de la manière dont les conçoit, les a conçues l'esprit qui les a faites et les maintient; *supposé* qu'il en soit ainsi... Mais à ce *supposé* se substitue bientôt un *il faut*; et après avoir modestement admis que cette unité est *possible*, l'auteur se persuade, ou veut nous persuader qu'elle est *nécessaire*. Ce n'est plus la probabilité, c'est l'infaillibilité de sa méthode qu'il en vient à soutenir.

Il est facile de montrer combien ce prétendu privilége est chimérique. Ce qui est moins facile, c'est d'indiquer en détail toutes les fictions gratuites, toutes les pétitions de principe, toutes les abstractions téméraires, tous les oublis adroitement déguisés, toutes les interprétations arbitraires ou violentes, qu'il fallait entasser, avant de pouvoir proclamer une autorité si illimitée. Forcé de choisir, bornons-nous aux hypothèses et aux omissions les plus saillantes, particulièrement à celles qui intéressent la philosophie religieuse.

Nous l'avons dit, c'est de l'être, pris *in abstracto*, c'est de l'abstraction de l'être que part la méthode hegélienne. La notion de *quelque chose* étant, comme l'avait déjà pensé l'ancienne ontologie, la notion la plus vaste, la plus vide, la plus dépourvue de caractères et d'attributs, la notion qui s'applique ainsi au plus grand nombre d'êtres pourvus d'attributs fait le fondement rationnel des êtres particuliers, suivant Hegel aussi, et doit fournir la base d'une théorie qui tâche d'expliquer la formation de tous les êtres. La notion la plus générale étant la plus abstraite, la première en dignité sur l'échelle des notions, n'est-elle pas aussi la première en date, dans l'évolution et la génération des choses?... Soit : mais comment ce vide absolu produira-t-il l'infinie variété d'existences revêtues de qualités, de puissances déterminées? Comment l'abstraction aveugle et inféconde, comment le *néant* logique peut-il devenir l'inépuisable source de la réalité vivante et concrète, intelligente même et moralement active?

Voici ce qui a été répondu : L'être abstrait est une notion, par conséquent quelque chose d'intellectuel, un objet intelligible, une réalité spirituelle... D'accord; mais dès lors l'être abstrait n'est plus le premier être, *primum et summum*, et n'a plus droit à la première place dans le mouvement dialectique des choses. Par cela seul qu'il est abstrait, il est un effet, un fait mental; il est l'ouvrage d'un autre être, qui l'a formé, conçu; il suppose une cause, il exige un sujet intelligent, un esprit qui l'engendre, qu'il occupe, auquel il sert de matière ou de but. S'il pouvait être un fait primitif, jamais il ne serait l'être primitif; au contraire, il impliquerait toujours l'existence préalable d'un être pareil. Une intelligence primordiale et créatrice se serait plu, peut-être, à faire sortir de la notion absolument indéterminée de l'être abstrait la longue série des êtres déterminés et concrets; mais comment cette série pourrait-elle procéder uniquement de l'être abstrait, sans le concours antérieur d'une intelligence

tel que tu le penses. Songes-y cependant : es-tu donc au monde l'unique être pensant? Bien d'autres pensent aussi, et conçoivent bien des choses infiniment différentes. Toutefois, les conceptions ont beau varier à l'infini, elles ne changent pas l'être même. Cet être se laisse saisir à notre pensée d'une manière, puis d'une autre et d'une autre encore; mais il reste ce qu'il est, et assiste à ce jeu d'idées en tranquille spectateur. »

toute-puissante? Au reste, si l'on consulte l'expérience, nulle part l'abstraction ne produit rien à elle seule, nulle part elle n'est capable d'aucune initiative. Elle agit sur l'esprit et par l'esprit: mais, à bien voir, c'est l'esprit qui agit effectivement, chaque fois que l'abstraction semble agir. C'est donc par l'esprit, par l'être spirituel, et non par l'être abstrait, qu'il fallait commencer.

De quel droit Hegel accorde-t-il ensuite à cet être abstrait les attributs d'universalité et d'infinité? Comment! cet être est infini, universel, parce qu'il est général? Mais ne fallait-il pas démontrer d'abord que ce qui peut s'affirmer du genre le plus élevé des choses à nous connues doit aussi s'appliquer à tout l'univers, à l'ordre même des choses possibles? Ne fallait-il pas, avant tout, faire voir que la pensée est capable de concevoir un monde à la fois abstrait et vivant, et que la nature des choses a paru, dans un moment donné, à l'état de pure abstraction? Nous étonnerons peut-être le lecteur, mais nous ne dirons toutefois que la vérité, en rappelant que Hegel ne s'est tiré de cette difficulté qu'à force d'équivoques, et surtout grâce à un mot allemand, qui signifie tout ensemble *universel, général et commun* (1007). Quant à l'identité de l'*indéfini* avec l'*infini*, le dictionnaire de sa nation ne lui permettait pas de l'établir à la dérobée: il l'a donc formellement énoncée. L'être logiquement pur, l'être abstrait, manque totalement de caractères et d'attributs; il est essentiellement indéterminé, indéfini: s'ensuit-il qu'il soit infini, l'infini logique et spirituel, l'infini véritable? Non; il s'ensuit seulement qu'au fond il est inconcevable; et la preuve qu'il l'est, c'est que Hegel lui-même pense que cet être aspire continuellement à se comprendre soi-même, et pour cela ne cesse pas de se développer, de se chercher soi-même, posant et ôtant, créant et détruisant toutes sortes de notions et d'existences, sans jamais parvenir à se concevoir. S'il mérite d'être qualifié d'infini, c'est en ce sens seulement qu'il n'a point de caractères limitatifs, de *finis*: c'est dans une acception toute négative. Mais, considéré sous cet aspect, peut-il ensuite se représenter comme la source spontanée de tous les êtres finis, distincts et revêtus de propriétés? Evidemment Hegel le regarde comme une espèce d'*éther* pur (expression qu'il affectionne trop), comme une quintessence infiniment subtile, qui circule au fond de toute existence, pour en constituer le fluide substantiel et vivifiant. Il le transforme en une chose vivante, il le réalise, il le substantialise, que dis-je? il le divinise, en le décorant des épithètes d'infini, d'omniprésent, d'universel (1008).

Nous touchons à l'une de ses erreurs radicales: l'idée abstraite d'être, ce premier mode de l'*idée*, est changée en substance réelle, en puissance créatrice de l'univers, en principe seul causal, seul réel. Ce principe, quoique totalement pur et nu, totalement indigent, Hegel le doue d'une énergie spontanée, d'une activité propre et *immanente*, d'une initiative de mouvement et de réflexion semblable aux pouvoirs de cette intelligence formatrice des platoniciens, de ce Verbe créateur, de ce *Logos* tout-puissant, où tant de théologiens ont fait résider la raison de Dieu même. Oui, ce principe lui paraît Dieu même dans son essence éternelle, tel qu'il fut avant la création du monde, à l'état d'*esprit abstrait!* Aussi lui est-il, après tout, l'unique substance et l'unique cause véritable. Mais, en convertissant ainsi l'abstraction en réalité, ce système attribue tacitement à l'être abstrait des vertus, des qualités qui ne conviennent qu'à un être concret et individuel, c'est-à-dire à un être seul capable d'action spontanée et réfléchie, d'intelligence et de volonté. Il lui accorde tout cela, dans le temps même qu'il le représente, et avec raison, comme un être impersonnel. Cet être abstrait produit des êtres concrets, cet être impersonnel produit des personnes: il produit les uns et les autres parce qu'ainsi l'ordonne le système!...

Mais voici une fiction bien autrement contradictoire encore: cet être, source de toute existence, produit aussi le contraire de l'existence, le néant (1009)... On sait comment Hegel tentait d'adoucir ce paradoxe si justement attaqué. L'être est égal au néant, l'être se tourne en rien, en ce que la puissance purement virtuelle n'est rien encore en réalité, mais, pour être quelque chose d'actuel, a besoin de *devenir*, de se réaliser... A merveille, sauf deux restrictions qui détruisent une théorie si voisine du sophisme. Premièrement, vous avouez ainsi que l'être absolument abstrait est absolument vide, négatif et nul; qu'il équivaut à zéro; et qu'est-ce qui vous autorise, dès lors, à l'établir pour fondement de la méthode, pour centre de la vie et de la science? A un être qui n'est rien, rien ne saurait convenir ou appartenir, ressortir ou remonter. Si, au contraire, niant d'avoir laissé échapper un pareil aveu, vous vous obstinez à proclamer parfaitement réelle une abstraction des plus vides, alors commencez par démontrer la nécessité de confondre l'être avec le non-être, la nécessité de l'impossible: commencez par justifier le comble de l'absurde, l'absurdité par excellence, je veux dire la *contradiction dans les termes*, ou l'identité de ce que la raison doit affirmer avec ce qu'elle ne peut pas affirmer. Quant à prétendre assigner au non-être le rôle de phénomène ou d'apparence, vous n'y réussirez pas davantage: les phénomènes sont la manifestation successive d'une substance, l'apparence est le mode d'apparition même d'un être. Il ne s'agit donc pas de l'opposé de l'être, du néant.

L'autre objection, c'est la question de savoir à quel titre Hegel dote son abstrac-

(1007) *Allgemein.*
(1008) Hegel, *Œuvres compl.* t. IV, p. 219 seq.

(1009) Voy. *Logique*, particulièrement § 88.

tion primitive de la faculté de se développer et de se réaliser, de *devenir* quelque chose d'actuel. Quoi! une puissance d'abord totalement privée de propriété peut-elle, aussitôt que le réclame votre doctrine, se trouver en état de devenir l'univers, de produire l'immense ensemble d'êtres finis et divers qui constitue le monde réel? N'est-ce pas conférer à cette doctrine une vertu surnaturelle, les secrets de la magie mirifique? En tout cas, ce serait admettre comme accordé ce qui est seulement supposé, ce qui reste encore à démontrer.

Demandons aussi de quelle manière *quelque chose* peut se tourner en *autre chose*, si, selon Hegel, *quelque chose* est identique (1010) avec *autre chose*, avec son *coélément*, comme on a dit d'après Aristote? Pour qu'un objet soit en position de se transformer en un autre objet, ne faut-il pas que les deux diffèrent réellement? Il y a plus : Quand un objet se change ou passe en un autre (1011), est-on fondé à dire que l'objet s'unit à lui-même (1012). Est-on reçu à qualifier d'*infinie* cette métamorphose seulement? Non; car le *quelque chose*, l'être abstrait, était déjà infini. Est-on autorisé enfin à regarder d'emblée l'*autre chose* comme un élément négatif ou fini, puis à convertir ce caractère particulier de *fini* en négation du fini en général, c'est-à-dire en *infini?* Jamais chose finie ne peut cesser d'être finie; si elle le pouvait, elle ne serait pas finie. Allier ou réconcilier le négatif avec le négatif n'est pas détruire le négatif, n'est pas nier la négation; c'est doubler, c'est multiplier l'opposé de l'affirmation, l'opposé de la réalité. De même que — A ajouté à — A ne donne pas + A, de même le fini ajouté au fini ne donne pas l'infini.

Qu'est-ce qui vous permet d'ailleurs de considérer toute différence, toute distinction, tout changement, toute particularité, comme une opposition négative, comme une contradiction? Cette manière de voir, il est vrai, sert admirablement votre méthode. Elle vous aide, non-seulement à borner à trois *moments* le développement de chaque notion, de chaque existence; mais à représenter des conceptions inconcevables, des contradictions absolues, comme autant de notions légitimes ou d'éléments logiquement possibles. En effet, si la contradiction avait le pouvoir de se nier elle-même et de se tourner, avec son antithèse, en unité, en identité, en synthèse nouvelle et homogène, elle ne serait qu'une affirmation retournée, qu'une contre-affirmation. Par malheur, le spectacle du monde et physique et moral, loin de confirmer pareille hypothèse, témoigne qu'elle est un simple jeu de formules dialectiques, *formularum ludibrium* (1013).

Ce qui prouve excellemment qu'elle est un exercice arbitraire, c'est que la pensée y porte un caractère, y remplit des fonctions qu'on ne saurait constater dans la réalité. Le propre de la pensée vivante n'est-ce pas d'être toujours accompagnée de conscience, d'une distinction indubitable entre l'être qui pense, le *moi*, et l'objet qui occupe le *moi*, la conception? Chez Hegel, la pensée est une pure décomposition, une division ou *diremtion* en catégories logiques, une décomposition à laquelle succède forcément ce retour à l'unité qui constitue l'*idée définitive*. A en croire l'expérience universelle, l'être pensant, avant de penser, avant de se discerner soi-même de ses opérations intellectuelles, possède une activité innée, une énergie spontanée et individuelle. Chez Hegel, ce qui pense dans tout être intelligent, c'est un formulaire mental, un mécanisme dialectique, un dynamisme logique, poussant l'être à passer de l'être abstrait à l'état concret, à travers l'état négatif.

C'est qu'il existe, pour Hegel, en dehors de la nature visible et de l'esprit vivant, une sorte d'entendement impersonnel, de *procès* ou de rouage, intellectuel à la fois et universel, et, à ce titre, dernier ressort, artère unique des mouvements, soit naturels, soit spirituels. Nouvelle fiction! Où donc apercevez-vous une raison pareille, une sphère intermédiaire entre la nature et l'esprit, un ordre qui ne se compose ni de choses ni de personnes? Il faut choisir : ou la raison est un élément de l'esprit, et par conséquent n'est pas dépourvue de conscience; ou elle fait partie de la nature, et alors elle n'est plus une puissance véritablement intelligente. On remarque dans les êtres privés de conscience des reflets de géométrie et d'arithmétique, des échos de logique et de musique. Le monde physique présente des linéaments, des dispositions qui impliquent mesure, nombre, ordre, harmonie. Mais qui ose en conclure que le monde physique pense et raisonne? Ne faut-il pas en induire, au contraire, qu'il a été conçu par un entendement très-différent du monde physique, qu'il a été imaginé et formé par un être d'une pensée souverainement habile, d'une raison qui a su mettre au fond de la matière des empreintes d'intelligence, des règles et des proportions, si nettement arrêtées qu'elles ne cessent de s'y reproduire de génération en génération avec une fidélité accomplie? Une horloge, une statue pense-t-elle? et elle abonde pourtant en marques d'intelligence. La nature a été conçue ou l'est encore, mais elle ne pense pas. Ce qui mérite seul le titre d'être pensant, parce que seul il sait ce qu'il pense, c'est l'esprit. Un troisième règne, une sphère purement abstraite, est une terre fantastique, une aride utopie. Et néanmoins ce domaine étrange est celui qui tient le premier rang dans l'école de Hegel : tout le reste y est subordonné, sinon sacrifié. Parti de ce qu'il pouvait concevoir de plus abstraitement général, Hegel ne

(1010) *Ganz dasselbe.*
(1011) *Uebergehen.*
(1012) *Mit sich selbst zusammengehen.*

(1013) M. Baumgarten-Crusius, *Opuscula theologica*, p. 40.

recherche partout que les genres, que l'élément générique. Hegel n'a de repos qu'après avoir fait tout disparaître dans la science du genre *généralissime*, dans l'idée du genre des genres, dans l'*idée* philosophique, telle qu'il la définit. Entre ses mains, toutes les séries d'êtres, tous les degrés d'existence, toutes les branches de la connaissance et de l'art, ne sont qu'autant de moyens pour atteindre la fin avouée de sa méthode, la démonstration subtile de cette assertion insoutenable : toute chose, réelle ou possible, est l'ouvrage d'une raison entièrement impersonnelle, est un mode, une forme, une apparition de cette raison elle-même (1014).

Or, une méthode, à ce point en désaccord avec la réalité, peut-elle servir à la représenter, à la reproduire dans son essence intime, à la construire même *a priori* ? A force de la violenter, elle finit par la détruire. Que d'exemples nous pourrions citer, s'il s'agissait de montrer combien sont arbitraires ses graduations et ses assimilations, ses divisions et ses oppositions ; et combien est faux le jour où elle met l'incontestable présence de la raison dans l'univers ! En logique, quel rapport effectif unit la notion, le jugement, le raisonnement au mécanisme, au chimisme, à la téléologie ? Comment y peut-on traiter, tantôt de la *mesure*, condition de la nature physique ; tantôt de la *volonté*, faculté de l'esprit ? Comment y peut-on identifier la volonté et le bien, l'entendement et la vérité ? En physique, où Hegel tantôt dédaigne l'observation positive, tantôt l'accuse de se perdre dans une frivole recherche de détails, est-on admis à subordonner au soleil les forces générales, les forces cosmiques ; à faire dépendre le soleil de la terre, et la terre de l'homme ; à ne reconnaître enfin de vie et d'intelligence qu'aux habitants de notre globe ? Est-il sensé de faire jouer à la nature tour à tour le rôle d'une abstraction, d'une *catégorie* logique et celui d'une puissance créatrice, d'une vertu en quelque sorte théologale ? Que signifie cette assertion : le nombre des étoiles fixes n'a pas plus d'importance que le nombre de pustules qu'offre une éruption de la peau ? ou cette autre saillie : L'homme ne diffère pas réellement du singe, tous les deux ayant des mains ? Après avoir parlé d'une vie *générale*, celle de l'air et de la lumière ; puis, d'une vie *particulière*, celle des plantes et des animaux, correspondante aux phénomènes de l'eau et du feu ; Hegel ne fait aucune mention spéciale d'une vie *individuelle*, c'est-à-dire la vie proprement humaine. Le mouvement triplicite de la méthode ne concerne donc ni la physiologie, ni l'anthropologie ? Dans la sphère de l'*esprit* enfin, quelle abondance de développements simultanés, que Hegel donne sans hésiter pour successifs ! Quelle foule d'éléments, en compensation, qu'il fait sortir et émaner les uns des autres, tandis qu'ils apparaissent évidemment ensemble, se supposent et se secondent mutuellement ! A l'entendre, l'activité physique, source des biens matériels, n'entre plus pour rien dans le domaine de l'activité morale, où ces mêmes biens sont pourtant employés comme moyens. On voit de même Hegel exclure de l'existence pratique et civile, comme infiniment supérieures à cette existence, la culture des beaux-arts, la religion et la philosophie. Ces trois exercices de l'esprit humain sont cependant les mobiles, les liens les plus puissants de la vie sociale ; ils y répandent, sous mille formes souvent insaisissables, leurs racines et leurs influences. Au lieu de décrire ce qui arrive effectivement ; au lieu de rendre fidèlement l'action réciproque des divers éléments de l'esprit, le classificateur inventif, le vigoureux stratége de l'*idée* ne s'inquiète que d'*étager* les fonctions et les productions intellectuelles. Le souci qui seul le préoccupe, qui le fait ressembler tour à tour à un administrateur et à un diplomate, le souci qu'il porte de cercle en cercle, d'ascension en ascension, c'est de faire absorber ces évolutions de plus en plus réfléchies dans l'art même de réfléchir, dans la philosophie ; comme si le talent philosophique impliquait à la fois l'originalité de l'artiste, la ferveur des âmes pieuses, toutes les autres distinctions du génie ou du caractère. La division en trois membres prévaut aussi de tous côtés : à quel prix ? A condition de contredire le témoignage de l'expérience, c'est-à-dire de la révélation progressive des forces réelles de la création. Encore, dans le système de Hegel même, ne réussit-elle pas à s'imposer à tous les ordres de faits. Dans la philosophie de l'histoire, par exemple, après avoir à son gré plié et coloré les événements, groupé et poussé les peuples, méconnu tant d'importantes diversités de langage, de mœurs, de lois, Hegel est néanmoins obligé d'admettre quatre séries de nations et de civilisations.

Cette méthode est donc une magicienne adroite, un instrument prodigieux pour transformer les abstractions en essences, en réalités apparentes ; pour enchaîner et subordonner les notions aux notions, pour les faire concourir toutes, dans un ordre sévèrement hiérarchique, à l'apothéose d'une notion suprême, de l'idée des idées, de la pensée de la pensée. Cependant, il est un miracle qu'elle ne sait pas opérer : c'est de retracer avec exactitude, avec plénitude, la double réalité de l'esprit et de la nature. Ce dont elle tâche de rendre compte, c'est tout un monde, sans doute, c'est une manière d'univers ; mais évidemment ce n'est pas le monde dont nous faisons partie, ni *la façon que Dieu a choisie*, comme disait Descartes, pour ordonner les choses (1015.) Le mérite qu'on ne saurait lui contester, c'est d'avoir voulu montrer que l'ensemble des choses, étant simple et un, ne peut suivre qu'un seul

(1014) Comparez HEGEL. *Leçons sur la Philos. de l'hist.*, fin.

(1015) *Principes de la Philosophie*, p. 111, éd. V. COUSIN.

cours, n'obéit qu'à une seule loi, à une seule force. Mais est-ce un mérite aussi d'avoir soutenu que cette force, étant une chose invisible et intellectuelle, la logique, législatrice de l'intelligence, est seule capable de rédiger la formule du développement universel. N'était-ce point oublier qu'il y a une distinction à faire entre la vie sérieusement morale et le travail purement logique, et que les existences réelles ont des variétés sans nombre qu'une logique abstraite néglige ou supprime nécessairement? Que dire, en outre, de cette assertion capitale que la logique humaine est tout à fait impersonnelle? Étant faite par des hommes, elle subira toujours en quelque chose l'action de la volonté, celle même des faits extérieurs ; elle se modifiera selon les siècles et les penseurs. Des *catégories*, dans l'école de Hegel, n'ont pas entre elles les rapports qu'elles avaient eus chez Kant ou chez Aristote. La *qualité* n'est-elle pas venue, à Berlin, se mettre avant la *quantité* du philosophe de Kœnisberg, et l'*essence* n'a-t-elle pas remplacé la *relation* et la *modalité?* Si la logique a varié, n'est-ce pas parce qu'elle est elle-même sujette à d'autres influences que celle de la pensée abstraite? Elle n'embrasse donc pas tout, elle ne régit pas tout. Ne réglant que la forme et le lieu des conceptions humaines, elle n'en peut donner la matière, et elle ne peut donc être présentée comme la science de la matière de toutes nos connaissances, comme la science universelle. Prétendre que la logique est en droit de déterminer toutes choses *a priori*, d'organiser *a priori* l'avenir comme le passé, la nature comme la société, serait oublier que l'*a priori*, en logique même, est toujours en raison directe de l'*a posteriori*, c'est-à-dire des résultats de l'expérience, des conquêtes physiques et morales de la civilisation tout entière. Autant la logique est autorisée à régner dans le domaine du raisonnement, autant elle est tenue de respecter les lois que révèlent la physique et la morale, lois qui doivent être en harmonie avec les principes de la logique, puisqu'elles remontent au même auteur, au même esprit créateur, mais qui ne sauraient être identifiées avec elles, du moins dans l'état présent du savoir humain.

Que semble donc au juge impartial de cette souveraineté de l'*idée*, qui se fonde sur l'infaillibilité de la méthode, sur la dictature de la logique? C'est l'admirable effort d'une hypothèse hardie et puissante, mais d'une hypothèse contredite par l'expérience même dont elle devait rendre compte, par l'expérience combinée du monde intérieur et extérieur. Sous son empire on voit arriver, dans toutes les parties de la science, en religion surtout, ce qui s'est passé pour l'astronomie. L'année même où Hegel, à Iéna, venait de prouver *a priori* qu'il était impossible de rien placer entre *Mars* et *Jupiter*, un astronome de Palerme s'aperçut qu'une planète tournait précisément dans cet espace intermédiaire : Piazzi découvrit *Cérès*. Peu d'années après la mort de Hegel, des théologiens sortis de son école démontrèrent de même *a priori*, les uns, que la naissance de Jésus-Christ était un fait miraculeux ; les autres, que la vie du Christ n'offrait, à aucun moment, rien de merveilleux, rien de divin. La conscience et l'histoire n'en continuèrent pas moins, comme Piazzi à préférer le témoignage de l'expérience aux argumentations contradictoires des Bruno Bauer et des Strauss. La philosophie suivra le double exemple de la foi et de la science (1016).

HEGEL : Comment il comprend la révélation chrétienne. *Voy.* RELIGION DE HEGEL.

HINDOUE. *Voy.* ORIENTALE (PHILOSOPHIE).

HISTOIRE de la Philosophie. *Voy.* PHILOSOPHIE (Histoire de la).

HOMME organique. *Voy.* EXISTENCE DE DIEU.

HOMME intellectuel et moral, anéanti par le panthéisme. *Voy.* PANTHÉISME.

INFINI. — On entend par *infini*, non pas ce qui est actuellement sans bornes déterminées, comme certaines quantités mathématiques, mais ce qui ne peut pas absolument en recevoir, à quelque titre et pour quelque rapport que ce soit.

I. — *Idée de l'infini.—Importance de cette question. — Anomalies.*

L'examen de l'idée de l'infini est d'une importance capitale; nous nous heurtons à cette idée jusque dans l'étude des sciences exactes; l'infini est un des caractères par lesquels nous distinguons Dieu de la créature. Un dieu fini ne serait point dieu ; l'infini ne peut être une créature. Les êtres finis s'enchaînent les uns aux autres dans une sorte de gradation ; les moins parfaits, en s'élevant, se rapprochent des plus parfaits, et leur nature particulière offre des points de comparaison qui nous servent à mesurer la distance qui les sépare. Entre le fini et l'infini point de comparaison possible : toute mesure est insuffisante. Nous passons de la goutte imperceptible à l'immensité de l'océan ; de l'atome à cette mer sans rivages qui inonde l'espace et que nous appelons matière. Que dis-je! ces différences, tout incalculables qu'elles sont, ne sauraient nous donner l'idée de l'infini ; comparés à l'infini réel, ces océans deviennent à leur tour des atomes imperceptibles ; et ainsi l'esprit va parcourant une échelle sans fin à la recherche de quelque chose qui réponde à son idée.

(1016) Cfr. CHRISTIAN BARTHOLOMÈS, *Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne.*

L'examen de l'idée de l'infini, quand même il n'aurait d'autre objet que la contemplation de la grandeur de cette idée, devrait occuper une place de choix dans les études philosophiques.

Anomalie étrange! Si cette idée existe dans notre entendement, il semble qu'elle le devrait remplir tout entier; et, cependant, nul n'ignore que les philosophes mettent en question et la nature et l'existence même de l'idée : trésor sans prix qui peut n'être qu'une illusion. C'est ainsi que, dans les romans de chevalerie, les héros hantent des palais magnifiques, ne sachant s'ils vivent dans la réalité, ou sous l'influence d'un enchanteur.

A notre avis, poser cette question : l'idée de l'infini est-elle positive ou négative, c'est discuter son existence. Négative, l'idée de l'infini exprime une absence d'être; positive, elle exprime la plénitude de l'être. Il s'agit de rechercher si l'idée de l'infini représente ou l'absence ou la plénitude de l'être; est-il une question plus vitale?

II. — *Avons-nous l'idée de l'infini?*

Il semble que si l'idée de l'infini n'existait pas, le mot n'aurait point de sens. Or, le mot est universellement compris.

Quoi qu'il en soit de la nature et de la perfection de cette idée, il est certain qu'elle implique quelque chose de fixe que toutes les intelligences perçoivent de la même manière. Les difficultés qu'elle présente en soi ou dans ses applications tiennent à la nature de l'idée, nous concevons tous, en général, dans le même sens, ce que l'on entend par l'infini.

Infini et indéfini ont des significations bien différentes.

Infini exprime absence de limites; indéfini signifie que les limites se retirent incessamment, et qu'il est impossible de les assigner.

Tout ce qui existe est ou fini ou infini, c'est-à-dire a des limites ou n'en a point : — fini dans le premier cas, infini dans le second.

Donc l'indéfini n'existe pas; ce mot n'exprimant qu'une façon de concevoir, ou plutôt un certain vague dans l'idée, ou une indécision dans le jugement. Lorsque nous ne connaissons point les limites d'une chose, et que, cependant, nous n'osons affirmer qu'elle soit infinie, nous disons qu'elle est indéfinie. C'est dans ce sens qu'on dit l'espace indéfini.

L'expression est même passée dans le langage usuel : *Telle concession a été faite pour un temps indéfini*, c'est-à-dire pour un temps qui n'a pas encore été fixé.

Concevoir des quantités ou des perfections nouvelles s'ajoutant ou pouvant s'ajouter sans cesse à des perfections ou à des quantités données, ce n'est point avoir l'idée de l'infini; cet acte n'implique autre chose que la possibilité d'une série de concepts par laquelle nous cherchons à nous rapprocher de l'idée absolue. Que l'idée de l'infini soit autre chose, il est facile de le voir, puisque nous la considérons comme le type auquel se rapportent les concepts; type qu'il est impossible d'atteindre, quelque prolongée que nous supposions leur série.

Exemple de la manière dont nous formulons la pensée de l'infini.

— Qu'est-ce qu'une ligne infinie?

— Une ligne sans fin.

— Aura-t-elle un million, mille millions de kilomètres?

— Il n'est point de nombre pour l'exprimer.

— A mesure que nous prolongeons une ligne finie, nous approchons-nous de la ligne infinie?

— *Oui*, dans ce sens que le mot *se rapprocher* signifie poser des quantités comprises dans la chose dont on se rapproche; *non*, dans le sens que cette différence puisse être appréciée. Point de comparaison possible entre le fini et l'infini; partant, on ne saurait assigner la différence.

— En ajoutant les unes aux autres toutes les lignes finies, formerait-on une ligne infinie?

— Non, car rien n'empêche de concevoir la multiplication de chacun des termes de cette addition; et, partant, une augmentation dans l'infini, ce qui est absurde.

— La ligne serait-elle infinie parce que nous ne concevons point ses limites, ou parce que nous faisons abstraction de ses limites?

— Ni l'un ni l'autre; si elle était infinie, elle le serait parce qu'elle n'aurait point de limites.

On le voit; l'idée de l'infini est dans notre entendement, comme un type immuable auquel ne peuvent atteindre les représentations finies. Les conditions qu'il faudrait remplir nous sont connues; mais aussi, et en même temps, l'impossibilité de les remplir.

Une méditation d'un moment sur l'idée de l'infini suffit pour dissiper toute illusion. Nous distinguons avec une clarté parfaite la non perception de la limite, de la non existence de la limite; impossible de confondre ces deux idées. Autre chose est n'être point compris, autre chose ne pas être; la question n'est point que nous concevions la limite, mais si elle est ou n'est point. La limite peut se perdre dans les plus lointaines profondeurs et se dérober à nos regards, il n'importe; que si elle existe, la condition nécessaire au concept de l'infini n'est pas accomplie. Il n'y a infinité vraie que dans le cas où elle n'existe point.

Considérée en général, l'idée de l'infini ne peut être confondue avec celle du fini; la ligne qui les sépare est marquée par le principe de contradiction lui-même : il ne s'agit que de distinguer entre le *oui* et le *non*. Le *fini* affirme une limite, l'*infini* la nie. Il n'est pas d'idées plus claires, plus précises.

III. — *La limite.*

Le mot *infini* équivaut à *non fini*, et semble

exprimer une négation ; mais les négations de mots ne sont pas toujours véritablement négatives. En effet, nier une négation, c'est affirmer. Voilà pourquoi deux négations valent une affirmation. Je dis : L'orage *n'a point* grondé hier. — Erreur, répondez-vous. — Partant, vous affirmez que l'orage a grondé.

Pour comprendre si le mot *infini* exprime une véritable négation, voyons ce que l'on entend par le mot *fini*.

Le fini est ce qui a une limite; la limite est le terme au delà duquel l'objet limité n'est plus. Limites d'une ligne : les points auxquels la ligne s'arrête; limite d'un nombre : l'extrême que le nombre ne dépasse pas; limite des connaissances dans un homme : le dernier degré de science atteint par cet homme. La limite étant une négation, nier la limite, c'est nier la négation; partant, c'est affirmer.

Ainsi le mot limite, dans le sens vulgaire, exprime une idée différente que lorsqu'il est pris mathématiquement.

En mathématiques on l'applique à toute expression finie, infinie ou nulle, de laquelle une quantité se peut approcher indéfiniment sans l'atteindre jamais. Par exemple la valeur $\frac{o}{a}$ est la limite de décroissance d'une fraction dont le numérateur est variable $\frac{X}{a}$. Si nous supposons, en effet, que X va diminuant toujours, la fraction se rapprochera de l'expression $\frac{o}{a}$, sans qu'elle se puisse jamais confondre avec elle tant que la quantité X n'a point complétement disparu.

Que si nous supposons $\frac{b+x}{a}$, expression dans laquelle l'x décroît, l'expression se rapprochera continuellement de celle-ci : $\frac{b+o}{a} = \frac{b}{a}$ laquelle sera la limite de la fraction. Dans la supposition de l'expression $\frac{a}{x}$ et de la décroissance de x, nous nous rapprocherons constamment de l'expression $\frac{a}{o} = \infty$, valeur infinie à laquelle la fraction n'atteindra jamais tant que x ne se sera point converti en o : or c'est ce qui ne saurait avoir lieu, x devant être une véritable quantité.

Ces exemples nous font comprendre pourquoi les mathématiciens admettent des limites finies, infinies et nulles; ils prouvent que le sens vulgaire et le sens philosophique de ce mot sont autres que le sens dans lequel les mathématiciens l'emploient.

Donc le mot limite exprime une véritable négation : fini ou limité implique une négation. Ce qui n'est pas n'a point de limites; partant, le fini ne saurait être une négation absolue. La limite absolue serait le néant, et l'on ne saurait dire du néant qu'il est fini. Donc l'idée de fini implique deux propriétés: 1° être, 2° négation d'un autre être. Une ligne d'un mètre comprend deux choses : la valeur positive d'un mètre et la négation de toute valeur au delà du mètre. Donc le fini, en tant que fini, implique une négation se rapportant à un être. Si nous pouvions exprimer cette idée d'une manière abstraite en lui appliquant le mot *finité* par opposition au mot infinité, nous dirions que la *finité* ou le fini en soi n'exprime autre chose que la négation d'être se rapportant à un être.

Il suit de là que le mot infini n'est point négatif, puisqu'il nie une négation : l'infini est ce qui n'est point fini, c'est-à-dire ce qui n'éprouve point défaut ou manque d'être; partant, ce qui possède tout l'être.

Donc nous avons une certaine idée de l'infini, et cette idée n'est pas une pure négation. Sommes-nous arrivés au dernier terme de l'analyse de l'idée de l'infini? Gardez-vous de le croire; il reste encore une longue carrière à parcourir, et, le dirai-je? il est permis de douter que le résultat paye nos laborieux efforts.

IV. — *Considérations sur l'application de l'idée de l'infini aux quantités continue et discrète, en tant que cette dernière s'exprime en séries.*

L'idée de l'infini s'applique aux ordres les plus divers; ce qui donne lieu à des considérations importantes, lesquelles jettent un grand jour sur la question.

Du point où je me trouve placé, je tire une ligne vers le nord; il est évident que si je la prolonge à l'infini, et je le puis faire, nulle ligne finie ne pourra l'égaler en longueur, parce qu'une ligne finie n'atteindrait jamais qu'un certain point de la ligne infinie; donc la ligne dont il s'agit est infinie dans toute la force du mot. Point de milieu, disons-nous, entre le fini et l'infini; nous venons de démontrer que notre ligne infinie l'emporte en longueur sur toute ligne finie; donc elle ne saurait être qu'infinie.

Cette démonstration qui paraît concluante est sans valeur. En effet, l'infini n'a point de limites. Or la ligne dont il s'agit, partant du point où vous vous trouvez, et s'étendant vers le nord, ne s'étend point vers le sud; donc elle a une limite : le point de départ.

Cette ligne l'emporte sur toutes les lignes finies; mais on peut trouver une ligne plus longue qu'elle. Prolongez à l'infini, dans la direction du sud, celle qui va vers le nord, vous aurez une ligne double de la première.

A première vue, on croira qu'il ne saurait exister de valeur linéaire supérieure à la valeur d'une droite prolongée à l'infini, en des directions opposées; toutefois il n'en est point ainsi : à côté de cette droite vous pouvez tirer une ligne finie ou infinie. Or leur somme vous donne une valeur linéaire supérieure; donc la première n'était pas infinie. Comme rien n'empêche de tracer une multitude de lignes de cette espèce, chacune d'elles n'étant qu'une partie de la somme totale, il suit que nulle de ces lignes n'est infinie.

Quelles conclusions tirer de ces contradictions apparentes? — Que l'idée de l'in-

fini se prête à diverses applications, et qu'elle est indéterminée. On ne peut douter en effet qu'une ligne prolongée à l'infini n'ait une certaine infinité, puisqu'elle est sans limites dans les directions qu'on lui suppose.

Il suivrait de cet exemple que l'idée infini n'a rien d'absolu, puisque, même dans les intuitions sensibles, les points de vue sous lesquels l'infini nous apparaît se contrarient les uns les autres.

L'observation que nous avons faite sur les valeurs linéaires peut s'étendre aux valeurs numériques exprimées en séries. On parle de séries mathématiques infinies; mais en existe-t-il? Soit la série *a, b, c, d, e* .., série infinie si ses termes se continuent à l'infini; et, partant, infinité sous un rapport, cette série n'ayant point de dernier terme formant la limite; toutefois il est évident que le nombre des termes de cette série ne saurait être infini.

Supposons, par exemple, que je continue la série de gauche à droite, en la commençant de droite à gauche sous cette forme :

e, d, c, b, a | *a, b, c, d, e,*

il est évident que le nombre des termes sera doublé.

Donc les séries ne sont point infinies et ne sauraient l'être dans le sens rigoureux du mot.

Que dis-je? la série fût-elle prolongée en des directions opposées, l'infinité ne s'y trouverait pas.

La somme de deux séries serait supérieure à une série : or, quel que fût le nombre des séries, on en pourrait toujours imaginer de nouvelles, ce qui prouve qu'il ne peut y avoir de série infinie dans le sens que les mathématiciens donnent à ce mot, c'est-à-dire en tant que continuation de termes n'excluant pas la possibilité d'autres continuations à côté de la série que l'on suppose infinie.

Les mêmes difficultés se présentent dans l'infini de surface. Soit un plan infini; il est évident que l'on peut tirer une infinité de plans distincts du premier, et qui le coupent en une infinité d'angles; la somme de ces surfaces sera certainement plus grande qu'aucune des surfaces particulières : donc un plan prolongé à l'infini dans toutes les directions ne constitue point une véritable surface infinie.

Mais il en est peut-être autrement d'un solide se dilatant dans toutes les directions. Observons toutefois, avant de prononcer, que l'idée mathématique du solide n'implique pas l'impénétrabilité; d'où il suit que dans un solide infini nous pouvons placer un autre solide infini dont le volume ajouté au premier devra donner une valeur double du premier. Soit E un espace vide que nous supposons infini; soit M un monde d'une égale étendue que nous plaçons dans cet espace; il est évident que E + M sera plus grand que E. Ainsi, bien que nous supposions l'infini égal à ∞, M étant pareillement égal à ∞, il résultera $E+M=\infty+\infty=2\infty$. Or, comme cette valeur exprime le volume, le premier infini ne sera point infini, puisqu'il peut devenir double. Si vous faites abstraction de l'impénétrabilité, l'opération se pourra répéter jusqu'à l'infini; donc le premier infini, loin de mériter ce nom, semblerait n'être qu'une quantité susceptible d'accroissements infinis.

V. — *Contradictions apparentes dans l'application de l'idée de l'infini. — Pourquoi?*

D'une part, les difficultés que présente l'explication de l'idée de l'infini sembleraient prouver ou que cette idée n'existe pas en nous ou du moins qu'elle y est très-confuse; d'autre part, elles prouvent que nous possédons cette idée, et que nous la possédons d'une manière très-parfaite.

A première vue, certains nombres nous paraissent infinis; un peu de réflexion nous prouve le contraire; nous refusons d'admettre que certaines dimensions soient infinies, nonobstant leur prolongement infini; pourquoi? C'est que ces objets ne répondent point au type de l'infini. Si ce type n'existait pas dans notre entendement, s'il nous était inconnu, comment pourrions-nous le comparer aux objets? comment saurions-nous qu'une chose atteint sa limite, si nous n'avions l'idée de limite?

Ces raisons semblent concluantes; il n'en est pas moins vrai toutefois qu'en descendant en nous pour y chercher l'idée de l'infini, nous éprouvons une certaine incertitude; notre esprit se trouble, le doute se fait jour. L'imagination, livrée à elle-même, étend l'espace, agrandit les dimensions, multiplie indéfiniment les nombres, mais sans rien offrir qui ait le caractère de l'infini. Que si, imposant silence à cette faculté, nous en appelons à l'entendement pur, nous jugeons, il est vrai, si les objets sont ou ne sont pas infinis, à l'aide du type qu'il renferme; mais, voulons-nous réfléchir sur ce type lui-même, la lumière qui nous éclairait s'évanouit, le fil conducteur se brise, nous nous demandons si ce type est une réalité.

Que faire alors? Faut-il nier l'existence de cette idée? faut-il renoncer à l'expliquer? Ni l'un ni l'autre. L'idée existe; il est possible de l'expliquer et peut-être même de trouver la raison des obscurités qu'elle présente.

Que l'on me permette, avant de passer outre, une observation. Autre est la connaissance intuitive, autre la connaissance abstraite de l'idée de l'infini. Dire que l'idée de l'infini n'est point intuitive mais abstraite, c'est préparer une solution aux principales objections dirigées contre elle. On a fait confusion; de là des discussions inextricables et sans résultat.

Nous n'avons pas l'idée intuitive de l'infini, c'est-à-dire l'idée n'offre point à notre entendement un objet infini : cette intuition suppose la vision de l'essence divine elle-même. Or c'est le privilége de l'autre vie.

Si nous avions l'intuition d'un objet infini, nous verrions les perfections infinies de cet objet, telles qu'elles sont, avec leurs carac-

tères particuliers : ou plutôt nous verrions comment toutes les perfections éparses parmi les êtres finis se réunissent en une seule perfection infinie. Il nous serait impossible de rapporter aux objets déterminés, à l'étendue par exemple, l'idée de l'infini. Impossible de modifier cette idée, ou de l'appliquer tantôt en un sens, tantôt en un autre; idée simple, idée unique, elle se rapporterait toujours à un objet unique et simple; rien de vague dans cet objet, lequel impliquerait toujours nécessité d'être et perfection infinie. Nous aurions l'intuition de l'être infini comme nous avons l'intuition des faits de notre propre conscience; cet être nous serait connu en tant qu'infini, c'est-à-dire comme ne pouvant être l'attribut d'une chose finie : dans ce cas il serait aussi contradictoire d'appliquer à un nombre ou à une étendue quelconque l'idée de l'infini que de confondre les faits de notre conscience avec les objets extérieurs.

Le caractère indéterminé que présente l'idée de l'infini, la facilité avec laquelle cette idée se prête aux modifications les plus opposées, nous révèle qu'elle est un de ces concepts généraux et vagues à l'aide desquels l'esprit arrive à se former une *certaine* connaissance des choses dont l'intuition ne lui a pas été accordée.

Cette observation me semble jeter un grand jour sur la question qui nous occupe.

Les concepts indéterminés, par cela même qu'ils sont tels, ne sauraient fixer d'une manière absolue notre connaissance. Ils ne présentent en effet ni un objet particulier ni une propriété quelconque réalisable par elle-même.

Exemple : soit un triangle dont nous avons mesuré les côtés et les angles : ici l'idée est déterminée et fixe; point de vague; impossible de se tromper dans l'application de l'idée et de l'attribuer à des angles d'une autre espèce. Mais que l'on nous donne un triangle rectangle, en général, sans déterminer ni la valeur de ses lignes, ni la valeur de ses angles aigus, les applications peuvent être infinies. A mesure que l'idée du triangle devient plus générale et plus indéterminée, le nombre et la variété des applications que l'on en peut faire augmente.

Les idées indéterminées demandent, pour représenter quelque chose, une propriété à laquelle elles s'appliquent et qui soit comme la condition sous laquelle elles passent ou puissent passer à la réalité. Formes intellectuelles pures auxquelles on ne peut demander nulle représentation fixe, jusqu'à ce que l'application ait été faite.

Est-ce à dire, selon l'opinion de Kant, que ces idées soient des concepts vides, inapplicables en dehors de l'ordre sensible? Non sans doute; mais en leur accordant une valeur universelle, je nie que par elles seules, et réduites aux propriétés qu'elles expriment, ces idées puissent représenter un objet réalisable; soit l'exemple cité tout à l'heure : l'idée *pure* de triangle est irréalisable, parce tout triangle *réel* devra contenir quelque chose que l'idée pure ne contient point; le triangle réel sera rectangle, obtus, etc., propriétés dont l'idée pure de triangle fait abstraction. Plus les propriétés contenues dans le concept sont indéterminées, plus l'objet offert à l'entendement est indécis et vague, et plus nombreuses aussi sont les applications que l'on peut faire de l'idée; ce qui arrive dans les idées être, non être, limite et autres semblables.

VI. — *Explication fondamentale de l'idée abstraite de l'infini.*

Supposé que l'idée que nous avons de l'infini ne soit point intuitive mais abstraite, voyons si l'on peut expliquer la nature vraie de cette idée.

Nous concevons l'être et son contraire, le non être. Considérées en elles-mêmes, ces deux idées sont générales, souverainement indéterminées, applicables à tout ce qui relève de l'expérience.

Nous pouvons affirmer et nier quelque chose de tout être limité, affirmer ce qu'il est, nier ce qu'il n'est pas. Nier une chose d'une autre, voilà la limite, en tant que limite.

L'homme qui descend en lui-même se trouve en présence d'une activité incessante, mais limitée par la résistance des objets ou leur infériorité; le monde extérieur est un ensemble d'êtres dont les limites varient à l'infini.

Donc les deux expériences interne et externe nous donnent l'idée du fini, c'est-à-dire d'un être lequel implique un certain non être. L'animal sent, mais il ne comprend pas; il est sensitif : voilà l'être. Il n'est pas intelligent : voilà la limite. L'homme est intelligent et sensible; la limite de l'animal n'est pas celle de l'homme. Entre les êtres intelligents, le degré d'intelligence ou l'étendue de l'intelligence varie; sous ce rapport la limite de celui-ci n'est point la limite de celui-là.

Puisque nous trouvons la limite dans les faits d'expérience tant interne qu'externe, il est évident que nous pouvons nous former l'idée générale de limite, c'est-à-dire d'une négation appliquée à un objet.

Nous savons aussi par expérience que chaque chose a sa limite particulière; que telle limite applicable à tel objet se doit nier de tel autre.

La comparaison nous amène souvent à *nier certaines* limites; or, en vertu de la faculté de généraliser, que notre entendement possède, nous formulons, en général, dans un concept indéterminé, lequel implique les deux idées : *négation* et *limite*, cette négation de *certaines* limites très-souvent appliquée.

La possibilité, comme l'existence de ce concept, me semblent inattaquables; toutefois, comme j'ai besoin du fait pour expliquer l'idée de l'infini, je vais, par quelques observations, le mettre hors d'atteinte.

Nous avons une certaine idée de la négation en général; c'est un fait primitif de notre esprit; impossible autrement de formu-

ler un jugement négatif; le principe de contradiction nous resterait inconnu. Il est impossible qu'une chose *soit et ne soit pas* en un même temps, disons-nous; *ne soit pas*, voilà la négation : donc nous concevons la négation. Ce concept est général et indéterminé, car il s'agit du non être, indépendamment de tout objet, indépendamment d'une espèce ou d'un genre déterminés. Donc le concept de la négation est indéterminé et général.

Nous avons l'idée de limite, cette idée est une négation appliquée à un être. Nous avons l'idée de négation de limite, car, de même que nous concevons la limite appliquée ou applicable, nous la pouvons concevoir et nous la concevons, en effet, non appliquée ou non applicable. A chaque instant nous nions telle ou telle limite. Cette idée, généralisée, donne la négation générale de limite en général.

Il me semble maintenant qu'à l'aide des observations précédentes nous pouvons constater ce qui se trouve contenu dans l'idée de l'infini. Concept général, lequel implique les deux concepts suivants : 1° Être en général; 2° négation de limite, également en général. La réunion de ces deux concepts constitue l'idée abstraite de l'infini.

Le concept de limite généralisé et nié nous donne, d'une certaine manière, l'idée de l'infini abstrait, non l'idée d'une chose infinie. Mais il n'est point nécessaire d'avoir la connaissance intuitive ou une idée très-claire d'un objet infini, pour parler de l'infini, et déterminer les cas où cette idée s'applique d'une manière légitime à un être ou à un ordre d'êtres, réel ou possible. L'homme a beaucoup d'idées de ce genre, idées vagues, il est vrai, mais qui répondent aux nécessités de son intelligence. Je vais donner un exemple.

L'on désigne à un homme illettré certains personnages illustres dans la science, et, parmi eux, un savant de premier ordre, supérieur à tous les autres. L'homme illettré n'a ni l'idée de la science de celui qui sait le plus, ni l'idée de la science de celui qui sait le moins, ni l'idée des divers degrés dans la science, ni de ce qu'est la science; mais il possède, en général, l'idée de degré, l'idée de plus ou de moins, comme aussi l'idée de connaissance; or, cela lui suffit pour parler de la supériorité de celui-ci, de l'infériorité de celui-là, ou même pour résoudre avec certitude les questions qui lui peuvent être faites sur la science de ces individus, en tant que ces questions restent renfermées dans cette idée générale : que la science de l'un est supérieure à celle des autres.

Il serait facile de montrer, par d'autres exemples, la fécondité de certaines idées générales, et comment elles se prêtent à d'innombrables combinaisons, sans fournir toutefois à l'intelligence rien de déterminé. Or, voilà ce qui arrive par rapport à l'idée de l'infini; en vain nous nous demandons quelle chose répond intérieurement à cette idée : les concepts d'être, en général, et de négation de limite, ne présentent rien de fixe, à l'exception de certaines conditions abstraites auxquelles nous allons soumettant les objets à mesure qu'ils tombent sous notre intuition, ou qu'ils s'offrent à nous avec certaines propriétés caractéristiques, lesquelles nous permettent de concevoir une idée moins vague de la négation de limite.

VII. — *On applique à l'étendue la définition de l'infini. Confirmation de cette définition.*

Nous avons expliqué l'idée de l'infini en général, au moyen des concepts indéterminés d'être et de négation de limite. Pour nous assurer que l'explication est fondée, et que les caractères essentiels et vrais du concept ont été saisis et constatés, voyons si l'application de ces caractères à des objets déterminés correspond à ce qui a été établi en général.

Si l'idée de l'infini est ce que nous avons dit, nous pourrons l'appliquer à tous les objets de l'intuition sensible ou de l'entendement pur, et nous obtiendrons les résultats qui se doivent obtenir, y compris les anomalies signalées au § IV.

Les anomalies ou plutôt les contradictions que semblent offrir les applications de l'idée de l'infini (la réalité démentie l'idée) tiennent aux applications différentes que l'on fait de cette idée; diversité impossible, si l'idée représentait un objet déterminé; mais, comme elle n'implique autre chose que la négation de limite, en général, unie à un être pareillement en général, il suit que dans chaque cas particulier cette négation se trouve soumise à des conditions particulières; c'est pourquoi, lorsque nous passons à d'autres conditions, l'idée générale ne peut nous donner le même résultat.

Une ligne prolongée à l'infini vers le nord, du point où nous sommes, nous a donné un *infini* et un non *infini* : contradiction, mais contradiction purement apparente. Je ne vois ici qu'une différence de résultat, laquelle tient à la condition particulière sous laquelle on applique l'idée générale.

Lorsqu'il s'agit d'une ligne prolongée à l'infini dans la direction du nord, l'idée infinité n'est point appliquée à une valeur linéaire abstraite, mais à une droite qui part d'un point et qui se prolonge dans une seule direction : le résultat est ce qu'il doit être; on affirme la négation de la limite sous une condition; l'infini qui en résulte est soumis à la même condition. Que si l'on vous dit, point de milieu entre le oui et le non, et, partant, entre l'infini et le non infini, répondez que, pour être contradictoires, le oui et le non se doivent rapporter à une même chose, ce qui n'a point lieu lorsqu'on change les conditions de l'objet.

Que si, au lieu de supposer une ligne partant d'un point donné, nous avions appliqué la négation de limite à une droite, en général, il est évident que nous aurions dû prolonger cette droite dans les deux sens opposés : ce qui nous eût donné un infini différent par rapport à la nouvelle condition.

Or, nous avons vu que, même dans cette

hypothèse, nous n'aurions pas une valeur linéaire infinie, dans la vérité rigoureuse du mot, puisque nous pouvons supposer un ensemble de lignes dont celle-ci ne serait qu'une partie. Mais alors est-elle infinie ou finie ? l'une et l'autre, moyennant la distinction voulue. Elle est infinie, c'est-à-dire nous avons l'idée d'infini ou de négation de limite appliquée à une ligne droite *unique* ; mais si, au lieu d'une *ligne droite unique*, il s'agit d'une valeur linéaire sans condition, la ligne supposée cesse d'être infinie ; ce n'est point sous cette condition que la négation de limite est appliquée ; le résultat est et doit être différent.

Que s'il s'agit de deux lignes seules, même anomalie. Soit une droite prolongée à l'infini dans les deux sens, à côté de laquelle nous traçons une courbe se prolongeant à l'infini, parallèlement à la droite, en des ondulations continues. A ne consulter que leur direction, et abstraction faite de leur valeur linéaire, ces deux lignes sont infinies; mais si vous considérez leur valeur linéaire, la ligne courbe est plus longue que la droite. En effet, rectifiez une partie de la courbe correspondant à une partie de la ligne droite, elle demeurera plus longue que la droite; or, comme cela se peut faire dans toute la longueur des deux lignes, il suit que la valeur linéaire de la courbe est supérieure à celle de la droite, proportionnellement à la loi de ses ondulations.

Nous voyons par cet exemple comment l'idée de l'infini se peut appliquer en des conditions différentes, et produire, sans contradiction aucune, des résultats différents. Ce qui est infini sous un rapport ne l'est point sous un autre; de là vient ce que l'on appelle *ordres d'infinis*, lesquels jouent un si grand rôle dans les mathématiques ; mais, je le répète, ces contradictions deviennent inexplicables si l'on attribue à l'idée d'infini une valeur absolue; si l'on y voit autre chose que la représentation abstraite de négation de limite.

Est-il possible de concevoir une longueur infinie absolue, c'est-à-dire une valeur linéaire à laquelle s'applique d'une manière absolue la négation de limite ? Je crois pouvoir répondre négativement. Quelle que soit, en effet, cette ligne, on en pourra toujours imaginer d'autres dont la somme, ajoutée à la valeur de la première, donnera une valeur supérieure ; contradiction évidente entre la négation de limite et la condition à laquelle on veut soumettre cette négation. Vous exigez une valeur linéaire impliquant d'une manière absolue la négation de limite, et d'autre part, vous exigez que cette valeur linéaire se trouve dans une ligne déterminée, laquelle, par cela même qu'elle est déterminée, exclut la négation absolue de limite : des données contradictoires sont posées dans le problème ; le résultat doit être une contradiction.

Que faut-il donc pour concevoir une valeur linéaire absolument infinie ? N'admettre aucune condition qui exclue la négation absolue de limite. Il s'agit ici de distinguer entre le concept pur et l'intuition sensible qui le doit exprimer. Le concept d'une valeur linéaire infinie existe du moment que nous unissons les deux idées générales : valeur linéaire et négation de limite. Il n'est pas aussi facile d'imaginer, même en général, l'intuition sensible représentative de ce concept. Pour y parvenir au moins d'une certaine manière, supposons un espace sans limites ; et considérant en général toutes les lignes droites ou courbes que l'on peut y tracer, sous toutes les conditions ou directions, faisons la somme de ces valeurs linéaires ; le résultat sera une valeur linéaire absolument infinie, parce que nous lui aurons appliqué la négation de limite sans aucune restriction.

Nous obtiendrons de la même manière une valeur de surface infinie ; il est évident, en effet, que l'on peut appliquer à la surface tout ce qui a été dit des valeurs linéaires.

Observons que, dans tous les exemples donnés, nous appliquons la négation de limite à l'étendue considérée uniquement dans quelques-unes de ses dimensions. Une étendue infinie absolue les doit comprendre toutes. L'infini absolu, en tant qu'étendue, est l'étendue dans toutes ses dimensions, l'étendue absolument sans limites. Observons aussi que pour obtenir une valeur de lignes ou de surfaces absolument infinie, nous avons besoin de présupposer une valeur d'étendue absolument infinie.

La première condition implique la seconde.

VIII. — *Concept d'un nombre infini.*

Pouvons-nous concevoir un nombre infini ?—D'une part, admettre le doute, n'est-ce point nier la possibilité ? De l'autre, nous connaissons et nous pouvons affirmer, sans hésitation, qu'un nombre donné n'est pas infini ; or, comment le pourrions-nous si nous n'avions l'idée de nombre infini ?

Les observations que nous avons faites relativement à l'infinité des séries sembleraient démontrer que cette idée n'est qu'illusion.

A notre avis, la question se peut résoudre à l'aide des principes établis dans le chapitre précédent. Je ne vois point de difficulté à admettre l'idée d'un nombre infini; je ne vois point que cette idée implique aucune espèce de contradiction.

Un nombre est un ensemble d'unités ; l'idée nombre est éminemment générale. Pour concevoir le nombre, nous n'avons besoin ni de savoir à quelle classe les unités appartiennent, ni combien elles sont. Le nombre, en général, fait abstraction d'une manière absolue de toute propriété déterminée. Quelque grand, en effet, que soit un nombre déterminé, il est évident que nous pouvons en concevoir un plus grand, et que si nous assignons une limite à ce nombre, nous pouvons la reculer sans cesse, de telle sorte que la limite de l'un ne soit point la limite de l'autre. Il suit que l'idée de nombre implique

l'idée de limite et celle de la négation d'une certaine limite ; or, si nous unissons à l'idée de nombre en général celle de négation de toute limite en général, nous aurons l'idée d'un nombre infini.

Mais que représente cette idée? rien de déterminé : c'est un concept entièrement abstrait, formé des deux concepts abstraits, nombre et négation de limite. Il n'y a rien dans les objets déterminés qui lui corresponde; œuvre de notre esprit s'exerçant sur certains objets, d'une manière générale et indéterminée. — Nous voilà désormais en état de résoudre les difficultés précédemment indiquées.

Si nous cessons de considérer comme infinie une série de termes qui nous avait d'abord paru telle, c'est que nous cessons d'appliquer la négation de limite sous les mêmes conditions.

Soit la série A, B, C, D, E. . . . . Il est évident que nous pouvons la prolonger à l'infini et la concevoir sans limite : dans ce sens, le nombre des termes est infini, parce que l'idée négation de limite est réellement appliqué à la série. Mais demander si le nombre des termes est infini d'une manière absolue, c'est faire abstraction de la condition à laquelle nous avions attaché la négation de limite : ce qui était infini dans une hypothèse ne saurait l'être en une hypothèse toute différente. Toutefois, il n'y a point de contradiction, parce que le oui et le non s'appliquent à des suppositions d'un ordre différent.

Soit une ligne que nous mesurons par mètres : à mesure que la ligne se prolonge, le nombre des mètres se multiplie; or nous pouvons concevoir cette multiplication, en tant qu'infinie, et dans ce cas, le nombre des mètres sera infini. Que si, sachant que le mètre comprend dix décimètres, nous prenons le décimètre pour unité, nous avons pour résultat un nombre dix fois plus grand; voilà deux infinis dont l'un est plus grand que l'autre; y a-t-il quelque contradiction? Non, assurément. Car, dans le premier cas, l'idée de négation de limite était subordonnée à une condition, la division en mètres ; dans le second, nous introduisons une condition différente, la division en décimètres.

Mais, dira-t-on peut-être, ces nombres, considérés en eux-mêmes, qu'ils se rapportent à des mètres ou à des décimètres, sont égaux ou ne le sont point ; partant ils sont ou ne sont pas infinis. L'objection s'évanouit si vous relevez l'équivoque sur laquelle elle repose. En faisant abstraction de tout rapport à des divisions déterminées, vous considérez le nombre en général; or, dans cette supposition, il n'y a point deux cas différents, mais un seul; donc il ne peut y avoir rapport de plus grand ou de moindre. Vous vous trouvez en présence d'un concept unique, du concept de nombre, en général, combiné avec l'idée de négation de limite, aussi en général ; c'est pourquoi le résultat doit être le nombre infini dans toute son abstraction.

La difficulté gît dans une contradiction que l'on ne remarque point à première vue; vous voulez faire abstraction de toute condition particulière pour savoir si les nombres sont infinis ou ne le sont point, et vous supposez en même temps ces conditions, puisque l'objection implique diverses espèces d'unités. Il s'agit de telle espèce de nombres, et vous prétendez considérer les nombres en *eux-mêmes ;* contradiction manifeste, puisque vous les prenez en même temps avec ou sans conditions particulières.

Nous conclurons de ce qui précède que l'idée de nombre infini, purement abstraite, considérée en dehors de tout rapport individuel et déterminé, n'implique aucune contradiction, puisqu'elle ne contient autre chose que ces idées, nombre, ou ensemble d'êtres, et négation absolue de limite : mais nous ne saurions affirmer, sur cette seule donnée, que le nombre infini soit réalisable. Le nombre infini ne peut être actuel si l'on ne suppose un ensemble infini d'êtres ; or ces êtres réalisés doivent avoir leurs propriétés caractéristiques et sont soumis aux conditions que ces propriétés leur imposent. Comme dans le concept général on fait abstraction, d'une manière absolue, de ces conditions, il est impossible de découvrir par le concept seul la contradiction que ces conditions peuvent emporter avec elles. De là, bien qu'il n'y ait dans le concept aucune contradiction, il arrive souvent que l'on vient se heurter contre cette difficulté, dès qu'il s'agit de faire descendre l'idée dans le champ de l'expérience ; le concept général et indéterminé n'est point contradictoire ; la contradiction apparaît dans la réalisation. C'est ainsi que certaines mécaniques, parfaites en théorie, ne peuvent fonctionner, parce que la matière sur laquelle elles devraient agir ne le permet point. Les êtres finis sont, pour ainsi dire, la matière dans laquelle se doivent réaliser les concepts métaphysiques et indéterminés. De ce que les uns sont possibles, il ne suit point absolument que les autres le soient. La réalité peut entraîner avec elle certaines propriétés déterminées, lesquelles impliquent une contradiction à l'état latent dans le concept général; contradiction que la réalité met en évidence.

IX. — *Concept de l'étendue infinie.*

Ce concept comprend deux idées : étendue et négation absolue de limite. L'idée de l'étendue est, de son côté, un concept général se rapportant, quel que soit son objet, à cette intuition qui représente l'ensemble des trois dimensions dont la forme pure est l'espace. Il est évident que les deux idées, étendue en général et négation de limite, se peuvent réunir en un même concept. Or, si c'est là ce que l'on nomme idée d'une étendue infinie, notre esprit possède cette idée. Ajoutons que, dans ce concept de l'étendue infinie, nous faisons abstraction de toute réalité, incertains que nous sommes si, dans la nature intime des êtres étendus, il ne se trouve point quelque obstacle à cet infini absolu.

Il pourrait se trouver, en effet, certaines contradictions latentes que le concept général ne nous révèle pas.

Le lecteur voudra bien observer qu'il s'agit ici de l'idée de l'étendue et non de la représentation sensible de l'étendue. En effet, si j'ose affirmer la possibilité de concevoir une étendue infinie, il n'en est pas de même par rapport à la représentation sensible de l'étendue infinie. Nous pouvons étendre indéfiniment la représentation, nous ne pouvons la rendre infinie.

La raison confirme les données de la conscience et atteste avec elle cette impossibilité. Les représentations sensibles internes sont la répétition des représentations externes, ou tout au moins elles sont formées des éléments fournis par celles-ci. La vue et le toucher nous donnent la représentation de l'étendue. Or, ces deux sens impliquent la limite; les sens n'atteignent que l'immédiat; que serait la vue si une limite ne lui envoyait les rayons lumineux? Les représentations sensibles, quelles qu'elles soient, ne sauraient perdre ce caractère de limitation; leur objet peut grandir, la limite peut reculer, mais non cesser d'être; donc il nous est impossible, il est impossible à tout être sensible d'imaginer une étendue infinie.

J'ai proposé plus haut contre l'étendue infinie, en tant que volume sans limites, une difficulté fondée sur ce que l'impénétrabilité n'étant point comprise dans le concept d'un solide, l'on peut imaginer une série infinie d'infinis placés les uns dans les autres; mais cette difficulté n'a de valeur qu'à propos des solides dont le concept implique autre chose que l'idée pure d'étendue. En effet, l'étendue suppose des parties placées les unes *hors* des autres; on ne saurait la concevoir autrement. Une substance corporelle peut occuper une certaine partie de l'espace, cela est certain; il est certain qu'en dépouillant ce corps de l'impénétrabilité, nous pourrons placer un autre corps au même lieu, et ainsi jusqu'à l'infini; mais dans ce cas, le concept n'est point un concept d'étendue pure; nous ajoutons quelque chose, bien qu'en général et d'une manière indéterminée, à l'idée d'êtres occupant un lieu. Comment, s'il n'en était ainsi, distinguerions-nous l'espace représentant l'étendue pure des solides placés dans cet espace? Et ces solides mêmes, ne serions-nous pas exposés à les confondre les uns avec les autres, si nous ne reconnaissions qu'il y a entre eux, en général et d'une manière indéterminée, une certaine différence?

Il semble donc probable que l'idée d'un volume infini, laquelle n'est autre que l'idée de l'espace, implique l'idée pure de l'étendue infinie. Tout autre élément introduit dans cette idée est un élément étranger; il ajoute à l'étendue pure une chose qui ne lui appartient pas, comme sont les différences entre les êtres étendus, alors même que ces différences sont conçues d'une manière indéterminée.

X — *Sur la possibilité de l'étendue infinie.*

Pourquoi une étendue infinie ne serait-elle point possible? — Je n'aperçois aucune incompatibilité entre les idées étendue et négation de limite. Il nous est plus difficile de concevoir l'étendue absolument limitée que de la concevoir sans limites : au delà de toute limite notre imagination crée des espaces sans fin.

Il me semble pareillement qu'il n'y a rien dans cette idée qui soit contraire à la toute-puissance divine. Au delà de toute étendue Dieu peut créer une autre étendue; dans la supposition qu'il eût voulu appliquer sa force créatrice à toute l'étendue possible, il aurait créé une étendue infinie.

Ici, toutefois, se présente une difficulté. Si Dieu avait créé une étendue infinie, il ne pourrait créer une étendue nouvelle; son pouvoir serait épuisé; donc il ne serait pas infini.

La difficulté tient à une fausse application de l'idée puissance infinie. Lorsqu'on dit : Dieu peut toutes choses, on n'entend point qu'il puisse des choses contradictoires; la toute-puissance n'est point un attribut absurde; or, c'est ce qui aurait lieu si elle s'exerçait sur des absurdités. Une étendue absolument infinie implique contradiction par rapport à une autre étendue distincte; car, par cela seul qu'une étendue est infinie, elle contient toutes les étendues possibles.

Dans la supposition que cette étendue infinie existât, affirmer que Dieu n'en pourrait produire une autre, ce n'est point limiter la toute-puissance de Dieu; c'est dire seulement que Dieu ne peut faire une chose absurde.

Nous allons être plus clair. L'intelligence divine est infinie, et ne saurait embrasser en aucun temps plus d'idées qu'elle n'en embrasse aujourd'hui : tout progrès implique une imperfection, puisqu'il suppose un mouvement du moins bien vers le mieux. Dire que Dieu ne comprendra jamais que les vérités qu'il comprend aujourd'hui, est-ce limiter son intelligence? — Non, certainement, car il ne peut comprendre davantage, parce qu'il comprend en même temps et tout le réel et tout le possible. Loin de limiter l'intelligence de Dieu, la proposition affirme son infinité; l'intelligence de Dieu n'est point susceptible de perfection, parce qu'elle est infinie. Cet exemple doit nous faire comprendre en quel sens il faut prendre le mot *ne peut*, lorsqu'on l'applique à Dieu : ce que l'on nie de Dieu n'est point perfection, mais absurdité; c'est pourquoi, selon saint Thomas, il faudrait dire non que Dieu ne peut faire une chose, mais que cette chose ne saurait être faite.

XI. — *Difficultés soulevées contre la possibilité d'une étendue infinie. — Solution.*

La discussion dans laquelle nous allons entrer est ancienne comme la philosophie; le spectacle grandiose de l'univers, l'image-

nation de l'homme qui se plaît à créer, par delà tous les mondes, des espaces sans fin, devaient naturellement amener ces questions: l'étendue de l'univers a-t-elle une limite? peut-elle en avoir? est-il possible qu'elle n'en ait point?

Quelques philosophes nient la possibilité d'une étendue infinie, nous allons examiner les raisons qu'ils font valoir.

L'étendue est une propriété des substances finies; or, ce qui appartient au fini ne saurait être infini : comment, en effet, concevoir qu'un être fini puisse contenir un infini quel qu'il soit?

Ce raisonnement n'est pas concluant. Il est vrai que la substance étendue est finie, dans ce sens qu'elle ne possède point l'infini absolu tel qu'on le conçoit dans l'Etre suprême; mais il ne suit point de là qu'elle ne puisse être infinie sous certains points de vue.

Il faudrait prouver que toutes les propriétés d'un être émanent de sa substance. Les figures, dans les corps, sont des propriétés accidentelles de ces corps, et, toutefois, nombre de ces figures n'ont aucun rapport avec la substance; purs accidents qui apparaissent ou disparaissent, non par la force intérieure de la substance, mais par l'action d'une cause externe. Nous voyons l'étendue dans les corps, mais l'essence des corps nous est inconnue; partant, nous ne saurions dire jusqu'à quel point cette propriété se trouve unie à la substance, et si la première émane de la seconde, ou n'est qu'une propriété étrangère qui lui peut être ôtée sans qu'il y ait altération essentielle.

Il y a plus; de cette affirmation : l'infini ne peut sortir du fini, il ne suit point que d'une substance finie ne puisse sortir une certaine propriété infinie.

En admettant la propriété infinie, rien ne nous empêcherait d'admettre dans la substance finie ce qui serait nécessaire pour que cette propriété y eût sa racine; il suffirait de sauvegarder le caractère de fini que doit avoir toute créature. Lorsqu'on dit des êtres créés qu'ils ne sont point infinis, qu'ils ne sauraient l'être, on entend parler de l'infinité essentielle, de cette infinité qui implique nécessité d'être et indépendance sous tous les points de vue; mais il ne s'agit point d'une infinité relative, comme le serait l'infinité de l'étendue.

Soutenir *a priori* que l'étendue infinie est impossible, parce que toute propriété de la substance finie est finie, c'est supposer ce qui est en question : il s'agit, en effet, de savoir si l'une des propriétés de la substance, l'étendue, peut être infinie. Avant d'affirmer que nulle de ces propriétés ne peut l'être, il faut prouver que l'étendue ne l'est point. Impossible autrement d'établir la proposition négative : Nulle propriété de la substance finie n'est infinie. On le voit, l'argument que nous combattons implique en quelque sorte une pétition de principe, puisqu'il se fonde sur une proposition générale dont nous ne pouvons être certains avant d'avoir résolu la question présente.

L'étendue infinie devrait être la plus grande de toutes les étendues; or, aucune étendue ne peut avoir ce privilége. Une étendue quelconque étant donnée, Dieu peut en retrancher une partie, un mètre, par exemple; or, dans ce cas, l'étendue infinie devient finie; mais, comme la différence entre l'une et l'autre ne serait que d'un mètre, il suit de cette hypothèse que la première elle-même n'était pas infinie. Il est absurde, en effet, de prétendre qu'entre le fini et l'infini, il n'y a qu'un mètre de différence.

Cette difficulté mérite qu'on l'approfondisse; car, à première vue, elle paraît insoluble.

L'on dit : La différence entre le fini et l'infini ne peut être finie. Je ne crois point cette assertion parfaitement exacte. Observons que la différence entre deux quantités positives, finies ou infinies, ne saurait être infinie d'une manière absolue, dans le sens de décroissance. La différence est l'excès d'une quantité sur une autre quantité. Différence implique une certaine limite; par cela même, en effet, qu'il ne s'agit que d'un excédant, on entend que la quantité dépassée n'entre point dans la différence. Soit D différence, A quantité supérieure, a quantité inférieure. En aucun cas D ne peut être infini. Supposons $D=A-a$; dans cette supposition, $D+a=A$; donc pour que la valeur D puisse atteindre la valeur A, il faut lui adjoindre a; donc D ne saurait être infini.

Que si nous supposons A infini en faisant $A=\infty$, nous aurons $D=A-a=\infty-a$; ce qui nous donne $D+a=\infty$. Donc afin que D devienne infini, il faut lui adjoindre a; et nous n'aurons jamais $D=\infty$ autrement que dans la supposition de $a=o$: or, puisque l'équation $D=A-a$ aura été convertie en $D=A-o=A$, la différence ne sera point réelle, mais supposée.

Donc entre des quantités positives point de différence infinie absolue; il est certain, du moins, que la différence ne peut être infinie dans le sens de décroissance : dans ce cas, réunir les deux idées, différence et infini, c'est tomber dans une contradiction (1017).

La différence entre une quantité infinie et une quantité finie donnée ne sera point une quantité finie donnée : cette différence est infinie en un certain sens. En effet, dans la supposition que la ligne donnée est finie, nous la pouvons superposer à la ligne infinie en l'une de ses directions, quelle qu'elle soit, et à partir de l'un des points de cette ligne, quel qu'il soit; elle mesure une certaine étendue de la ligne infinie. Supposons maintenant une seconde ligne finie par la-

(1017) Il s'agit ici de la différence entre quantités positives; car relativement à des quantités d'une autre espèce, on peut représenter algébriquement une différence infinie. Soient ces deux quantités : $(\infty-a)$ et $(-a)$. En cherchant la différence, nous avons : $D=(\infty-a)-(-a)=\infty-a+a=\infty$.

quelle il s'agit de représenter la différence cherchée; nous devrons la superposer à la ligne infinie à partir du point où la première ligne finie se termine : or il est évident que la seconde ligne se terminera de même en un autre point, selon sa longueur, et qu'elle ne pourra mesurer la différence de la ligne infinie à la ligne finie.

Même résultat par la forme algébrique. Soit A une valeur finie donnée : la différence entre A et ∞ ne saurait être une valeur finie donnée. En exprimant la différence par D, nous aurons $\infty - A = D$: donc $D + A = \infty$. Si les deux valeurs étaient finies, il résulterait un infini de deux valeurs finies données, ce qui est impossible.

Donc une différence peut être infinie d'une certaine manière, selon le sens dans lequel est pris le mot infini. Du point où nous nous trouvons, on tire vers le nord une ligne prolongée à l'infini ; cette ligne déjà se prolongeait à l'infini dans la direction du sud ; en un sens, la différence entre la somme des deux lignes et l'une des deux lignes est infinie.

Il en est ainsi des expressions algébriques : la valeur infini 2∞, comparée à ∞, donne pour résultat $2\infty - \infty = \infty$.

En général, d'une valeur infinie quelconque, nous pouvons tirer relativement à cette valeur une différence finie quelconque, pourvu que le terme à soustraire ne soit point une valeur finie donnée. Soit ∞ la valeur infinie : cette valeur contient toutes les valeurs finies de son espèce, et, partant, la valeur finie A; je puis donc former cette équation : $\infty - A = B$. Quelle que soit la valeur de B, je tiens que le rapport de B à ∞ est A ; car en ajoutant A à B, il résulte ∞. L'équation $\infty - A = B$ me donne $B + A = \infty$, et pareillement $\infty - B = A$: or, comme A est une valeur finie dans la supposition, et que A est la différence finie donnée entre ∞ et B, il résulte que l'on peut trouver une différence finie dans toute valeur infinie.

D'où l'on voit qu'il est possible d'assigner à une étendue infinie une différence finie, sans lui enlever son caractère d'infini. L'infini, par cela seul qu'il est tel, implique tout ce qui appartient à l'ordre d'infini qui lui est propre. Prenons quelle que ce soit de ces valeurs infinies ; à la considérer comme une différence, il résultera une différence finie. Mais, loin de prouver contre l'infini de la valeur en question, ce fait le confirme; car il prouve que tout le fini se trouve compris dans l'infini.

Dans ce cas, le terme à soustraire sera infini sous un certain rapport, mais non dans l'ordre de décroissance, en tant qu'il lui manque la quantité qu'on lui a enlevée.

Il existe entre la possibilité d'une étendue infinie absolue un argument qui me semble plus difficile à résoudre. Je m'étonne que les adversaires de cette possibilité ne l'aient point relevé ; le voici :

Le fait de l'existence d'une étendue infinie admis, Dieu peut anéantir cette étendue, et créer une étendue nouvelle également infinie. La somme totale des deux étendues est plus grande que chacune d'elles en particulier : donc aucune des deux étendues ne sera véritablement infinie. Rien n'empêche de supposer cet anéantissement répété à l'infini ; d'où il résulte une série d'étendues infinies. Les termes de cette série ne peuvent exister en même temps, puisqu'une étendue infinie actuelle exclut les autres; donc, comme la somme de toutes les étendues est plus grande qu'un nombre quelconque d'étendues partielles, l'étendue infinie absolue se doit trouver non dans les nombres partiels, mais dans la somme ; donc l'étendue infinie en acte ou actuelle est intrinsèquement impossible.

Pour résoudre la difficulté, distinguons entre l'étendue en soi et la chose étendue. Toute la question repose sur la possibilité intrinsèque de l'infinité de l'étendue considérée en elle-même, abstraction faite du sujet dans lequel cette étendue se trouve. L'on fait passer sous nos yeux une série d'étendues infinies qui se succèdent; mais cette succession s'opère entre des êtres étendus dont le nombre va se multipliant : elle ne s'opère point dans l'étendue elle-même.

L'idée pure de l'étendue infinie n'est point augmentée par les nouvelles étendues que nous pouvons concevoir : l'étendue apparaît, disparaît, reparaît, et disparaît encore, mais sans augmenter. La succession prouve la possibilité intrinsèque de son apparition, de sa disparition ; elle prouve qu'elle est essentiellement contingente, puisqu'il ne lui répugne pas de cesser d'être lorsqu'elle est, et de passer de nouveau du non être à l'être. Etudions nos idées ; nous verrons qu'il nous est impossible d'agrandir par aucune supposition l'étendue infinie lorsqu'une fois nous l'avons conçue ainsi, et que tout se réduit à une succession de productions et d'anéantissements. L'idée de l'étendue infinie m'apparaît comme un fait primitif de notre esprit ; cette infinité que nous imaginons dans l'espèce n'est que le résultat des efforts de l'idée qui veut se formuler dans une réalité. L'homme a reçu du Créateur le don de l'intuition sensible et la possibilité de dilater cette intuition dans une proportion infinie : or, pour cela, nous avions besoin de l'idée d'une étendue infinie.

XII. — *Si l'étendue infinie existe.*

Une étendue infinie est-elle possible? Y a-t-il une étendue infinie? — Questions essentiellement différentes, puisque l'on peut en même temps affirmer pour l'une et répondre négativement pour l'autre.

Descartes prétend que l'étendue de l'univers est indéfinie ; mais ce mot indéfini, qui peut offrir un sens rationnel, lorsqu'on s'en sert en vue de la portée de notre esprit, perd sa valeur lorsqu'on l'applique aux choses. L'étendue du monde est indéfinie dans ce sens que nous ne pouvons lui assigner des limites ; mais dans la réalité, les limites du monde existent ou n'existent pas ; point de moyen terme entre le oui et le non, et partant, entre l'existence des limites et leur non existence ; si elles existent, l'étendue du monde est finie ; infinie, si elles n'existent pas.

Ou l'argument de Descartes prouve que le monde est infini, ou il ne prouve rien; s'il nous est permis de reculer indéfiniment les limites du monde, parce que nous concevons indéfiniment une étendue nouvelle au delà de toute étendue, la série de concepts dans laquelle nous entrons n'ayant point de terme, nous devons transporter à l'objet, c'est-à-dire à l'étendue du monde, l'infini des concepts.

Par malheur, l'argument du philosophe français manque de base; Descartes passe de l'ordre idéal, ou plutôt de l'ordre imaginaire, à l'ordre réel; transition qu'une saine logique ne saurait permettre.

Selon Leibnitz, Dieu pouvait créer l'univers matériel fini dans son étendue: mais il ne l'a point voulu. « Je ne dis point, comme on me l'impute, que Dieu ne puisse donner une limite à l'étendue de la matière, mais il semble qu'il ne l'ait point voulu, et qu'il soit de sa sagesse de ne le point vouloir. (Correspondance de Leibnitz et de Clarke. Réponse à la quatrième réplique de Clarke, paragraphe 73.) L'opinion de Leibnitz tient à son système général, l'optimisme; système contre lequel on peut soulever de nombreuses difficultés. Je n'ai point à m'en occuper ici.

S'il m'est permis d'émettre une opinion, j'ose dire que la question présente ne saurait être résolue par la philosophie toute seule. Je ne vois de nécessité intrinsèque, ni pour ni contre l'existence d'une étendue infinie; l'idée ne nous apprend rien; c'est à l'expérience à nous instruire. Or il s'agit ici d'une étendue infinie; que peut l'expérience? L'étendue du monde échappe à toute appréciation; voilà le seul fait que nous puissions affirmer. A mesure que la science astronomique étend ses conquêtes, de nouvelles profondeurs se découvrent dans l'océan de l'espace. Où est le bord? Cet océan a-t-il des rivages? La raison ne trouve en elle-même aucune réponse définitive. Que savons-nous, pauvres insectes, dont la vie n'est qu'une agitation d'un moment sur un grain de poussière que nous appelons le globe de la terre?

XIII. — *Sur la possibilité d'un nombre infini actuel.*

Un nombre infini est-il possible? Est-il possible d'unir les deux idées nombre et négation de limite, sans tomber dans une contradiction?

Quelque grand que soit un nombre, nous pouvons concevoir un nombre plus grand; ce qui semble indiquer qu'un nombre existant ne saurait être infini d'une manière absolue. En effet, réalisez ce nombre; une intelligence pourra le connaître, et partant, le multiplier par deux, par trois. Ce nombre peut être augmenté; donc il n'est pas infini.

Cette difficulté insoluble, en apparence, s'évanouit devant une réflexion bien simple: c'est que l'acte intellectuel dont il s'agit, c'est-à-dire la multiplication, serait impossible dans la supposition de l'existence d'un nombre infini. Admettons que l'intelligence ignorât l'infinité du nombre; la multiplication, faite dans cette hypothèse, donne pour résultat une contradiction. Un nombre infini absolu ne peut être augmenté; il y a répugnance; l'infini, impliquant tous les produits possibles, ne se multiplie pas.

Le nombre infini absolu ne saurait s'exprimer ni en valeurs algébriques ni en valeurs géométriques. Si l'expression représentait un infini absolu, nulle combinaison ne la pourrait augmenter: par cela seul qu'on suppose qu'elle peut être multipliée par d'autres nombres finis ou infinis, son infinité n'est point prise en un sens absolu.

La fraction, $\frac{a}{o}$ n'exprime point, dans la rigueur du mot un véritable infini; en effet, quelle que soit la valeur de $\frac{a}{o}$, cette valeur sera toujours moindre que $\frac{2a}{o}$ et en général que $\frac{na}{o}$, n représentant une valeur au-dessus de l'unité.

Il est pareillement impossible de représenter un nombre infini en valeurs géométriques.

Soit une ligne d'un mètre de longueur; que si nous prolongeons cette ligne à l'infini, en des directions opposées, nous aurons un nombre infini de mètres, puisque le mètre sera répété un nombre infini de fois. L'expression du nombre des mètres sera l'expression d'une valeur infinie. Toutefois je prétends que ce nombre n'est pas infini, et je le prouve: chaque mètre comprend dix décimètres; partant, le nombre des décimètres contenus dans la ligne infinie est dix fois plus fort que le nombre des mètres; donc le premier nombre n'est pas infini. Nous pouvons appliquer aux décimètres le même raisonnement; ceux-ci se peuvent subdiviser en centimètres, lesquels à leur tour se subdivisent en millimètres, etc. Or, il est évident que le nombre exprimant chacune des valeurs moindres sera respectivement autant de fois plus grand que le nombre supérieur, selon la subdivision exprimée. Il y aura dix fois plus de décimètres que de mètres, dix fois plus de centimètres que de décimètres, etc., et ainsi dans une progression infinie, la divisibilité de la valeur linéaire n'ayant point de limites.

Il semble qu'en poussant jusqu'à l'infini la divisibilité d'une ligne infinie, les éléments qui constituent cette ligne nous doivent donner un nombre infini. Toutefois il n'en est rien. Qui ne voit, en effet, que l'on peut tirer une infinité de lignes indépendamment de la ligne supposée? Or, comme toutes ces lignes sont divisibles à l'infini, il résulte, avec la dernière évidence, que la somme de leurs éléments doit l'emporter sur quelle que ce soit des lignes individuelles.

Seul, un solide infini dans toutes ses dimensions pourrait représenter un nombre infini de parties comme valeurs d'étendue; encore faudrait-il diviser ces parties à l'infini, et, même dans ce cas, nous n'aurions point, dans la rigueur absolue du mot, un

nombre infini, bien que nous eussions le plus grand qui se puisse imaginer en valeurs d'étendue.

Le nombre des parties, disons-nous, ne serait point infini d'une manière absolue; car on peut concevoir d'autres êtres que des êtres étendus. Or, en comprenant tous ceux-ci sous l'idée générale d'êtres, nous aurions un nombre plus grand que celui des êtres dont l'ensemble forme l'étendue.

Même dans la supposition d'une espèce d'êtres multipliée à l'infini, le résultat n'est point un nombre absolument infini, par la raison que nous avons signalée dans le paragraphe précédent. L'existence d'une espèce d'êtres n'implique point l'impossibilité d'une autre espèce d'êtres; donc, en dehors de l'infinité supposée, il est d'autres nombres, lesquels, réunis au premier, doivent constituer un nombre plus grand.

L'existence d'un nombre absolument infini, exige : 1° l'existence d'un nombre infini d'espèces d'êtres; 2° l'existence d'un nombre infini d'individus dans chaque espèce. Voyons si ces conditions se peuvent réaliser.

Il peut exister des espèces d'êtres en nombre infini; la question paraît hors de doute. L'échelle des êtres est placée entre deux extrêmes : le néant et la perfection infinie. L'espace qui sépare ces deux extrêmes est infini; les êtres peuvent se distribuer dans cet espace en une gradation infinie.

La possibilité intrinsèque d'une gradation infinie dans l'échelle des êtres une fois admise, reste à savoir si cette gradation est non-seulement idéale, mais réelle, c'est-à-dire si elle pourrait être réalisée. La puissance de Dieu est infinie; si la gradation infinie est intrinsèquement possible, Dieu la peut réaliser, parce que tout ce qui n'est point intrinsèquement impossible relève de la toute-puissance de Dieu. D'autre part, Dieu est infiniment libre; donc il peut vouloir tout ce qui peut être. Que si l'infinité dans les espèces des êtres, distribués sur une échelle infinie, ne répugne point, ces êtres, multipliés à l'infini, pourraient exister si Dieu l'eût voulu. Dès lors, en refusant toute limite au nombre des espèces comme à celui des individus de chaque espèce, il semble que le nombre infini devrait exister, puisqu'il est impossible d'imaginer ni augmentation ni limite à cet ensemble de tous les êtres.

Dans cette supposition, les êtres créés seraient parfaits chacun dans leur sphère, au plus haut degré de perfection. Tout ce qui se pourrait imaginer existerait déjà, à partir du néant jusqu'à la perfection infinie.

Observons toutefois que les êtres créés, quelle que fût leur perfection, devraient relever d'un autre être; seul, l'être infini échappe à cette condition. Donc tous les êtres seraient limités, et partant finis.

Mais le caractère de fini, essentiel à tous les êtres créés, implique-t-il une limite déterminée que ces êtres ne puissent franchir? Si cette limite existe, le nombre des espèces possibles n'est-il point aussi limité? Et si ces espèces ne sont pas infinies, le nombre infini n'est-il pas une illusion?

La possibilité intrinsèque d'une échelle infinie dans la distribution des êtres me semble hors de doute; gardons-nous, toutefois, de résoudre légèrement cette difficulté. A nous en tenir aux concepts indéterminés, nous ne voyons point de limite possible; mais en serait-il de même si nous avions la connaissance intuitive des espèces? Pouvons-nous affirmer que dans les propriétés particulières des êtres, combinées avec la limitation et la dépendance qui leur sont essentielles, nous ne découvririons point un terme qu'elles ne peuvent dépasser en vertu de leur nature même? Nous l'avons dit : la philosophie est impuissante à résoudre ces questions; qu'il nous suffise de les poser.

Quoi qu'il en soit de l'infinité des espèces et de leur perfection respective, je ne crois point possible l'existence d'un nombre actuellement infini.

En effet, parmi ces espèces, il faudrait comprendre les intelligences actives par succession; à savoir, l'homme qui pense et veut d'une manière *successive*. Ces intelligences peuvent compter leurs actes; la conscience l'atteste : donc point de nombre infini; ces actes, par cela seul qu'ils sont successifs, ne pouvant être en même temps.

L'on répondra peut-être que tous les esprits, y compris le nôtre, pourraient bien n'avoir qu'un seul et même acte d'intelligence et de volonté. Mais cette hypothèse a le double inconvénient, et de se trouver en contradiction avec la nature des êtres créés, êtres finis, partant sujets au changement, et d'éliminer d'un seul coup de nombreuses espèces d'êtres. Ainsi, loin de sauvegarder l'infini dans le nombre, elle le rend impossible. Et d'ailleurs, comment nier la possibilité de ce qui est? Or si, comme l'expérience l'atteste, il existe des êtres successivement actifs, pourquoi nier leur possibilité, dans la supposition que la toute-puissance divine eût exercé dans sa plénitude sa force créatrice infinie?

Cette difficulté, tirée de la nature même des intelligences finies, et qui semble prouver l'impossibilité de l'existence d'un nombre infini, prend une force nouvelle, si l'on considère la question sous un point de vue plus général.

L'existence d'un nombre infini absolu exclut l'existence d'un *nombre* quelconque en dehors de cet infini. Or, non-seulement les substances, mais les modifications se peuvent compter. Je l'ai déjà prouvé quant aux modifications de l'esprit, et je pourrais le prouver de même en général pour tous les êtres finis. Tout être fini est changeant; or les changements de ces êtres se comptent. Les modifications que ces changements entraînent ne peuvent exister en même temps, parce que certaines de ces modifications s'excluent : donc il ne peut exister actuellement de nombre infini.

Appliquons cette observation au monde sensible. Le mouvement est une modifica-

tion qui s'applique à tous les corps ; modification essentiellement successive. Un mouvement coexistant dans ses diverses parties et dans les états divers qu'il entraîne est une absurdité.

Deux choses contradictoires ne peuvent exister en même temps ; or, parmi les modifications du mouvement, il en est un grand nombre de ce genre. Une ligne tombant sur une autre et tournant autour d'un point, décrit successivement divers angles. Autre est l'angle de 45 degrés, autre un angle de 30, de 40, de 70 ou de 80 degrés, lesquels s'excluent réciproquement. Une portion de matière formera diverses figures, selon la disposition des parties qui la composent. Une sphère ne sera point un cube ; ces deux solides ne peuvent être en un même temps formés d'une même portion de matière.

Variété implique *numération*. Nous mesurons le mouvement en lui appliquant l'idée de nombre ; nous comptons les formes que certaines portions de matière, par exemple un morceau de cire, peuvent prendre et garder. Donc l'impossibilité intrinsèque de l'existence d'un nombre actuel infini, ressort de la nature même des choses.

Cette démonstration me semble évidente ; toutefois je dis *il me semble*, parce que les raisonnements en apparence les plus clairs, les mieux enchaînés, les plus concluants, ne sont pas toujours exempts d'erreur. Que de fois nous avons pris les illusions de notre esprit pour des vérités incontestables ! Cela dit, peut-être dois-je faire observer que, pour combattre notre démonstration, il faut nier les idées premières qui suivent : exclusion entre l'être et le non être ; nécessité de la succession et du temps pour la réalisation de choses contradictoires.

On objectera peut-être que des modifications contradictoires ne sauraient entrer dans le nombre infini, lequel n'embrasse que le possible ; mais cette observation, loin d'infirmer, fortifie ma démonstration. En effet, le nombre infini absolu implique négation absolue de limite. Par cela seul que je cherche à réaliser ce concept, je me trouve en présence d'une contradiction : donc cette réalisation est impossible, le concept général et indéterminé s'étendant au-delà de tout nombre réalisable.

Que s'il en est ainsi, c'est que le concept indéterminé fait abstraction de toute condition, y compris la condition de temps ; or la réalité ne fait ni ne peut faire abstraction de ces conditions. De là le conflit entre l'idée et la réalisation de l'idée ; et voilà pourquoi la réalisation étant impossible, le concept n'est pas contradictoire.

Soit un nombre réalisé, lequel comprend toutes les espèces et tous les individus possibles, laissant la réalité pour le concept de nombre infini, nous pouvons dire : l'infini en nombre implique négation absolue de limites ; or, si nous revenons au nombre réalisé, nous lui trouvons une limite ; car, à ce nombre, pris en général, nous pouvons toujours ajouter un autre nombre exprimant des modifications nouvelles. Supposons que les unités réalisées, quelque grand que soit leur nombre, soient exprimées par M dans l'instant A. L'instant B présente un nouvel ensemble d'unités que nous pouvons exprimer par N ; or N + M est supérieur à N ou M seuls : donc ni N ni M ne sont infinis d'une manière absolue. Le concept indéterminé fait abstraction des instants et se rapporte à la somme ; il implique des termes contradictoires qui ne sauraient exister en même temps.

XIV. — *Idée de l'être absolument infini.*

L'idée de l'infini, en général, offre de grandes difficultés ; les difficultés que présente l'idée de l'être absolument infini ne sont pas moindres. Nous avons constaté l'existence de divers ordres d'infinis, chacun de ces infinis étant un concept formé par l'association de deux idées : l'idée d'un être particulier, l'idée de négation de limite. Mais il est facile de voir que nul de ces infinis n'est infini dans la rigueur du mot, et ne saurait être confondu avec l'être infiniment parfait. L'idée de cet être, bien que très-incomplète, tant que nous vivons de la vie présente, peut se prêter à une analyse relativement approfondie. Certains auteurs passent légèrement sur cette idée : je ne saurais les approuver. Les difficultés devant lesquelles nous allons nous trouver dans cette analyse montreront, je l'espère, la nécessité d'une réflexion sérieuse ; on ne comprend pas assez peut-être combien il importe d'avoir une compréhension claire du mot infini, lorsqu'on l'applique à Dieu.

Qu'est-ce qu'un être absolument infini ? — L'on répond par cette notion générale : C'est celui qui exclut toute négation d'être, et l'on croit avoir tout expliqué. Oui, l'être infini exclut toute négation d'être ; vérité incontestable, mais tellement au-dessus de notre faible raison que nous nous trouvons dans les ténèbres les plus profondes lorsque nous cherchons à pénétrer son véritable sens.

Si l'être absolument infini ne comporte aucune négation d'être, on ne pourra rien nier de Dieu, que dis-je ? on pourra tout affirmer de lui ; Dieu sera toute chose. Ainsi l'idée de l'infini nous jette dans le panthéisme. Que si, par rapport à l'être infini, je puis établir une proposition négative vraie, il y a donc en Dieu une négation d'être. Dira-t-on que ces propositions négatives ne nient autre chose qu'une négation ? Ce serait une erreur, car, en réalité, l'on nie de Dieu des choses positives. Lorsque je dis : Dieu n'est pas étendu, Dieu n'est pas l'univers, je nie de Dieu l'étendue, c'est-à-dire une réalité ; je nie de Dieu une réalité, l'univers. Donc les propositions négatives, appliquées à Dieu, ne nient point seulement des négations, mais des réalités.

Il est vrai que les réalités niées étant imparfaites, ces réalités répugnent à Dieu. Mais il s'agit ici d'expliquer l'idée de l'absolu infini ; et toute la difficulté est de savoir si

l'idée de l'infini absolu se peut expliquer par l'absence absolue de négation d'être. Ces réalités sont-elles quelque chose? Les nier de Dieu, c'est nier un certain être; et comme la proposition ne peut être vraie dans le cas où la négation de l'être nié n'existerait point en Dieu, il n'est donc pas entièrement exact de prétendre que l'être absolument infini est celui qui n'admet aucune négation d'être.

Il y a plus : il semble qu'un être de cette nature ne pourrait avoir aucune propriété, car les propriétés positives s'excluent les unes les autres : l'intelligence et l'étendue, propriétés positives, s'excluent. Le libre arbitre et la nécessité s'excluent pareillement ; donc attribuer à l'être infini toutes les propriétés, c'est le convertir en un ensemble de contradictions et d'absurdités; c'est tomber dans le panthéisme.

L'être infini embrasse la totalité de l'être en tant qu'il n'implique point d'imperfection; je l'admets, et cela est vrai. Toutefois, il nous reste encore de graves difficultés à résoudre. Que faut-il entendre par le mot perfection? — par le mot imperfection? — Questions bien difficiles. Toutefois, impossible de faire un pas avant d'avoir fixé le sens de ces mots.

L'idée de perfection implique l'idée d'être ; le néant ne peut être parfait; il y a contradiction dans ces deux termes, non être et parfait.

Tout être n'emporte point perfection absolue, puisqu'il y a des manières d'être qui impliquent imperfection : ce qui est perfection pour une chose est imperfection pour une autre.

Dans les êtres finis, la perfection est relative : une fabrique très parfaite serait un temple très-imparfait; tel tableau orne une galerie et serait une profanation dans un sanctuaire. La perfection semble consister en une certaine appropriation de la chose à la fin qui lui convient. Or, on ne saurait appliquer cette idée à l'être infini, lequel n'a et ne peut avoir d'autre fin que lui-même : donc la perfection dans l'infini pur doit être absolue.

Si la perfection est être, il semble que la perfection de l'être infini doit consister en certaines propriétés, lesquelles sont en lui d'une manière formelle, et partant excluent toute imperfection. Que serait un être absolument indéterminé, c'est-à-dire sans aucune propriété? Que serait *une chose* sans intelligence, sans volonté, sans liberté? Les propositions dans lesquelles on attribue à Dieu ces propriétés sont vraies : donc les propriétés existent réellement dans le sujet auquel on les attribue.

Un être infiniment parfait implique toute perfection ; mais dans quel sens faut-il entendre ici le mot *toute?* de quelles *perfections* s'agit-il ? De celles qui n'impliquent point répugnance? Mais à quoi se rapporte la répugnance ? Ou il est question d'une répugnance réciproque, ou de répugnance avec un tiers. Dans le premier cas, nous avons à présupposer l'un des deux extrêmes, afin que l'autre puisse répugner ; or, lequel des deux faut-il préférer? Dans le second, quel sera ce tiers auquel la répugnance se rapporte? Sur quoi repose cette répugnance?

Que si, par toute perfection, l'on entend *tout* ce que l'homme peut concevoir, la difficulté reste. Nos conceptions ne peuvent être infinies. — En appeler aux conceptions de l'être infini lui même pour expliquer ses perfections c'est tomber dans une pétition de principe.

Ces difficultés sont graves ; nous les résoudrons en précisant les idées.

On peut nier une chose d'une autre, de deux manières : en appliquant la négation à une propriété ou à un individu. Soit cette proposition négative : « Une superficie n'est pas un triangle. » Ici je puis rapporter l'attribut ou à l'espèce triangle en général, ou à un individu de l'espèce : dans le premier cas, je nie que la figure soit triangulaire ; dans le second, que la figure soit le triangle donné. Dieu n'est pas étendu : je nie une propriété ; Dieu n'est pas le monde : je nie un individu.

Un être ne sera infini dans le sens absolu qu'à la condition qu'on ne puisse nier de lui aucune espèce d'être, et que l'affirmation de l'attribut ne blesse point le principe de contradiction. Cette condition est absolument indispensable, si l'on ne veut convertir l'être infini en un assemblage monstrueux d'absurdités contradictoires.

Ces préliminaires posés, je vais tenter une sorte d'explication de l'idée d'infini absolu, non dans le sens abstrait, mais en tant qu'on applique cette idée à un être réellement existant.

XV. — *L'on affirme de Dieu toute la réalité contenue dans les concepts indéterminés.*

Nos connaissances sont de deux classes : les unes générales et indéterminées, les autres intuitives.

Les objets de ces connaissances se peuvent affirmer de Dieu, à moins qu'ils n'impliquent contradiction.

Etre et non être, substance et accident, simple et composé : cause et effet, voilà les concepts généraux et indéterminés. Tout ce qu'il y a de réel dans ces concepts, on l'affirme de Dieu.

On affirme de l'Etre infini, l'être ou la réalité d'existence.

L'Etre infini est une chose qui est ; ce qui n'est pas n'a nulle propriété.

On affirme de l'Être infini la substance, c'est-à-dire qu'il subsiste par lui-même.

Je ne recherche point si les idées d'être et de substance s'appliquent dans le même sens à Dieu et aux créatures. Je renvoie la question aux écoles.

Il doit être entendu seulement, et cela suffit à ma thèse, que j'applique à l'Etre infini l'idée d'être en tant qu'opposée à l'idée de non être, et l'idée de substance en tant qu'opposée à celle d'accident. Etre subsistant par lui-même et ne relevant que de lui.

L'idée d'accident ne se peut appliquer à l'Etre infini : or, cette condition n'enlève à l'être infini rien de positif. Nier ici, c'est affirmer une perfection, par exemple, celle de n'avoir en aucune façon besoin d'être inhérent à un autre être. Il y a plus ; par cela même qu'on lui attribue l'être substance, on lui refuse l'être accident : substance et accident sont deux idées contradictoires qui ne se peuvent attribuer simultanément au même sujet.

On affirme de Dieu qu'il est simple ; il n'y a point là de négation. Ce qui est simple est un. Le composé est un ensemble d'êtres : si les parties sont réelles, et c'est la condition nécessaire de toute composition, le résultat est un ensemble d'êtres réels subordonnés à une certaine loi d'unité. Dieu est simple, disons-nous, c'est-à-dire Dieu n'est point un ensemble d'êtres, mais un seul être : loin d'impliquer une négation, cette proposition affirme une existence qui n'est point partagée entre divers êtres.

L'idée de cause, c'est-à-dire d'activité produisant la transition du non être à l'être, ou d'un certain mode d'être à un autre mode, est également attribuée à Dieu. Cette idée implique une affirmation d'être, puisque la cause est non-seulement être, mais un être abondant en perfections qu'il communique à d'autres êtres.

L'idée d'effet ne se peut appliquer à Dieu ; mais ceci, loin d'être une négation, est une affirmation. Tout effet est une chose produite, et, partant, qui a passé du non être à l'être : nier la qualité d'effet, c'est écarter la négation d'être, c'est affirmer la plénitude de l'être.

Ce que nous avons dit des idées de cause et d'effet peut s'étendre aux idées nécessaire et contingent. La proposition négative : Dieu n'est pas contingent, est une affirmation ; car la *contingence* est la possibilité de n'être pas. Nier cette possibilité, c'est affirmer la nécessité d'être ; ce qui est perfection et plénitude de perfection.

XVI. — *Comment l'on affirme de Dieu ce que les idées intuitives contiennent de non contradictoire.*

Tout ce que les concepts généraux et indéterminés contiennent de positif se peut affirmer de Dieu ; nous l'avons prouvé. Nos idées intuitives, par rapport à notre entendement, se réduisent à ce qui suit : sensibilité passive, sensibilité active, intelligence, volonté. Voyons si nous pouvons porter à l'égard de ces idées le même jugement.

La sensibilité passive, c'est-à-dire, la forme sous laquelle les objets du monde extérieur se présentent à nos sens, ne saurait être attribuée à l'Etre infini. L'Etre infini n'est point passivement sensible. Proposition rigoureusement vraie. Nous allons voir si elle nie de Dieu quelque chose de positif.

La forme de la sensibilité passive est l'étendue dans laquelle entre l'idée de multiplicité. Etendue implique ensemble de parties. Refuser à Dieu l'étendue, c'est affirmer qu'il est simple, c'est nier qu'il soit un ensemble d'êtres, c'est affirmer l'unité individuelle de sa nature.

Abstraction faite de l'étendue, il n'y a dans la sensibilité passive des objets qu'un rapport de causes produisant en nous les effets que nous nommons sensations. Cette causalité se peut affirmer et se doit affirmer de Dieu. En effet, la cause infinie est capable de produire en nous toutes les sensations, sans nul intermédiaire.

Cette proposition négative : L'être infini n'est point matériel, a le même sens que celle-ci : L'être infini n'est point passivement sensible. La nature intime de la matière nous est inconnue ; ce que nous en savons, c'est qu'elle s'offre intuitivement à notre sensibilité, comme un objet multiple, sous forme d'étendue. Donc, nier que Dieu soit matériel ou corporel, c'est nier qu'il soit sensible, ou multiple sous une forme étendue.

Les propriétés de la matière, comme la mobilité, l'impénétrabilité, la divisibilité et autres semblables, se rapportent toutes à l'étendue ou à quelque impression particulière excitée en nos sens. Les difficultés que l'on pourrait soulever sur tous ces points se trouvent résolues dans les paragraphes précédents.

L'inertie ou l'indifférence pour le mouvement ou le repos est une propriété purement négative ; incapacité pour toute action, absence d'un principe interne productif des changements, disposition purement passive à recevoir tout changement.

Ainsi refuser à Dieu la sensibilité passive ou une nature corporelle, c'est affirmer l'indivisibilité de Dieu, son activité créatrice, son immutabilité.

La sensibilité active, ou si l'on veut la faculté de sentir, présente deux caractères qu'il convient de définir. Il y a deux choses dans la sensation : 1° l'affection causée dans l'être sensitif par l'objet sensible ; 2° la représentation de l'être sensible dans l'être sensitif.

La première propriété est purement passive et suppose la possibilité d'être affectée par un objet, c'est-à-dire la sujétion au changement. Cette propriété ne convient ni ne peut convenir à l'être infini ; la lui refuser, c'est affirmer son immutabilité.

La seconde est une sorte de connaissance d'un ordre inférieur par laquelle l'être sensitif perçoit à sa manière l'objet sensible. La représentation de tout ce qui est ou peut être, doit se trouver dans l'être infini ; partant, l'être infini embrasse dans ses perceptions tout ce que les facultés sensitives ont de perceptif intuitivement. Ainsi, ce que la sensibilité nous transmet des objets extérieurs, ce qu'elle nous révèle intérieurement du monde objectif, tout cela se doit trouver dans la représentation que l'intelligence infinie possède et voit au dedans d'elle-même. Sous quelle forme se présentent les objets à l'intuition de l'être infini ? Nul ne le sait. Mais rien n'échappe à cette intuition de ce

qu'il y a de *vérité* dans les représentations sensitives.

Il y a dans l'intelligence des objets, abstraction faite des formes de la sensibilité, quelque chose de positif, à savoir, la perception des êtres et le rapport des êtres; mais cette intelligence est souvent accompagnée en nous d'une circonstance négative, c'est-à-dire qu'elle manque d'un objet déterminé auquel se puisse rapporter le concept général. L'être infini, qui voit en une seule intuition et ce qui existe et ce qui peut exister, embrasse tout le positif de l'intelligence; le négatif, en tant qu'imperfection, n'existe point en lui.

Il est évident que l'on doit affirmer de Dieu la volonté. Comment refuser, en effet, à l'être infini cette activité infinie, spontanée, qui se nomme vouloir, activité, qui, par nature, n'implique aucune imperfection?

La volonté en Dieu, bien qu'éminemment une et simple, est volonté nécessaire ou volonté libre, selon les objets auxquels elle se rapporte.

On dit: Dieu ne peut vouloir le mal moral; proposition négative, au point de vue logique, mais affirmative au fond. Dieu ne peut vouloir le mal moral, parce que sa volonté est invariablement fixée dans le bien; type sublime qui n'est autre que l'essence infinie elle-même, objet éternel de sa contemplation. L'impuissance pour le mal est une perfection de Dieu; attribut infiniment parfait d'une sainteté infinie.

La volonté divine peut avoir rapport à des objets extérieurs, lesquels étant finis se prêtent à diverses combinaisons; or ces combinaisons, subordonnées à la fin que se propose l'agent qui les produit, relèvent de lui quant à leur existence. Dire que Dieu reste libre d'accomplir tel ou tel acte ou n'est point forcé de l'accomplir, c'est constater en Dieu une perfection: à savoir, la faculté de vouloir ou de ne pas vouloir, de vouloir d'une telle façon certains objets, lesquels ne sauraient enchaîner la volonté infinie, parce qu'ils sont finis dans leur nature.

D'où il suit que l'on peut affirmer de l'être absolument infini toute réalité non contradictoire contenue dans les idées générales, soit indéterminées, soit intuitives. Il n'en est point ainsi des réalités individuelles et finies; il y aurait contradiction. Ces deux propositions: L'être infini est l'univers corporel, — L'être *infini* est essentiellement *fini*, sont identiques. Même contradiction dans toute proposition dont le sujet est l'être infini et l'attribut une réalité distincte de l'être infini.

XVII. — *L'intelligence et l'être absolument infini.*

L'être infini est autre chose qu'un objet vague ou que l'idée générale d'être. L'être infini est doué de propriétés vraies, lesquelles s'identifient sans cesser d'être réelles avec son essence infinie. Un être qui n'est point quelque chose, dont on ne peut affirmer aucune propriété, est un être mort; concept indéterminé dont nous ne pouvons comprendre la réalisation. Ce n'est point ainsi que l'humanité tout entière a connu l'être infini: l'idée d'activité a toujours été unie à l'idée de Dieu; activité personnelle et fixe: intérieurement, activité d'intelligence; extérieurement, activité productrice des êtres.

L'idée d'activité, en général, n'exclut point toute imperfection; l'activité pour le mal est une activité imparfaite: l'activité en vertu de laquelle les êtres sensibles agissent les uns sur les autres est assujettie aux conditions de mouvement et d'étendue, et, partant, imparfaite. L'activité intrinsèquement pure, qui, de soi, n'implique aucune imperfection, c'est l'activité intellectuelle; activité inoffensive; faculté sans tache qui ne se souille jamais.

Comprendre le bien est une chose bonne en soi; comprendre le mal est pareillement une chose bonne; mais s'il est bon de vouloir le bien, il est mal de vouloir le mal; de là une différence entre l'entendement et la volonté; celle-ci peut être souillée par son objet; l'entendement ne se souille jamais. Le moraliste connaît, examine, analyse les plus grandes iniquités, il étudie les détails de la corruption la plus dégradante; le politique connaît les passions, les misères, les crimes de la société; le jurisconsulte, l'injustice sous tous ses aspects; le naturaliste et le médecin arrêtent leurs regards sur les objets les plus difformes et les plus impurs; leur intelligence n'en est point souillée. Dieu connaît tout le mal qui se trouve ou qui peut se trouver dans l'ordre physique comme dans l'ordre moral, et son intelligence demeure toujours pure et immaculée.

Les êtres créés abusent de la liberté en tant que liberté, parce que, de soi, elle est principe d'action et peut être dirigée vers le mal; mais on ne peut abuser de l'intelligence. L'intelligence est de soi un acte immanent et intransitoire, dans lequel sont représentés les objets réels ou possibles; l'abus commence seulement alors que la volonté libre combine les actes de l'esprit et les coordonne en vue d'une action mauvaise; jusqu'à ce qu'un acte de volonté s'introduise dans les combinaisons intellectuelles, il n'y a point de connaissance mauvaise. Tel ensemble de ruses et de perfidies horribles, combinées en vue du plus grand de tous les crimes, peut n'être que l'innocent objet d'une contemplation intellectuelle.

Admirable chose que l'intelligence. Les rapports, l'harmonie, la règle, les sciences, les arts, on lui doit tout; ôtez l'intelligence, il ne reste rien. Elle a été avant tous les mondes; éteignez l'intelligence, l'univers n'est plus qu'un tableau magnifique sous le regard glacé de la mort.

A mesure que les êtres s'élèvent dans l'ordre de l'intelligence, leur perfection augmente. Au sortir de la sphère des objets insensibles et en remontant dans l'ordre de la

représentation sensitive, commence un nouveau monde dont le premier anneau est l'animal et dont le dernier se perd dans l'intelligence. La morale est une efflorescence de l'intelligence, ou plutôt une loi de l'intelligence; loi de conformité avec un type infiniment parfait. L'intelligence explique la morale; sans intelligence celle-ci est une absurdité. L'intelligence a ses lois, elle a ses devoirs, droits et devoirs qui ne relèvent que d'elle-même; ainsi le soleil s'allume à ses propres rayons. L'intelligence explique la liberté; ôtez l'intelligence, la liberté est absurde; la causalité elle-même n'est plus qu'une force brutale agissant sans objet, sans direction, une force sans raison d'être, c'est-à-dire la plus grande des absurdités. Les théologiens ont dit : l'attribut constitutif de l'essence de Dieu, c'est l'intelligence; vérité philosophique pleine de sens et de profondeur.

Dans l'acte intellectuel l'être ne sort point de lui-même; comprendre est un acte immanent qui peut s'étendre à l'infini, qui peut s'exercer avec une intensité infinie, sans que l'être intelligent se répande au dehors. Plus vive et plus forte est la compréhension en acte de l'être intelligent, plus profonde est la concentration de cet être dans l'abîme de la conscience. L'intelligence est essentiellement active; elle est activité. Voyez ce qui se passe dans l'homme; il pense; la volonté s'éveille et veut; il pense et le corps entre en mouvement; il pense et ses forces se multiplient, et toutes ses puissances sont soumises à la pensée. Imaginons une intelligence infinie en intensité et en étendue, une intelligence dans laquelle il n'y ait aucune alternative de repos et d'activité, d'énergie et d'abattement; une intelligence infinie se connaissant infiniment elle-même, connaissant un nombre infini d'objets réels ou possibles, d'une connaissance infiniment parfaite; une intelligence origine de toute vérité, sans mélange d'erreur; source de toute lumière, sans mélange de ténèbres, et nous aurons quelque idée de l'être absolument infini. Avec cette intelligence infinie, je conçois la volonté, volonté infiniment parfaite; je conçois la création, acte très-pur de volonté fécondant le néant, appelant à l'être les types préexistants dans l'intelligence infinie; je conçois la sainteté infinie; je conçois toutes les perfections identifiées dans cet océan de lumière. Sans intelligence, je ne conçois rien; l'être absolu, placé à l'origine des choses, c'est le chaos antique que je tente en vain de débrouiller. Les idées d'être, de substance, de nécessité, tourbillonnent confusément dans mon intelligence troublée. L'infini n'est pour moi qu'un abîme sombre; suis-je submergé dans une réalité infinie, suis-je perdu dans le vide d'une idée sans réalité : que sais-je (1018)?

La dissertation qu'on va lire est d'un savant jésuite, le P. Dutertre. Elle forme le chapitre VII du tome Ier de son ouvrage, intitulé : *Réfutation d'un nouveau système de Métaphysique*, Paris, 1715. C'est une réfutation des idées du P. Malebranche sur l'infini.

1 — *Contradiction manifeste entre la définition de l'infini et les facultés que Malebranche assigne à la nature humaine.*

« L'esprit a l'idée très-distincte de l'infini, dit nettement le P. Malebranche, il le connaît, il l'asservit avant que de connaître rien de fini : cette idée est inséparable de l'esprit (1019). »

Il y a plus; car ce n'est pas tant l'idée de l'infini qu'on voit, que l'*infini même, en soi-même, présent immédiatement et par lui-même à notre esprit*, parce que rien de fini ne peut le représenter; il est à lui-même son idée; et c'est *dans lui-même qu'on découvre directement* et son essence et son existence; en un mot, qu'on voit son infinité même (1020).

Cette vue, au reste, loin d'être obscure et confuse (1021), est, au contraire, si nette, si lumineuse, que notre philosophe en tire des conclusions merveilleuses sur les rapports justes des infinis entre eux; sur la nature et la conduite de Dieu; sur la nature des idées qui nous sont, si on l'en croit, *toutes présentes dans l'infini* en tout sens, quelque infiniment infinie que soit leur multitude (1022).

Qui ne croirait, après tant d'assurances si formelles de la part d'un homme qui ne juge jamais que sur les réponses claires et distinctes du *Verbe de Dieu*, de la vérité éternelle, de la souveraine raison, *sicut audio, sic judico :* qui ne croirait, dis-je, *voir intuitivement l'infini?* Cependant le P. Malebranche donne lui-même occasion à un doute qu'il doit résoudre d'abord, s'il veut être cru (1023). Je le propose avant que de passer à d'autres raisons qu'on peut avoir de se méfier de ses paroles en cette matière.

Notre philosophe inculque et répète en mille endroits (1024) que l'esprit de l'homme a fort peu de capacité et d'étendue, que sa capacité est si étroite, qu'il ne peut comprendre parfaitement une seule science particulière, non pas même les propriétés d'une seule figure, comme un triangle, par exemple. La limitation de l'âme, dit-il encore, est si grande, sa mesure de penser si petite, qu'une piqûre l'occupe et la remplit tout entière (1025). De là vient que nous ne connaissons, dans l'état où nous sommes, les choses qu'imparfaitement. Enfin, cette pro-

(1018) *Voy.* BALMES, *Philosophie fondamentale*, t. III, trad. MANEC.

(1019) *Recherche de la vérité*, t. I, l. III, IIe part., ch. 6, p. 218-226, ch. 7, etc.

(1020) L. IV, ch. 11. — t. II, l. VI, Ier part., ch. 5. — E. 1, p. 29-32. E. 1, p. 44.

(1021) T. I, l. IV, ch. 11, p. 500, etc.

(1022) *Rech.*, t. III, IIe part., ch. 4, p. 213, etc.

(1023) *Ibid.*, t. I, l. V, c. 1, p. 516. — *Ibid.*, c. 6, p. 518.

(1024) *Ibid.*, t. I, l. IV, c. 7, p. 174.

(1025) *Ibid.*, t. II, p. 259; E. 8, l. I, c. 18, p. 74; l. II, IIIe p. c. 1, p., 154.

digieuse limitation est, selon lui, une source féconde de beaucoup d'erreurs, surtout par rapport à l'infini, dont il reconnaît, dans tout le 2e chapitre de la 1re partie du IIe livre de la *Recherche*, que nous n'avons qu'une connaissance si imparfaite, qu'il trouve très-mauvais qu'on forme seulement des questions sur ce sujet, et sur tous les autres qui y ont quelque rapport; parce qu'on ne peut y rien gagner autre chose, que de s'entêter de quelque extravagance et de quelque erreur; ce sont ses propres termes (1026).

Je demande si l'on peut, de bonne foi, trouver que toutes ces propositions s'accordent?

1° L'esprit de l'homme est extrêmement borné, il a fort peu d'étendue et de capacité, cependant il *connaît clairement et distinctement l'infini*, dont il voit directement l'essence et l'existence (1027).

2° La capacité de l'esprit est si étroite, qu'il ne peut comprendre parfaitement une science particulière, non pas même les propriétés d'une seule figure : et néanmoins dans l'infini en tous sens qu'*il voit clairement*, les *essences de toutes choses lui sont présentes;* il y découvre une multitude infiniment infinie d'idées.

3° Notre mesure de pensée est si petite, qu'une sensation légère, une piqûre d'épingle l'occupe tout entière; cependant elle suffit, cette mesure de pensée, pour recevoir l'*immense idée de l'infini;* cette vaste connaissance y trouve place; bien plus, elle reçoit l'infini, et, encore avec lui, les sentiments les plus vifs de la douleur la plus aiguë, puisque l'idée de l'infini est inséparable de l'esprit.

4° C'est à cette extrême limitation de l'esprit qu'il s'en faut prendre de ce que nous ne connaissons *rien* qu'imparfaitement, et de ce que, en particulier, nous n'avons de l'infini qu'une connaissance si défectueuse, qu'on doit trouver fort à redire aux questions et aux disputes qu'on a faites sur cette matière : et néanmoins nous *voyons si clairement l'infini*, que ce n'est que de cette vue claire que toutes nos autres idées tirent leur clarté, puisque tout ce que nous voyons, c'est en lui que nous le voyons; et c'est cette lumineuse connaissance de l'infini qui répand le jour sur toutes nos autres connaissances; c'est de ce principe fécond qu'on tire *avec la dernière évidence*, tout ce qu'on peut savoir de Dieu, des idées, de la matière et de ses propriétés.

En un mot, selon le P. Malebranche, l'esprit ne peut avoir qu'une connaissance très-imparfaite de l'infini, laquelle ne suffit pas pour en raisonner juste : et, selon le même P. Malebranche, l'esprit a la connaissance si parfaite de l'infini, qu'il voit directement dans l'infini même son essence, son existence, son infinité et la multitude infiniment intime de toutes les idées et de tous les êtres possibles : comment pourrait-on connaître l'infini plus parfaitement?

Ce philosophe devrait opter entre des propositions si opposées : s'il le faisait, il lui faudrait, pour ne pas abandonner toute sa doctrine, choisir les secondes; et toutefois, ce sont les premières qui sont les vraies. Il s'imagine que les secondes lui ont été dictées par *la raison universelle*, qui éclaire les pures intelligences : mais on peut démontrer que le *sens commun*, que les hommes doivent toujours consulter, nous dicte les premières. Pour en venir à la preuve, examinons à quoi se réduit l'*espèce d'idée* que nous avons de l'infini.

II.—*Ce que c'est au propre que l'idée que nous avons de l'infini.*

L'auteur avoue lui-même que nous n'avons pas d'idées distinctes des perfections de Dieu, *puissance*, *clémence*, *miséricorde*, *justice*, *sagesse* (1028), etc. En effet, plus je me consulte moi-même sur ces idées, et je ne crois pas être, en cela, d'une nature différente de celle des autres hommes, plus je vois qu'elles sont *obscures* et *minces*.

Si je pense à la *puissance*, mon esprit n'aperçoit devant lui qu'une image confuse de l'univers qu'il se dit en même temps exister par la force et l'efficace d'un acte de la volonté de Dieu, semblable, à peu près, à ceux que nous formons quand nous voulons quelque chose; mais il est clair que tout cela ne fait qu'une *idée bien imparfaite et très-défectueuse de la puissance divine*.

Si je pense à la *sagesse*, mon esprit parcourt, d'une manière assez vague, le ciel et la terre; il se rappelle la régularité des mouvements des astres, principalement du soleil, qui fait, par son approche et son éloignement, la différence des saisons, et, par sa présence et son absence, la distinction des jours et des nuits; il jette la vue sur quelque plante ou sur quelque partie du corps humain qui lui est connue, pour y observer la multitude, l'arrangement, la proportion, les différents usages des organes qui la composent : en même temps, il fait réflexion que ce ne peuvent être là les effets d'un aveugle hasard, qu'il faut donc reconnaître une intelligence pour cause d'un si bel ordre; à peu près comme en voyant un magnifique palais, un excellent tableau, une montre fort juste, l'on se dit aussitôt qu'ils ont été faits par d'habiles ouvriers. Mais il est encore certain qu'une telle notion, qu'on se fait, à force de réflexions, de raisonnements, de comparaisons, ne peut s'appeler une *idée claire et distincte de la sagesse de Dieu :* il en est de même de toutes les autres perfections comme de ces deux-là.

Le mot même de *perfection*, que réveille-t-il dans notre esprit? Si l'on nous presse d'expliquer ce que nous entendons par ce terme, nous nous sentons embarrassés, nous répondons que cela se sent mieux que cela

(1026) *Recherche*, l. I, c. 2, p. 9.
(1027) *Ibid.*, t. I, l. III, 1re part., c. 2, p. 191, 192, etc., c. 3, p. 195.
(1028) *Ibid.*, t. I, p. 281. — E. 12.

ne s'explique; nous disons enfin que perfection, *c'est toute qualité qu'il vaut mieux avoir que ne l'avoir pas*, et voilà tout ce que nous en savons. Or, quelle *infinité* y a-t-il là? Cela s'appelle-t-il même une véritable *idée* : n'est-ce pas plutôt une *notion* fort superficielle et fort imparfaite?

Enfin, quand on prétendrait avoir des idées véritables et proprement dites de perfection, et des différentes espèces de perfections, ce qu'on ne peut pourtant raisonnablement prétendre; du moins n'est-il que trop certain que, quelque effort d'attention que nous fassions, nous ne *découvrons* qu'un très-petit nombre de ces perfections. Si nous voulions compter ce que nous en connaissons, à peine en trouverions-nous dix ou douze : puissance, sagesse, justice, bonté, etc., je suis presque déjà au bout.

Que conclure de là? C'est que rien n'est plus *insoutenable* ni plus *faux* que la proposition d'un homme qui avance que *notre esprit a une idée claire et distincte de l'infini* en toutes manières et en tous sens, de l'être infiniment parfait, de l'être qui renferme une infinité de perfections infinies; car il est manifeste qu'il faudrait pour cela avoir l'idée claire de perfection en général, et les idées claires de chaque espèce de perfections en particulier, et une infinité d'idées qui répondissent à la multitude infinie de ces perfections.

Qu'en conclure encore ? C'est que le P. Malebranche se contredit quand il avoue, d'un côté, que nous *n'avons point d'idées distinctes* des perfections de l'être infini, et qu'il assure, de l'autre, que nous avons une *idée très-claire et très-distincte* de l'être infiniment parfait en toutes manières.

Et que cet auteur ne nous dise point que cet *infini* en tous sens, c'est l'*être vague*, l'*être indéterminé*, l'*être en général*, lequel, en tant qu'être, et non tel être renferme tout être. Car cet être vague, indéterminé et en général, n'est qu'un pur *terme logique*, qui ne signifie pas plus que signifient, selon le P. Malebranche, les termes de faculté, de puissance, de nature, etc. Quand je prononce ce mot *être vague*, mon esprit n'aperçoit rien, ou n'aperçoit qu'un sombre fantôme d'étendue, ou qu'un amas confus des êtres particuliers de toute espèce; ou enfin, que cet attribut logique que l'on suppose être commun à toutes choses, tant existantes que purement possibles, et qu'on nomme le *genre suprême* qui occupe la cime de l'*arbre* de Porphyre, si connu dans les écoles de logique. Ce terme d'*être vague et en général* est ce qu'on appelle un terme *abstrait*, qui ne dit ni infinité, ni finitude : comme le mot de substance fait abstraction de matériel ou de spirituel ; et le mot d'animal, de raisonnable ou d'irraisonnable.

—

III. — *A quoi se réduisent les idées claires que nous avons en nous.*

Si maintenant nous voulons examiner à quoi se réduisent les *idées claires* que nous pouvons trouver en nous, nous reconnaîtrons bientôt qu'elles se réduisent aux *nombres* et à l'*étendue*, et le P. Malebranche le reconnaît lui-même; il est vrai qu'il ajoute dans un endroit, et aux *essences des êtres* (1029) : mais outre que nous avons assez bien montré, à ce qu'il me semble, que nous ne connaissons clairement l'*essence d'aucun être absolu* (1030); ces essences des êtres, dont le P. Malebranche veut qu'on ait des idées claires, se réduiraient elles-mêmes à la seule *essence de la matière*, que l'on supposerait consister dans l'*étendue*; ce qui ne nous avancerait pas beaucoup dans la connaissance de l'*infini*. En effet, quand l'auteur veut prouver qu'il voit clairement l'infini, il tire toutes ses preuves des seules idées de l'*étendue* et des *nombres*; ou plutôt des idées des nombres appliqués à l'étendue et à ses modifications (1031); ce qui montre bien que tout l'infini qu'il prétend voir se termine à l'étendue, où il découvre une certaine quantité de figures possibles que l'esprit peut allonger, raccourcir, élargir, rétrécir, varier et comparer ensemble en beaucoup plus de manières qu'on ne peut en imaginer. Voilà, encore un coup, tout l'infini que voit le P. Malebranche et que peuvent voir clairement et par idées claires, ceux de ses disciples qui savent le mieux interroger le *Verbe*, dans le plus profond silence de leurs sens et de leurs passions.

Or, je maintiens en premier lieu que, quand on accorderait que nos idées des nombres et des modifications dont l'étendue est capable, nous représenteraient quelque chose d'infini, on ne pourrait cependant pas dire, *sans autant d'impiété que d'absurdité*, que ces idées nous représentassent l'*être infini* en tous sens et en toutes manières; qu'en connaissant l'étendue et toutes les modalités dont elle est capable; ou bien les nombres, avec toutes leurs puissances et tous leurs rapports possibles, on *connût l'être infiniment parfait*.

Je maintiens, en deuxième lieu, qu'on ne pourrait encore dire, *sans extravagance*, que cet *infini fût vu en lui-même*, que l'esprit découvrît directement et immédiatement son essence et son existence : car les nombres, les figures, les rapports des nombres et des figures ne sont point *des êtres réels qui existent en eux-mêmes*.

Je maintiens, en troisième lieu, que si ces deux premières absurdités n'étonnent pas nos philosophes, il faudra conclure que le *dieu du Malebranchisme* n'est donc autre chose que l'*étendue intelligible*, subsistante par elle-même, capable d'une infinité de figures et de rapports explicables par les nombres : car enfin, le dieu des Malebran-

(1029) *Recherche*, l. II, l. VI, 1re p., c. 6, p. 74, et p. 262. — E. 10.

(1030) Cette preuve a été donnée dans un chapitre que nous publierons un jour. (A. Bonnetty.)

(1031) E., p. 29 et suiv.

chistes, c'est cet infini qu'ils connaissent clairement, et dont ils voient immédiatement l'essence et l'existence : or ils ne connaissent point clairement, ils ne voient point intuitivement d'autre infini que l'étendue intelligible, en tant que susceptible d'une infinité de figures et de rapports explicables par les nombres : donc le dieu du Malebranchisme n'est autre chose que *cette étendue* (1032).

IV. — *Les idées de nombre et d'étendue ne sont pas infinies.*

Mais je n'accorde pas aux nouveaux disciples de la vérité que les idées des nombres et de l'étendue *soient infinies*, en ce sens qu'elles représentent à notre esprit une *infinité actuelle* (1033). Je suis, au contraire, fort persuadé qu'on ne les peut appeler infinies, qu'au sens qu'ont entendu les philosophes de tous les temps, c'est-à-dire en tant qu'elles peuvent fournir à notre esprit de quoi faire toujours de nouvelles découvertes dans la géométrie et dans la science des nombres. En effet, toutes les prétendues démonstrations qu'apporte le P. Malebranche pour prouver l'infinité de l'étendue et des nombres intelligibles, infinité dont il tire tant de ridicules conclusions par rapport à la nature de Dieu (1034), se réduisent à ce raisonnement : « L'esprit sait que quelque chose qu'il fasse, il n'épuisera jamais ses idées de l'étendue et des nombres : donc il voit ces idées actuellement infinies par l'infinité même qu'il découvre en elles (1035) ; » c'est comme qui dirait : Je sais que quelque grand nombre d'objets que je mette devant un miroir, je n'épuiserai jamais la faculté qu'il a de représenter ce qu'on lui oppose : donc la faculté de ce miroir *est infinie*, et je *la vois infinie dans son infinité même*.

Les personnes de bon sens auront de la peine à se persuader que de tels raisonnements aient été dictés par la Sagesse éternelle. Reprenons celui de notre auteur, et examinons-le dépouillé des ornements d'une expression brillante, et des détails éblouissants dont il le revêt, pour le rendre capable d'imposer à des gens en qui l'imagination juge plus que l'esprit.

Je sais que je n'épuiserai jamais les idées que j'ai de l'étendue et des nombres; qu'est-ce que cela signifie, réduit à sa juste valeur? Cela veut dire, 1° pour les *nombres* : je *sens* plutôt que je ne *sais*, que l'activité de mon esprit est telle, qu'ayant une connaissance assez nette de l'unité et des nombres simples 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, connaissant encore assez distinctement quelques autres nombres des moins composés, 10, 100, 1000, alors, soit en ajoutant les simples aux simples (1036), les composés aux composés, les simples aux composés; ou en multipliant les uns par les autres, les mêmes par les mêmes, etc., je puis, sans fin, faire de nouvelles combinaisons, et composer de nouveaux nombres, que je marquerai toujours par le moyen de peu de caractères et du zéro, répétés tant qu'il me plaira; et je ne laisserai pas d'avoir de ces nombres plus composés, quelques idées confuses par les idées nettes que j'ai des nombres simples et des premiers composés, dont tous les autres beaucoup plus grands résultent. Car il est bien à remarquer que, dès que les chiffres commencent à se multiplier beaucoup, *l'esprit n'a plus d'idée bien claire* du nombre qu'ils marquent; ce qui paraît assez de ce que l'on ne croit pas pouvoir s'exprimer alors plus nettement, qu'en disant, ce nombre, par exemple est de 30, 40 zéros, après tel chiffre, cette expression faisant réfléchir que la répétition des zéros augmente la valeur des unités du premier caractère selon la proportion de 10, 100, 1,000, on conjecture à peu près la grandeur du nombre; mais cette idée confuse qu'on en a est toujours appuyée, pour ainsi dire, sur ces idées nettes de 10ᵉ, de 100ᵉ, de 1000, en tant qu'on juge que le 4ᵉ zéro multiplie 10 fois les 1000, ou fait des 10ᵉ de 1000; le 5ᵉ zéro fait des 100ᵉ de 1000; le 6ᵉ, des 1000 de 1000; le 7ᵉ, des 10ᵉ de 1000 de 1000; le 8ᵉ, des 100ᵉ de 10ᵉ de 1000 de 1000; le 9ᵉ, des 1000 de 100ᵉ de 10ᵉ de 1000 de 1000, etc. Seulement pour éviter la répétition de ces termes, on a trouvé, comme pour servir d'entrepôts à l'esprit dans ces proportions continues, les noms de *million*, pour signifier le 10ᵉ de 100ᵉ de 1000; de *billion*, pour marquer le 10ᵉ de 10ᵉ de 100ᵉ de 1000, etc. Mais c'est cela même qui démontre que notre esprit *ne voit rien de clair* dans ces grands nombres, que les idées assez simples de 10, de 100, de 1000, qui certainement ne sont point infinies, bien loin qu'elles découvrent l'infinité même.

« 2° Pour ce qui regarde l'*étendue*, que signifie cette proposition : je n'épuiserai jamais l'idée de l'étendue? Cela signifie que mon esprit sachant, ou croyant savoir, par la connaissance qu'il a de l'étendue, que quelque division qu'il suppose faite de cette étendue, les parties divisées ne cesseront pas d'être étendues, et, par conséquent, encore capables de nouvelles divisions : sentant d'ailleurs, comme nous venons de voir, qu'il peut appliquer sur ces parties d'étendue qui ne lui manqueront jamais, toutes les opérations d'arithmétique; enfin, connaissant qu'une partie de matière est susceptible de tous les mouvements et de toutes les situations qu'on voudra lui donner, il conclut qu'il peut se former, tant qu'il lui plaira, des idées de figures différentes, et faire toutes les suppositions dont il s'avisera, par rapport au plus ou au moins de longueur, de largeur, de

(1032) Nous avons eu bien raison de dire que le dieu de la métaphysique est un *faux dieu*. (A. B.)

(1033) E. 1, p. 30, 31. — E. 3. — *Recherche*, t. II, p. 253. — E. 10.

(1034) E. 1, p. 30, etc.

(1035) *Ibid.*, 32

(1036) J'appelle ici *nombre simple*, celui qui se représente par un seul caractère; et nombre composé, celui qui se marque par deux ou plusieurs caractères.

profondeur, en allongeant ou raccourcissant, à sa fantaisie, les diamètres et les côtés; en divisant, en faisant mouvoir ou reposer les parties de la matière étendue, en les multipliant par tant de chiffres qu'il voudra, etc. Or, ces trois connaissances, d'où l'esprit conclut qu'il peut faire sur la matière toutes ces opérations, ne sont certainement pas des connaisances *qui supposent la vue claire et distincte d'aucune infinité actuelle.*

Par conséquent, cette conclusion du P. Malebranche : *donc l'esprit voit les idées des nombres et de l'étendue actuellement infinies, par l'infinité même qu'il découvre en elles*, n'est rien moins qu'une conséquence légitime.

V. — *L'homme n'a pas plus l'idée de l'infini qu'il n'a l'idée de son âme.*

A ces preuves de la fausseté des opinions du P. Malebranche sur la vue claire et immédiate de l'infini en tout sens et de l'infinité même, je puis en ajouter encore une qu'il lui sera difficile de désavouer, puisque c'est lui-même qui me la fournit. Car je suis obligé de reconnaître que ce philosophe est l'homme du monde le plus commode à ceux qui veulent le réfuter : en voici un exemple, sans compter ceux qu'on a déjà pu observer, et qu'on aura lieu d'observer encore dans la suite. Il prouve, comme nous avons vu dès le premier *chapitre* dans un *éclaircissement* fait exprès, *que nous n'avons point l'idée de notre âme;* et il le prouve, parce que, si nous avions cette idée, nous connaîtrions très-distinctement en quoi consistent les modifications de l'esprit et les rapports justes et précis de ces modifications : nous ne pourrions nous aviser de douter un seul moment sur ce qui regarde la nature de l'âme, qu'il ne nous serait pas possible d'ignorer : nous ne pourrions la prendre pour ce qu'elle n'est pas, ni la confondre avec le corps; non plus que nous ne pouvons confondre le cercle avec le carré, etc. Néanmoins nous tombons dans toutes ces méprises ou erreurs au sujet de l'âme; ainsi, il faut avouer que nous n'en avons pas d'idées. Ce raisonnement me paraît bon et solide; mais je crois qu'il ne perdra rien de sa force si on l'applique à l'*idée de l'infini*, pour montrer que nous ne l'avons pas. Car, disons de même :

Si l'esprit avait une idée claire et distincte de l'infini, s'il l'apercevait immédiatement en lui-même, s'il découvrait directement son essence et son existence, son infinité même, certes pas un homme au monde ne pourrait douter un seul moment de cette connaissance; personne, quelque entêté qu'il fût, ne pourrait aller contre une telle vérité, il ne pourrait pas plus la nier, qu'il pourrait nier qu'il voit le soleil, quand il a les yeux ouverts en plein midi; personne n'aurait besoin de leçons, de raisonnements, de réflexions, pour savoir ce que les philosophes prétendent signifier par ce mot *infini*, comme l'on n'en a pas besoin pour savoir ce que les hommes entendent par ce mot *terre;* il ne faut qu'un peu de mémoire, pour retenir que l'usage l'a fixé à signifier une chose que nous connaissons tous malgré que nous en ayons. Il ne serait pas besoin de longs raisonnements, pour prouver à qui que ce fût, et aux plus ignorants, l'existence de cet infini, comme il n'en est pas besoin pour prouver au plus jeune enfant, au plus grossier paysan, l'existence de ce qui répond au mot de *terre*, de *soleil*, de *maison*, etc. Enfin il ne pourrait y avoir de disputes sérieuses touchant l'infini, car tout le monde serait également et nécessairement instruit, et des propriétés de cette idée, et des rapports dont elle est ou n'est pas capable.

Cependant le P. Malebranche ne peut nier que le plus grand nombre incomparablement, je ne dis pas seulement des hommes, mais des philosophes, ne doute fort de la vérité de son opinion, touchant la *vue claire, immédiate et directe de l'infini*, ne prononce même qu'elle est fausse et absurde : et cela, après y avoir fait de sérieuses réflexions, et y avoir donné beaucoup plus d'attention qu'il ne leur en faut, pour reconnaître des vérités assez éloignées des premiers principes, et bien moins évidentes que ce que l'esprit aperçoit immédiatement et par une vue très-claire. Que cet auteur se souvienne combien il a employé de raisonnements dans tous ses ouvrages, combien de discours, combien de tours d'éloquence, combien de mouvements des plus pathétiques, pour tâcher de persuader à ses lecteurs que leur esprit voyait l'infini, qu'il en voyait non-seulement l'essence, mais l'existence et l'infinité même : si cela était vrai, il n'eût pas été nécessaire de se donner tant de peine pour le prouver; il aurait suffi de dire à chacun : rentrez un moment en vous-même, et faites une médiocre attention à la présence de ce grand et magnifique objet auquel vous pensez incessamment, et qui frappe plus vivement votre esprit, que le soleil ne frappe vos yeux.

Donc on ne peut s'empêcher de reconnaître, et le P. Malebranche surtout ne peut refuser d'avouer que nous n'avons point d'idée claire et distincte de l'infini; que l'esprit ne voit point intuitivement son essence et son existence, bien moins encore l'infinité même.

VI. — *Il n'est pas vrai qu'on ne puisse connaître aucun être particulier sans connaître le général et l'infini.*

Malgré tant de raisons qui auraient dû préserver, ou qui pourraient détromper l'auteur de ses erreurs, par rapport à la connaisance de l'infini : il est néanmoins si frappé de cette fausse opinion, qu'il va jusqu'à assurer que *nous ne pouvons connaître aucun être particulier qu'au préalable nous ne connaissions l'être en général et infini* (1037). J'aimerais autant qu'on me dît que personne ne peut avoir connu un chien ou

(1037) *Recherche*, t. I, l. III, 1re p., c. 6, p. 218.

un chat, qu'au préalable il ne sût ce que c'était que l'animal en général. Cependant, je ne crois pas qu'on puisse s'imaginer qu'un petit enfant, qui de son berceau voit marcher dans la chambre un chien ou un chat, et qui apprend avec le temps à les appeler par leur nom, et à les distinguer d'un cheval, d'un oiseau, ait dû avoir au préalable une idée fort nette et fort distincte d'animal en général. Il est, au contraire, très-certain que cet enfant ne se forme l'idée de l'animal en général, que longtemps après ; lorsque ayant acquis des connaissances de plusieurs sortes d'animaux, il fait réflexion que, quoiqu'ils diffèrent entre eux par plusieurs choses qui demandent qu'on leur donne à chacun son nom en particulier, cependant ils conviennent aussi tous en quelques choses, et peuvent être tous compris sous un nom général qui réveille dans l'esprit ces qualités communes à tous.

Mais, dit le P. Mallebranche, *connaître qu'une chose est finie, c'est connaître qu'elle manque de beaucoup plus de réalité qu'elle n'en a : ainsi, puisque, quelque grande que nous la supposions, nous voyons encore qu'elle est finie, ou qu'elle manque de plus de réalité qu'elle n'en a, il faut nécessairement que nous ayons l'idée d'une réalité sans bornes, et plus grande que toute réalité finie : or, avoir l'idée d'une réalité sans bornes, et plus grande que toute réalité finie, c'est connaître l'infini : donc nous connaissons l'infini, et nous le connaissons avant que de connaître le fini.*

Si notre philosophe s'applaudit sur ce raisonnement, comme si c'était une démonstration, il me paraît qu'il a grand tort; car il est aisé de comprendre que l'esprit, connaissant plusieurs grandeurs finies, par exemple plusieurs longueurs, et sachant que ces longueurs peuvent être mises bout à bout, ou répétées tant qu'on voudra, sans qu'il en coûte davantage que de *supposer* toujours de nouveaux zéros l'un après l'autre; il peut par conséquent, cet esprit, voir et assurer qu'une longueur, quelque grande qu'on la suppose, pourrait encore *être supposée* plus grande : et cela, non sur une idée qu'il ait de grandeur *actuellement infinie*, mais par la connaissance très-finie qu'il a, qu'il ne tient qu'à lui, et qu'il est toujours en son pouvoir d'ajouter à elle-même cette longueur proposée, ou de la multiplier par elle-même, en la prenant autant de fois qu'il aura jugé à propos d'y imaginer des parties. Je crois donc que ce qui trompe ici les Malebranchistes, c'est qu'ils s'imaginent que, quand l'esprit juge qu'une certaine grandeur est bornée et finie, l'*esprit voit une grandeur différente de la grandeur proposée*, et juge que l'une manque de ce que l'autre a de plus, de sorte qu'il ne lui serait jamais possible de juger que la première fût finie, s'il ne voyait cette seconde infinie : ce qui, néanmoins, n'est nullement vrai; car il suffit que l'esprit connaisse la seule grandeur qu'on lui propose, sachant d'ailleurs que cette grandeur peut être ajoutée à elle-même, ou multipliée par elle-même, tant qu'on voudra ; pour qu'il juge qu'on la pourrait toujours *supposer* plus grande, et, par conséquent, pour qu'il dise qu'elle manque de plus de réalité, ou qu'elle est finie, puisqu'on la concevrait effectivement moins bornée, ou comme ayant plus de réalité, si on la supposait encore ajoutée à elle-même ou multipliée par elle-même.

En effet, si nous avions l'idée et l'idée claire, comme on l'enseigne dans la métaphysique, d'une *réalité positivement et actuellement infinie*, plus grande que toute réalité possible : 1° nous n'aurions pas besoin, pour la faire concevoir, d'user d'additions et de multiplications de choses finies ou de degrés imaginaires, en disant, par exemple, à quelqu'un : imaginez-vous le grand diamètre du monde encore mille, cent mille, cent millions de fois plus grand; ajoutez encore autant de chiffres qu'il en faudrait pour couvrir la terre, ajoutez-en encore autant, et encore plus, etc., j'appelle longueur infinie, celle qui passera toujours la longueur imaginée. De même, voulez-vous concevoir l'*infinité de la puissance de Dieu?* Prenant pour son premier degré ce qu'en découvre la création du monde, ajoutez-en autant d'autres que les opérations des nombres peuvent en fournir, enfin pensez que la puissance divine en possède encore beaucoup plus.

C'est par de pareilles suppositions et par de semblables efforts d'imagination qu'on donne encore quelques idées de tous les autres attributs divins.

Or, encore une fois, si nous avions une idée claire et toujours essentiellement présente à l'esprit, d'une réalité actuellement infinie, il ne faudrait point faire tous ces efforts, toutes ces suppositions, toutes ces opérations pour l'apercevoir, il ne faudrait que rentrer le moins du monde en soi-même, ou plutôt, il ne nous serait pas possible de ne la pas voir beaucoup mieux qu'on ne la pourrait représenter par tous ces artifices.

VII.— *Autre preuve tirée des noms négatifs donnés à l'infini.*

Si la réalité infinie éclairait notre esprit par elle-même, jamais les hommes ne se seraient avisés d'user d'un terme négatif, tel qu'est celui-ci, *infini, infinité ;* tels que sont ceux que les langues fournissent sur cette matière. Il aurait été tout naturel d'attacher à cette belle et lumineuse idée, la plus présente et la plus claire de toutes, un terme positif, comme ceux que nous attachons à toutes les choses dont nous avons des connaissances positives et distinctes. Je sais que ces messieurs pourront me répondre que ce terme, *infini*, n'est pas négatif quant au sens; et que c'est plutôt le mot de *fini*, dont le sens est négatif : car, fini, c'est ce qui manque ou a négation de plus d'être ; au lieu qu'infini, c'est ce qui ne manque point, ce qui n'a point négation d'être.

C'est ainsi que ces purs esprits sortent du monde intelligible et du sein de la Divinité même pour venir chercher dans la grammaire de quoi appuyer les réponses du

Verbe par le fameux principe que deux particules négatives valent une affirmation.

Mais je suis surpris qu'ils ne s'aperçoivent pas que ce que ce raisonnement grammatical fait justement contre eux; car puisqu'on ne peut s'exprimer sur l'objet de leur prétendue connaissance claire et immédiate, qu'en le nommant *infini*, c'est-à-dire *être qui n'a point de non être*: puisque, pour rendre cet être le plus intelligible qu'il se peut, l'on dit qu'il n'a négation de rien, qu'il exclut et nie toute négation; c'est une marque évidente que nous ne pouvons nous en expliquer que d'une manière très-négative; que nous ne pouvons bien dire ce qu'il n'est pas, mais nullement ce qu'il est.

Pour mieux entendre encore ce que je dis ici, il faut considérer que notre esprit ne trouvant point de prise sur les pures négations, et ne pouvant les concevoir qu'à raison de la chose positive en qui elles se trouvent, il s'accoutume naturellement à les regarder dans l'idée de cette chose positive, comme si elles en étaient elles-mêmes des propriétés positives; après quoi il se croit, pour ainsi dire, en droit de les nier, de les exclure, de les écarter d'un sujet; de la même façon qu'il nie, qu'il exclut, qu'il écarte une propriété réelle et positive: et si l'on médite un peu sur cette observation, je crois qu'on s'apercevra que l'idée ou le sens qui répond à ce mot, *infini*, est véritablement négative, aussi bien que le mot ou le terme vocal, quoique ce terme représente négation de négation; parce que la seconde négation est niée par la première, à la façon des réalités positives, ayant été conçue de la même manière. D'où il suit que le sentiment commun est très-vrai; savoir, que nous ne connaissons l'infini que d'une manière *négative*, puisque nous ne pouvons nous en expliquer que par des termes négatifs. En un mot, nous le connaissons par l'idée vague que nous avons de l'être en général et indéterminé, et que nous jugeons lui convenir aussi bien qu'aux êtres finis: mais nous ne le connaissons que négativement comme infini; parce que nous ne le distinguons des êtres finis qu'en niant et écartant de lui les bornes et les limites de ceux-ci.

Que si l'on me demandait d'où l'esprit peut savoir que pour parler juste de ce grand objet, il faut en nier toute imperfection et toutes bornes, et le nommer *infini*, c'est-à-dire être qui n'a nulle fin d'être? je répondrais que l'esprit a appris cela, non par une vue claire et immédiate de cet objet en lui-même, car nous avons prouvé que cela ne pouvait se dire, mais par cette impression naturelle et nécessaire que nous éprouvons en nous-mêmes, par laquelle nous nous sentons portés à vouloir toujours quelque chose de plus grand que ce que les êtres créés et finis nous présentent, et qui produit en nous ce dégoût qu'on ne manque pas d'avoir de quelque objet que ce soit, qui nous ait d'abord surpris et enchantés, lorsque nous avons employé assez de temps ou à le considérer, ou à le goûter, pour épuiser la capacité qu'il avait de satisfaire pour quelques moments ou notre esprit ou notre cœur: sentiment dont on peut tirer une preuve solide de l'existence de Dieu, et qu'on peut appeler, *dans un sens très-véritable*, *l'idée innée* ou *naturelle que tout homme a de Dieu* (1038). Mais, encore un coup, cette idée de l'être infini est très-obscure, bien loin d'être claire; elle ne nous découvre que très-imparfaitement l'Etre infiniment parfait, bien loin de nous le faire *voir immédiatement en lui-même*; elle nous le fait seulement *sentir* autant qu'il est nécessaire pour que l'esprit s'aperçoive qu'il ne peut y atteindre et que tout ce qu'il en peut dire de mieux, c'est que cet Etre a tout ce que les créatures peuvent avoir de bon et de parfait, sans rien avoir de ce qu'elles ont d'imparfait et de défectueux (1039).

Or, cela ne s'appelle point former l'idée de l'infini, de l'assemblage confus des êtres particuliers, comme notre auteur assure sans fondement que le font les philosophes (1040); mais c'est avoir l'idée d'un être très-distingué de tous les êtres particuliers, qui ait lui seul plus de perfections qu'ils n'en ont tous ensemble et n'ait aucune des imperfections qu'ils ont.

Je pourrais, avant de finir ce chapitre, m'étendre encore un peu sur ce que le P. Malebranche assure d'un côté, *que l'esprit aperçoit immédiatement et découvre dans ses idées, l'infinité même qui leur appartient* (1041); c'est-à-dire qu'il voit clairement et intuitivement l'infinité de ces objets réellement infinis qui sont immédiatement présents à son esprit: quoique, d'un autre côté, il convienne et avec raison *que l'esprit ne peut comprendre l'infini ni le mesurer* (1042). Car ces propositions rapprochées les unes des autres me paraissent renfermer quelque contradiction: j'ai peine à concevoir qu'un esprit qui ne *comprend* pas l'infini, *voit* cependant *clairement son infinité*, ou qu'un esprit qui *voit clairement* l'infinité même de l'objet infini ne *comprenne* pas cet objet; puisque l'infini n'est incompréhensible que par son infinité. Notre auteur pourrait bien avoir poussé son mépris pour les philosophes et les théo-

(1038) On voit que le P. Dutertre lui-même était en ceci très-bon cartésien. Cependant si l'homme a l'*idée innée* et *naturelle de Dieu*, pourquoi n'aurait-il pas l'idée *innée* et *naturelle de l'infini*, et pourquoi ne le verrait-il pas *directement?* (A. Bonnetty.)

(1039) Voyez tout ce qu'il y a d'obscur et d'embarrassé dans ce système d'*idées innées et naturelles*. Le P. Dutertre est forcé d'avouer 1° que cette idée est très-obscure; 2° qu'elle ne nous donne de Dieu qu'une idée imparfaite. Or, est-ce qu'il peut exister de Dieu imparfait? 3° Qu'est-ce que *sentir* Dieu? ce terme exprime-t-il quelque chose? le *sentiment* est-il une *notion?* On pourrait faire encore mille questions toutes insolubles dans le système de l'*idée innée* de Dieu. (A. B.)

(1040) E. et *Recher.*, t. I, l. III, 1re part., c. 6, p. 218.

(1041) E. I, p. 32.

(1042) *Ibid.*, p. 29. — *Rech.*, t. II, p. 229. — E. 8.

logiens même de l'école, jusqu'à ne vouloir pas s'instruire de la différence qu'ils mettent entre connaître une chose qui a telle qualité, et la connaître en tant qu'elle a telle qualité, et par la connaissance de cette qualité-là même: par exemple, entre connaître l'objet qui, en soi, est infini, et connaître cet objet en tant qu'il est infini; et plus encore, par son infinité même.

Mais la matière de l'infini passant infiniment la portée de notre esprit, comme le P. Malebranche l'avoue lui-même, je crois devoir suivre ici, mieux qu'il n'a fait, son propre conseil, qui est de ne pas s'engager trop avant dans des choses *dont les idées nous manquent*. Aussi bien crois-je en avoir assez dit pour faire voir la fausseté et la témérité de ces propositions; *que nous avons une idée claire et distincte de l'infini; que nous voyons directement et immédiatement l'infini même; qu'il est par lui-même toujours présent à nos esprits; que nous voyons dans lui-même et son essence et son existence; que l'esprit découvre, non-seulement l'infini, mais l'infinité même de l'objet infini*, etc.

Terminons par cette page éloquente de M. Cousin:

« Oui, Dieu est vraiment infini, et par là en effet l'incompréhensibilité lui appartient; mais il faut bien entendre dans quel sens et dans quelle mesure. Disons d'abord que Dieu n'est point absolument incompréhensible, par cette raison manifeste qu'étant la cause de cet univers il y passe et s'y réfléchit, comme la cause dans l'effet : par là nous le connaissons. « Les cieux racontent sa gloire, » et depuis la création, « ses vertus invisibles sont rendues visibles dans ses ouvrages; » sa puissance dans les milliers de mondes semés dans les déserts animés de l'espace; son intelligence dans leurs lois harmonieuses; enfin ce qu'il y a en lui de plus auguste, dans les sentiments de vertu, de sainteté et d'amour que contient le cœur de l'homme. Et il faut bien que Dieu ne nous soit point incompréhensible, puisque toutes les nations s'entretiennent de Dieu depuis le premier jour de la vie intellectuelle de l'humanité. Dieu donc, comme cause de l'univers, s'y révèle pour nous; mais Dieu n'est pas seulement la cause de l'univers, il en est la cause parfaite et infinie, possédant en soi, non pas une perfection relative qui n'est qu'un degré d'imperfection, mais une perfection absolue, une infinitude qui n'est pas seulement le fini multiplié par lui-même en des proportions que l'esprit humain peut toujours accroître, mais une infinitude vraie, c'est-à-dire l'absolue négation de toutes bornes dans toutes les puissances de son être. Dès lors, il répugne qu'un effet indéfini exprime adéquatement une cause infinie; il répugne donc que nous puissions connaître absolument Dieu par le monde et par l'homme, car Dieu n'y est pas tout entier. Songez-y : pour comprendre absolument l'infini, il faut le comprendre infiniment, et cela nous est interdit; Dieu, tout en se manifestant, retient quelque chose en soi que nulle chose finie ne peut absolument manifester, ni, par conséquent, nous permettre de comprendre absolument. Il reste donc en Dieu, malgré l'univers et l'homme, quelque chose d'inconnu, d'impénétrable, d'incompréhensible. Par delà ces incommensurables espaces de l'univers, et sous toutes les profondeurs de l'âme humaine, Dieu nous échappe dans cette infinitude inépuisable d'où sa puissance infinie peut tirer sans fin de nouveaux mondes, de nouveaux êtres, de nouvelles manifestations qui ne l'épuiseraient pas plus que toutes les autres. Dieu nous est par là incompréhensible, mais cette incompréhensibilité même, nous en avons une idée nette et précise, car nous avons l'idée la plus précise de l'infinitude. Et cette idée n'est pas en nous un raffinement métaphysique; c'est une conception simple et primitive, qui nous éclaire dès notre entrée en ce monde, lumineuse et obscure tout ensemble, expliquant tout et n'étant expliquée par rien, parce qu'elle nous porte d'abord au faîte et à la limite de toute explication. Quelque chose d'inexplicable à la pensée : voilà où tend la pensée elle-même; l'être infini, voilà le principe nécessaire de tous les êtres relatifs et finis. La raison n'explique pas l'inexplicable, elle le conçoit. Elle ne peut comprendre d'une manière absolue l'infinitude; mais elle la comprend en quelque degré dans ses manifestations indéfinies qui la découvrent; et de plus, comme on l'a dit, elle la comprend en tant qu'incompréhensible. C'est donc une égale erreur de déclarer Dieu absolument compréhensible. Il est l'un et l'autre; invisible et présent, répandu et retiré en lui-même, dans le monde et hors du monde, si familier et si intime à ses créatures qu'on le voit en ouvrant les yeux, qu'on le sent en sentant battre son cœur, et en même temps inaccessible dans son impénétrable majesté, mêlé à tout et séparé de tout, se manifestant dans la vie universelle et y trahissant à peine une ombre éphémère de son essence éternelle, se communiquant sans cesse et demeurant incommunicable, à la fois le Dieu vivant et le Dieu caché, *Deus vivus et Deus absconditus.* » (Cousin, *Cours de l'Histoire de la Philosophie moderne*. 6 vol. in-12, *Paris*, 1846, t. IV, 12e leçon. — V. Leibnitz.

INFINI. *Voy.* Panthéisme. — Discussion sur l'idée de l'infini entre le P. Malebranche et le P. Dutertre. *Voy.* Infini.

INFINI, dans l'espace, source de mystères pour l'athée. *Voy.* Athéisme.

J

JUSTICE (La), est-elle la seule règle morale. — V. Simon (Jules), analyse de son livre intitulé : *Du Devoir*.

K

KANT. — Ce qu'ont fait en Angleterre les professeurs écossais, pour combattre le doute et l'immoralité sortis du matérialisme, Kant et ses disciples le font en Allemagne par des procédés analogues, mais avec plus de profondeur et d'originalité. C'est encore l'état de la philosophie qui provoque ces nouveaux efforts.

Là s'était surtout propagé l'idéalisme cartésien qui, après avoir produit Malebranche et Spinosa, s'était résumé dans l'éclectisme de Leibnitz. Toutefois, cet éclectisme manquait de forme; la vie agitée de ce puissant esprit ne lui avait pas laissé le loisir de réunir en un corps de doctrine les vues lumineuses, les idées fécondes dont il avait semé ses ouvrages. Mais, après lui, Wolf (1679-1754) s'en empare, les recueille, les systématise, comble les lacunes qui les séparent, en écarte les hypothèses, et, coordonnant les résultats de ce travail d'après un plan en quelque sorte encyclopédique, en forme un vaste ensemble, qu'il partage en *philosophie spéculative* et en *philosophie pratique*. Dans la première, il comprend la logique, et sous le nom de métaphysique, l'ontologie, une psychologie toute rationnelle, la cosmologie et la théologie; dans la seconde, la philosophie pratique universelle, puis la morale, le droit naturel et la politique. C'est un système complet, dont toutes les parties sont logiquement enchaînées, où tout se tient, où toutes les propositions se déduisent des principes et les unes des autres, suivant la méthode des mathématiciens. En un mot, c'est l'idéalisme rationnel constitué *a priori*, c'est la synthèse en action, proscrivant l'analyse et avec elle toute recherche expérimentale; c'est, pour les procédés comme pour les doctrines, l'opposé de l'empirisme sensualiste. Cet idéalisme doit à l'exposition scientifique dont il est revêtu, les succès et l'influence qu'il obtient assez longtemps dans les universités. Toutefois, il n'y règne pas sans opposition, et s'il a ses partisans et ses défenseurs, tels que Bulfinger (1750), Ganz, Cramer (1753), Baumgarten (1762), Meyer, etc., il rencontre aussi des adversaires acharnés, des critiques sévères dans Joachim Lange (1744), Muller, André Rudiger (1731), Crusius (1775), etc.

En face de cet idéalisme et par suite des débats dont il est l'objet, s'introduisent et se répandent les idées anglaises et françaises. Elles sont surtout propagées par les écrivains que Frédéric II attire à sa cour, et par la sympathie qu'il montre pour elles. Maupertuis, d'Argens, Lamettrie, Voltaire exercent leur influence à Berlin et y développent, plus audacieusement qu'en France, les conséquences de leur philosophie. Ils déversent le ridicule sur les formes pédantesques dont Wolf a revêtu le rationalisme; ils le discréditent dans l'opinion, et déterminent, chez plusieurs esprits, une tendance marquée vers l'empirisme. Les effets de cette tendance sont, d'un côté, les progrès de la philosophie expérimentale; de l'autre, la lutte des opinions contraires, un scepticisme que fortifient les arguments de Berkeley et de Hume, enfin de nombreux essais, produits par un éclectisme vague et superficiel, conséquence des embarras qu'éprouve la réflexion et des doutes qui l'assiégent. Sulzer (1779), Basedow (1790), Mendelsohn (1786), Eberhard (1809), Meiners (1810), Ernest Platner (1818), et une foule d'autres oscillent indécis entre les deux systèmes.

L'Allemagne se trouve ainsi partagée entre ces deux tendances. L'idéalisme y domine, mais il est attaqué par le matérialisme, et celui-ci entraîne à sa suite un scepticisme qui menace de tout détruire. C'est pour combattre ce double ennemi que se lève un nouvel athlète.

Emmanuel Kant, né à Kœnisberg en 1724, y fait toutes ses études, y prend ses degrés, y professe de 1752 à 1793, et y meurt en 1804, sans en être sorti. On ne voit guère que chez les Grecs de vie aussi calme, aussi exempte d'ambition, aussi complétement consacrée à l'étude. De rares dispositions développées avec soin, une prodigieuse mémoire, un génie philosophique réunissant la profondeur à la sagacité et l'originalité à la force, le placent hors ligne et l'élèvent au niveau de Leibnitz. Kant est aussi une encyclopédie vivante, et en lui se trouvent plusieurs savants : mathématicien, astronome, physicien, naturaliste, il possède, en histoire et en littérature, une vaste érudition; il a tout vu, tout étudié, et la science humaine lui paraît manquer de bases, surtout du côté de la philosophie. La variété des systèmes que celle-ci présente, la versatilité des opinions, le sort des théories les plus ingénieuses, élevées, combattues et renversées presqu'au même instant; ces étranges vicissitude, cette fâcheuse instabilité de celle des sciences qui prétend donner aux autres leurs bases et leur direction; voilà ce qui excite surtout les méditations de ce puissant esprit, ce qui l'amène à se poser encore, après tant d'autres, le problème du fondement de la certitude, problème qu'avait soulevé Descartes et qui depuis lui n'a cessé d'être agité par les différentes écoles. Si Kant entreprend de le résoudre, c'est dans la vue d'échapper au scepticisme qui a successivement ébranlé les bases sur lesquelles on a essayé d'asseoir l'édifice de la connaissance.

Pour en découvrir une qui puisse la supporter sans trembler, Kant comprend qu'il faut faire une revue complète des éléments qui constituent cette connaissance, une analyse exacte des facultés qui nous la donnent, et, par une critique sévère, en apprécier la puissance et les résultats. De là l'esprit et la direction de ses travaux; de là le titre même de ses ouvrages et le caractère de sa

philosophie. Ce ne sont pas des traités qu'il compose, ce n'est pas une théorie qu'il construit; c'est un examen qu'il fait, une critique qu'il entreprend des principales fonctions de l'intelligence, en remontant des faits qu'elle produit aux forces qu'elle possède, afin d'apprécier la portée de celle-ci et la légitimité de ceux-là. Il étudie donc notre faculté de connaître sous trois aspects : d'abord en elle-même, dans sa *Critique de la raison pure;* puis considérée comme directrice de la volonté, dans sa *Critique de la raion pratique;* enfin, comme moyen de juger et de raisonner, dans sa *Critique du jugement.* Ces trois ouvrages présentent dans leur ensemble le fond et les principaux développements de sa doctrine, qui a reçu le nom de *Criticisme.*

Dans le premier, il sépare les différentes espèces de connaissances et en cherche les sources. Hume, contre le scepticisme de qui sont principalement dirigés ses efforts, avait accordé la certitude des vérités mathématiques. Partant de cette concession, Kant s'attache d'abord à ces vérités, et, remarquant qu'elles ne sont pas données par les sens, il se trouve conduit à distinguer dans les connaissances, celles qui nous viennent de l'expérience ou *a posteriori*, de celles qui naissent en nous à l'occasion de l'expérience, mais sans en venir, et qu'il nomme *a priori*. Les premières donnent lieu à des jugements *synthétiques*, c'est-à-dire dans lesquels l'idée de l'attribut, venue des sens, s'ajoute à celle du sujet; toutes reposent sur l'expérience qui a fourni cette idée. Beaucoup des secondes forment des jugements *analytiques*, où l'attribut est tiré du sujet lui-même, et qui tous s'appuient sur le principe de contradiction. Mais il y a aussi, dans les mathématiques comme en métaphysique, des jugements synthétiques *a priori*, dans lesquels l'attribut n'est ni tiré du sujet, ni fourni par les sens. A quelle condition sont possibles ces jugements synthétiques *a priori?* Qu'est-ce qui les rend légitimes ? Telle est la question fondamentale à laquelle arrive Kant. Pour la résoudre, il sépare les éléments de la connaissance en *intuitions* ou *perceptions sensibles*, qui en sont la matière, en *conceptions* formées de ces intuitions, et en *jugements* portés par l'entendement; mais les uns et les autres supposent dans la pensée les idées absolues et universelles de temps, d'espace, d'unité, de cause, d'être, etc., qui viennent de l'intelligence elle-même, sans aucune action exercée sur la sensibilité. Ces idées sont donc *a priori*; Kant les attribue à la *raison pure*, et les regarde comme les formes de la connaissance, formes que l'entendement applique à la matière fournie par les perceptions. Il suffira de rappeler qu'il ne leur accorde aucune valeur objective ; à ses yeux ce ne sont que des idées, qui rendent possibles nos perceptions, nos conceptions et nos jugements, mais qui ne correspondent elles-mêmes à aucune réalité extérieure. Ce sont les formes subjectives de notre esprit, dans lesquelles vient se mouler la connaissance; ce sont les empreintes dont notre intelligence marque tout ce qu'elle produit; ce sont ses propres lois qu'elle transporte nécessairement dans les objets et qu'elle leur impose. De là, à cette théorie, la dénomination de *transcendantale*, que lui donne son auteur. C'est là ce qui en fait le caractère propre ; mais c'est aussi ce qui la frappe d'impuissance, ce qui rend infructueux tout cet admirable travail de recherche et d'analyse, et rouvre une large issue à un scepticisme plus profond et plus redoutable que celui contre lequel tous ses efforts étaient dirigés. Si, en effet, le temps et l'espace ne sont que dans notre pensée, si la cause, si la substance n'existe pas, si la notion de l'être ne correspond pas à un être réel, infini, nécessaire, ces idées absolues ne sont que de mensongères fictions, les croyances qui s'y attachent sont nécessaires sans être vraies, et toute la connaissance qui s'appuie sur elles demeure illusoire et vaine; l'irrésistibilité ne fait plus la certitude, il n'y a plus de vérité pour l'homme, car il ne voit pas les objets tels qu'ils sont, il les imagine, sans pouvoir être sûr de leur réalité, sans que rien lui garantisse ni s'ils existent, ni dans le cas où ils existeraient, si les idées qu'il s'en fait sont conformes à ces objets. Ainsi s'écroule encore la base si laborieusement cherchée à l'édifice des sciences humaines. Cette base, Kant la voit et la signale, mais par une seule erreur de psychologie sur son caractère, il la fausse et l'anéantit.

Dans la *Critique de la raison pratique*, il ne considère plus l'intelligence comme nous donnant des idées et des croyances spéculatives, mais comme nous fournissant des motifs d'action et dirigeant ainsi notre volonté. Ce n'est plus à la science, c'est à la morale qu'il cherche un fondement. Pour le trouver, il passe en revue les divers principes qui influent sur nos déterminations, et les range en deux classes : les principes matériels fournis *a posteriori* par la sensibilité, et par conséquent variables, relatifs et contingents comme elle, se résumant tous dans l'intérêt privé ; puis le principe ou *motif moral*, immuable, absolu, nécessaire, donné *a priori* par la raison, et nous présentant le bien suprême et universel comme le but final de notre existence, de nos vœux et de nos efforts. Ce motif est le *devoir* ou l'obligation morale imposée à la volonté humaine par une puissance qui lui est supérieure, et qui, par conséquent, n'est pas l'homme lui-même. De là le caractère objectif de la raison pratique. L'ordre qu'elle donne à tous et à chacun, peut être formulé par cet *impératif catégorique : Fais ce que tu dois, sans avoir égard aux conséquences de ton action*, et par cet autre, qui précise ce qui doit être fait : *Agis toujours de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse servir de règle commune à toutes les volontés.* Telle est, aux yeux de Kant, l'expression de la loi morale, donnée, dit-il, par la raison, et non déduite par le raisonnement. Essentielle-

ment obligatoire, cette loi suppose dans l'homme la liberté comme condition même de l'obligation qu'elle impose, et c'est ce qui prouve la liberté humaine. De plus, en assignant le bien suprême pour but à l'activité libre, elle établit une connexion nécessaire entre l'accomplissement du devoir ou la vertu, et ce bien conçu comme le bonheur parfait; or l'expérience nous montre que cette connexion n'existe pas sur la terre, et que l'homme le plus vertueux n'y atteint point la fin où il doit tendre; de là Kant déduit logiquement la vie future et l'immortalité de l'âme. Puis, de ce qu'il n'est pas en notre pouvoir de réaliser cette harmonie du bonheur et de la vertu proclamée par la raison, il conclut à l'existence d'une cause toute-puissante, infiniment juste et sage, qui l'établira dans la vie future. Cette cause, c'est la cause absolue, créatrice de l'univers; c'est Dieu même, apparaissant comme auteur de la loi morale. Voilà par quel détour Kant arrive à la liberté humaine, qu'il aurait pu constater comme un fait, puis à l'immortalité de l'âme et à l'existence de Dieu, qu'il n'avait pu se démontrer directement, et encore n'y parvient-il qu'en accordant à sa raison pratique l'objectivité qu'il refuse à sa raison pure.

La *Critique du jugement* complète cette analyse de la pensée, par la distinction de deux sortes de jugements : Kant appelle les uns *esthétiques*, parce qu'en s'appuyant sur le sentiment éprouvé, ils prononcent la beauté ou la laideur des choses; et les autres *téléologiques*, parce que, sans égard au sentiment, ils nous font saisir le rapport des moyens à la fin, ou la conformité des faits avec un but. L'étude des premiers le conduit à une théorie remarquable du beau et du sublime; celle des seconds l'amène à constater l'harmonie de l'univers, dont toutes les parties sont coordonnées entre elles et avec l'ensemble, de telle sorte que chacune y est à la fois but et moyen, et que toutes concourent vers un but unique et suprême. Cette harmonie lui fournit une nouvelle preuve d'une cause ordonnatrice, intentionnelle, souverainement bonne et sage; et, dès lors, l'intention ou la volonté de cette cause devient la loi universelle du monde physique et du monde moral; tous les devoirs apparaissent comme des prescriptions de Dieu, et doivent être accomplis dans la vue de lui plaire. C'est ainsi que, de la morale, Kant s'élève à la religion, et conclut que l'homme, en remplissant ses devoirs, marche au but final de la création, c'est-à-dire au bien suprême.

Tel est, en abrégé, le fonds de l'idéalisme critique. Peu goûté à sa première apparition (vers 1781), sans doute à cause des formes peu attrayantes et assez obscures dont l'auteur avait enveloppé une pensée qui, par elle-même, n'était pas à la portée de tous, cette doctrine se dégage peu à peu des voiles qui la couvraient, trouve des interprètes, des admirateurs, et bientôt aussi des critiques et des adversaires. Elle excite, dès lors, dans toute l'Allemagne, un mouvement philosophique, auquel prennent part, dans des sens opposés, un grand nombre de penseurs, et qui donne naissance à une telle variété de doctrines et de systèmes, que leur simple énumération excéderait les bornes de cet abrégé. Contentons-nous donc d'indiquer la direction que lui impriment les plus importants de ces nombreux essais.

Kant reconnaissait des droits à la raison, mais il les limitait; aussi soulève-t-il contre lui, d'une part les sceptiques qui contestent ces droits, de l'autre les mystiques qui les exagèrent. Les uns et les autres reprochent à sa doctrine de n'être nouvelle qu'en apparence, de ne pas résoudre le problème de la certitude mieux que les écoles précédentes, ou plutôt de le déclarer insoluble; et, à l'égard de la certitude objective, de ne pouvoir passer légitimement de la psychologie à l'ontologie, de n'arriver à l'existence de Dieu, qu'en cessant d'être conséquente avec elle-même; d'aboutir enfin à un idéalisme destructeur de toute vérité; enfin, de provoquer le doute qu'elle avait eu la prétention de bannir (1043).

L

LAMENNAIS (Félix). *Voy.* SENS COMMUN. — *Voy.* aussi MENNAIS (De La).

LEGISLATEUR DIVIN, sa nécessité. — *Voy.* FÉTICHISME, art. IV.

LEIBNITZ naquit à Leipsik, en Saxe, le 23 juin 1646; il fut nommé Godefroi-Guillaume. Frédéric, son père, était professeur en morale et greffier de l'université, et Catherine Schmuck, sa mère, troisième femme de Frédéric, fille d'un docteur et professeur en droit. Paul Leibnitz, son grand-oncle, avait servi en Hongrie, et mérité en 1600 des titres de noblesse de l'empereur Rodolphe II.

Il perdit son père à l'âge de six ans, et le sort de son éducation retomba sur sa mère, femme de mérite. Il se montra également propre à tous les genres d'études, et s'y porta avec la même ardeur et le même succès. Lorsqu'on revient sur soi, et qu'on compare les talents qu'on a reçus, avec ceux d'un Leibnitz, on est tenté de jeter loin les livres, et d'aller mourir tranquille au fond de quelque recoin ignoré.

Son père lui avait laissé une assez ample collection de livres; à peine le jeune Leibnitz sut-il un peu de grec et de latin, qu'il entreprit de les lire tous, poëtes, orateurs, historiens, jurisconsultes, philosophes, théologiens, médecins. Bientôt il sentit le besoin de secours, et il en alla chercher. Il s'attacha particulièrement à Jacques Thomasius;

(1043) Cfr. THILL, *Programme d'un cours de Philosophie*, t. III.

personne n'avait des connaissances plus profondes de la littérature et de la philosophie ancienne que Thomasius ; cependant, le disciple ne tarda pas à devenir plus habile que son maître : Thomasius avoua la supériorité de Leibnitz; Leibnitz reconnut les obligations qu'il avait à Thomasius. Ce fut souvent entre eux un combat d'éloges d'un côté, et de reconnaissance de l'autre.

Leibnitz apprit sous Thomasius à attacher un grand prix aux philosophes anciens, à la tête desquels il plaça Pythagore et Platon; il eut du goût et du talent pour la poésie : ses vers sont remplis de choses. Je conseille à nos jeunes auteurs de lire ce poëme qu'il composa en 1676 sur la mort de Jean-Frédéric de Brunswick, son protecteur; ils y verront combien la poésie, lorsqu'elle n'est pas un vain bruit, exige de connaissances préliminaires.

Il fut profond dans l'histoire ; il connut les intérêts des princes. Jean-Casimir, roi de Pologne, ayant abdiqué la couronne en 1668, Philippe-Guillaume de Neuville, comte palatin, fut un des prétendants, et Leibnitz caché sous le nom de George Ulicovius, prouva que la république ne pouvait faire un meilleur choix ; il avait alors vingt-deux ans, et son ouvrage fut attribué aux plus fameux jurisconsultes de son temps.

Quand on commença à traiter de la paix de Nimègue, il y eut des difficultés sur le cérémonial à l'égard des princes libres de l'empire qui n'étaient pas électeurs. On refusait à leurs ministres des honneurs qu'on accordait à ceux des princes d'Italie. Il écrivit en faveur des premiers l'ouvrage intitulé : *Cæsarini Furstenerii, De jure suprematus ac legationis principum Germaniæ.* C'est un système où l'on voit un luthérien placer le Pape à côté de l'empereur, comme un chef temporel de tous les Etats chrétiens, du moins en Occident. Le sujet est particulier, mais à chaque pas l'esprit de l'auteur prend son vol et s'élève aux vues générales.

Au milieu de ces occupations il se liait avec tous les savants de l'Allemagne et de l'Europe; il agitait, soit dans des thèses, soit dans des lettres, des questions de logique, de métaphysique, de morale, de mathématique et de théologie, et son nom s'inscrivait dans la plupart des académies.

Les princes de Brunswick le destinèrent à écrire l'histoire de leur maison. Pour remplir dignement ce projet, il parcourut l'Allemagne et l'Italie, visitant les anciennes abbayes, fouillant dans les archives des villes, examinant les tombeaux et les autres antiquités, et recueillant tout ce qui pouvait répandre de l'agrément et de la lumière sur une matière ingrate.

Ce fut en passant sur une petite barque seul, de Venise à Mesola, dans le Ferrarais, qu'un chapelet dont il avait jugé à propos de se pourvoir, lui sauva la vie. Il s'éleva une tempête furieuse : le pilote qui ne croyait pas être entendu par un Allemand, et qui le regardait comme la cause du péril, proposa de le jeter en mer, en conservant néanmoins ses hardes et son argent. Leibnitz, sans se troubler, tira son chapelet d'un air dévot, et cet artifice fit changer d'avis au pilote. Un philosophe ancien, c'était, je crois, Diagoras, surnommé l'Athée, échappa au même danger, en montrant au loin, à ceux qui méditaient d'apaiser les dieux en le précipitant dans les flots, des vaisseaux battus par la tempête, et où Diagoras n'était pas.

De retour de ses voyages à Hanovre en 1699, il publia une portion de la récolte qu'il avait faite, car son avidité s'était jetée sur tout, en un volume *in-fol.*, sous le titre de *Code du Droit des Gens.* C'est là qu'il démontre que les actes publiés de nation à nation, sont les sources les plus certaines de l'histoire, et que, quels que soient les petits ressorts honteux qui ont mis en mouvement ces grandes masses, c'est dans les traités qui ont précédé leurs émotions et accompagné leur repos momentané, qu'il faut découvrir leurs véritables intérêts. La préface du *Codex juris gentium diplomaticus* est un morceau de génie. L'ouvrage est une mer d'érudition : il parut en 1693.

Le premier volume *Scriptorum Brunsvicensia illustrantium*, où la base de son histoire fut élevée, parut en 1707 ; c'est là qu'il juge, d'un jugement dont on n'a point appelé, de tous les matériaux qui devaient servir au reste de l'édifice.

On croyait que des gouverneurs des villes de l'empire de Charlemagne étaient devenus, avec le temps, princes héréditaires; Leibnitz prouve qu'ils l'avaient toujours été. On regardait le dixième et le onzième siècle comme les plus barbares du christianisme; Leibnitz rejette ce reproche sur le treizième et le quatorzième siècle. On le voit suivre l'enchaînement des événements, discerner les fils délicats qui les ont attirés les uns à la suite des autres, et poser les règles d'une espèce de divination, d'après laquelle l'état antérieur et l'état présent d'un peuple étant bien connus, on peut annoncer ce qu'il deviendra.

Deux autres volumes *Scriptorum Brunsvicensia illustrantium* parurent en 1710 et en 1711, le reste n'a point suivi. M. de Fontenelle a exposé le plan général de l'ouvrage dans son éloge de Leibnitz, *An. de l'acad. des Scienc.*, 1716.

Dans le cours de ses recherches, il prétendit avoir découvert la véritable origine des Français, et il en publia une dissertation en 1716.

Leibnitz était grand jurisconsulte; le droit était et sera longtemps l'étude dominante de l'Allemagne ; il se présenta à l'âge de vingt ans aux examens du doctorat : sa jeunesse, qui aurait dû lui concilier la bienveillance de la femme du doyen de la Faculté, excita, je ne sais comment, sa mauvaise humeur, et Leibnitz fut refusé; mais l'applaudissement général et la même dignité qui lui fut offerte et conférée par les habitants de la ville d'Altorf, le vengerent bien de cette injustice. S'il est permis de juger du mérite du candidat par le choix du sujet de sa thèse, quelle

idée ne se formera-t-on pas de Leibnitz? Il disputa *des cas perplexes en droit*. Cette thèse fut imprimée dans la suite avec deux autres petits traités, l'un intitulé : *Specimen Encyclopediæ in jure*, l'autre : *Specimen certitudinis seu demonstrationum in jure exhibitum in doctrina conditionum*.

Ce mot *Encyclopédie* avait été employé dans un sens plus général par Alstedius : celui-ci s'était proposé de rapprocher les différentes sciences, et de marquer les lignes de communication qu'elles ont entre elles. Le projet en avait plu à Leibnitz; il s'était proposé de perfectionner l'ouvrage d'Alstedius; il avait appelé à son secours quelques savants : l'ouvrage allait commencer, lorsque le chef de l'entreprise, distrait par les circonstances, fut enchaîné à d'autres occupations.

A l'âge de vingt-deux ans il dédia à l'électeur de Mayence, Jean-Philippe de Schomborn, une *Nouvelle méthode d'enseigner et d'apprendre la jurisprudence, avec un catalogue des choses à désirer dans la science du droit*. Il donna dans la même année son *Projet pour la réforme générale du droit*. La tête de cet homme était ennemie du désordre, et il fallait que les matières les plus embarrassées s'y arrangeassent en entrant; il réunissait deux grandes qualités presque incompatibles, l'esprit d'invention et celui de méthode; et l'étude la plus opiniâtre et la plus variée, en accumulant en lui les connaissances les plus disparates, n'avait affaibli en lui ni l'un ni l'autre : philosophe et mathématicien, tout ce que ces deux mots renferment, il l'était. Il alla d'Altorf à Nuremberg visiter des savants; il s'insinua dans une société secrète d'alchimistes qui le prirent pour adepte sur une lettre farcie de termes obscurs qu'il leur adressa, qu'ils entendirent apparemment, mais qu'assurément Leibnitz n'entendait pas. Ils le créèrent leur secrétaire, et il s'instruisit beaucoup avec eux pendant qu'ils croyaient s'instruire avec lui.

En 1670, âgé de vingt-quatre ans, échappé du laboratoire de Nuremberg, il fit réimprimer le traité de Marius-Nizolius de Bersello, *De veris principiis et de vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos*, avec une préface et des notes où il cherche à concilier l'aristotélisme avec la philosophie moderne : c'est là qu'il montre quelle distance il y a entre les disputes de mots et la science des choses, qu'il étale l'étude profonde qu'il avait faite des anciens, et qu'il montre qu'une erreur surannée est quelquefois le germe d'une vérité nouvelle. Tel homme, en effet, s'est illustré ou s'illustrera en disant blanc après un autre qui a dit noir. Il y a plus de mérite à penser à une chose qui n'avait point encore été remuée, qu'à penser juste sur une chose dont on a déjà disputé : le dernier degré du mérite, la véritable marque du génie, c'est de trouver la vérité sur un sujet important et nouveau.

Il publia une lettre *De Aristotele recentioribus reconciliabili*, où il ose parler avantageusement d'Aristote, dans un temps où les cartésiens foulaient aux pieds ce philosophe, qui devait être un jour vengé par les newtoniens. Il prétendit qu'Aristote contenait plus de vérités que Descartes, et il démontra que la philosophie de l'un et de l'autre était *corpusculaire* et mécanique.

En 1711 il adressa à l'Académie des sciences sa *Théorie du mouvement abstrait*, et à la société royale de Londres, sa *Théorie du mouvement concret*. Le premier traité est un système du mouvement général; le second en est une application aux phénomènes de la nature; il admettait dans l'un et dans l'autre du vide; il regardait la matière comme une simple étendue indifférente au mouvement et au repos, et il en était venu à croire que, pour découvrir l'essence de la matière, il fallait y concevoir une force particulière qui ne peut guère se rendre que par ces mots : *mentem momentaneam, seu carentem recordatione, quia conatum simul suum et alienum contrarium non retineat ultro momentum, adeoque careat memoria, sensu actionum passionumque suarum, atque cogitatione*.

Le voilà tout voisin de l'entéléchie d'Aristote, de son système des monades, de la sensibilité, propriété générale de la matière, et de beaucoup d'autres idées qui nous occupent à présent. Au lieu de mesurer le mouvement par le produit de la masse et de la vitesse, il substituait à l'un de ces éléments la force, ce qui donnait pour mesure du mouvement le produit de la masse par le carré de la vitesse. Ce fut là le principe sur lequel il établit une nouvelle dynamique; il fut attaqué, il se défendit avec vigueur; et la question n'a été, sinon décidée, du moins bien éclaircie depuis, que par des hommes qui ont réuni la métaphysique la plus subtile à la plus haute géométrie.

Il avait encore sur la métaphysique générale une idée particulière, c'est que Dieu a fait avec la plus grande économie possible ce qu'il y avait de plus parfait et de meilleur : il est le fondateur de l'optimisme.

Il est inutile de dire que Leibnitz était un mathématicien du premier ordre. Il a disputé à Newton l'invention du calcul différentiel. Fontenelle, qui paraît toujours favorable à Leibnitz, prononce que Newton en est certainement l'inventeur, et que sa gloire est en sûreté; mais qu'on ne peut être trop circonspect lorsqu'il s'agit d'intenter une accusation de vol, et de plagiat contre un homme tel que Leibnitz : et Fontenelle a raison.

L'abbé Bossut, dans un très-beau discours préliminaire qui sert d'introduction à la partie mathématique de l'encyclopédie méthodique, a tenu la balance parfaitement égale entre deux rivaux dont il n'est pas donné à tout le monde de déterminer avec précision la force et la mesure. Il a remis Leibnitz à sa vraie place, et lui a restitué des droits que Newton et ses disciples lui avaient vainement et injustement contestés. On peut assurer que personne n'a mieux éclairci cette question que l'abbé Bossut. Ce géo-

mètre célèbre, un de ceux qui ont le plus contribué aux progrès de cette science, a porté dans l'examen et la discussion des pièces de ce procès important l'attention la plus sévère, la plus rigoureuse impartialité, et, ce qui n'était pas moins nécessaire pour découvrir la vérité fort altérée par les passions et les préjugés nationaux, une profonde intelligence de la matière qui fait l'objet de la contestation. Il est donc bien démontré aujourd'hui que non-seulement Leibnitz a publié le premier le calcul différentiel, comme ses ennemis même en conviennent, mais même qu'il l'a trouvé aussi de son côté, sans rien emprunter de Newton, selon l'avou formel de ce dernier (1144). Si l'on pouvait un moment douter que le philosophe de Leipsik eut à cet égard les mêmes droits que Newton au titre d'inventeur, et peut-être même de plus réels, il suffirait d'examiner l'usage que ces deux grands géomètres ont fait de cette méthode, et de comparer entre eux les avantages qu'ils en ont tirés : c'est alors qu'on verrait que Newton n'a jamais cultivé toutes les branches de ce calcul ; qu'il n'a été entre ses mains qu'un instrument dont il ne connaissait ni toute la force, ni toutes les propriétés, et qu'il n'employait, pour ainsi dire, qu'avec une sorte de timidité et de tâtonnement : au lieu que la facilité, la hardiesse et l'adresse singulières avec lesquelles Leibnitz et les Bernoulli maniaient ce calcul, les applications fréquentes qu'ils en faisaient à des problèmes très-difficiles et inattaquables par d'autres moyens, le degré de perfection où ils le portèrent en peu de temps, prouvent en eux une connaissance réfléchie et très-étendue de tous les usages de ce calcul et de l'art de le faire valoir. Il y a d'ailleurs une autre considération non moins favorable à la cause de Leibnitz ; je veux parler de son *Commercium epistolicum* avec Jean Bernouilli. C'est dans cet ouvrage, un des plus instructifs et des plus curieux que puissent lire ceux qui se livrent à l'étude des sciences exactes, qu'on trouve plusieurs inventions beaucoup plus difficiles que celle du calcul infinitésimal, et qui, au jugement des plus célèbres analystes, supposent encore des vues plus fines, plus profondes, et plus de vigueur de tête. Je citerai entre autres son élégante et savante méthode de différencier *de curva in curvam*, ou de trouver la différence entre deux courbes infiniment proches, monument éternel et véritablement imposant (1045) de la sagacité et du génie original de cet homme extraordinaire. C'est à l'aide de ce nouvel instrument inconnu de Newton, et dont les Anglais à cette époque, et plusieurs années encore après, ne soupçonnaient pas même l'existence, que Leibnitz et Jean Bernouilli résolvaient depuis si longtemps sans efforts et comme en se jouant, une foule de problèmes insolubles par toutes les méthodes connues, préparaient tous les jours de nouvelles tortures et de nouvelles défaites aux disciples de Newton, dont les forces réunies leur opposaient une résistance inutile (1046), et se

(1044) Voici le passage de Newton, qui paraît si décisif en faveur de Leibnitz, que dans une édition des *Principes mathématiques*, faite en 1726, on supprima très-maladroitement ce passage ; ce qui rappelle le mot sublime de Tacite : *Præfulgebant Cassius atque Brutus, eo ipso quod effigies eorum non visebantur*. Mais écoutons Newton : « Dans un commerce de lettres que j'entretenais il y a dix ans, avec le très-savant géomètre, M. Leibnitz, ayant mandé que je possédais une méthode pour déterminer les *maxima* et les *minima*, mener les tangentes, et faire autres choses semblables, laquelle réussissait également dans les quantités rationnelles et dans les quantités radicales, et ayant caché cette méthode sous des lettres transposées qui signifiaient : *Etant donnée une équation qui contienne un nombre quelconque de quantités fluentes, trouver les fluxions, et réciproquement :* cet homme célèbre me répondit qu'il avait trouvé une méthode semblable, et il me communiqua sa méthode, qui ne différait de la mienne que dans l'énoncé et dans la notation :

« *In litteris quæ mihi cum geometra peritissimo G. G. Leibnitio annis abhinc decem intercedebant, cum significarem me compotem esse methodi determinandi maximas et minimas, ducendi tangentes, et similia peragendi ; quæ in terminis surdis æque ac in rationalibus procederet, et litteris transpositis hanc sententiam involventibus* data æquatione quotcunque fluentes quantitates involvente, fluxiones invenire, et vice versa, *eamdem celarem : rescripsit vir clarissimus se quoque in ejusmodi methodum incidisse, et methodum suam communicavit a me vix abludentem præterquam in verborum et notarum formulis,* » etc. (Newton, *Princ. mathemat.*, lib. II, propos. 7, schol. édit. de 1686.)

La remarque de l'abbé Bossut sur la suppression de ce passage dans l'édition du livre de Newton, publiée à Londres en 1726, est d'un juge intègre et d'un excellent esprit. « C'était, dit-il, avouer la découverte de Leibnitz d'une manière bien authentique et bien maladroite ; ne devaient-ils pas sentir (ceux qui publièrent l'édition de 1726) que l'on attribuerait à une prévention nationale, ou peut-être à un sentiment encore plus injuste, le dessein chimérique d'anéantir l'hommage qu'une noble émulation avait autrefois rendu à la vérité. »

(1045) *Voy.* le jugement que Jean Bernoulli porte de cette belle découverte qu'il avait lui-même fort perfectionnée. *Quam vero ingeniose*, écrit-il à Leibnitz, *quam acute illum huic negotio accommodaveris satis mirari nequeo : profecto nihil elegantius est, neque excogitari potest quam modus differentiandi curvam per summam differentiuncularum numero infinitarum, quin crebrius conscendis currum, si tunc tibi vena mathematica aperitur. Imo vero defectus haud mediocris calculi differentialis, sublatus est. Hinc quid censes, an non possent deprimi problemata..... quibus exercere possemus geometras in interiori geometria licet maxime versatos. Viderent sane omnes suos conatus irritos, quandiu in nostrum artificium non penetrarent, suamque infirmitatem tanto magis mirarentur quod hujus modi problemata videantur facilia, et ex directa tantum methodo tangentium desumpta*, etc. (*Commercium epistolicum Leibnitii et Bernoulli*, epist. 61, tom. I, pag. 350, 351.) On voit dans la lettre précédente que Leibnitz tirait de cette méthode un moyen de perfectionner le calcul intégral. *Nam ex nova differentiandi methodo necesse est vicissim novas etiam summandi rationes orari, ad quas aliter fortasse aditus vix pateret*, etc. (Id. *ibid.* pag. 322.)

(1046) Après une énumération rapide des principales découvertes que Leibnitz, Jacques et Jean Bernoulli avaient faites dans la géométrie transcendante, découvertes dont on ne trouve pas la moindre trace dans les ouvrages de Newton, Jean Ber-

plaisaient à étonner l'Europe par le nombre et la rapidité de leurs succès.

Mais ce qui mérite surtout d'être remarqué, et ce qui peut même faire conjecturer que Newton n'a pas eu avant Leibnitz la caractéristique et l'algorithme infinitésimal, c'est que, comme je l'ai observé ci-dessus, il ne paraît pas avoir tiré de sa méthode des fluxions tout le fruit qu'il aurait pu en recueillir. C'est une des objections proposées en termes très-énergiques dans ce fragment d'une lettre de Jean Bernoulli, datée de Bâle, le 7 de juin 1713:

« Il semble que M. Newton a fort avancé, par occasion, la doctrine des *séries*, en se servant de l'extraction des racines, qu'il y a employée le premier, et il paraît qu'il y a mis toute son étude au commencement, sans avoir songé à son *calcul des fluxions* ou *des fluants*, ou à la réduction de ce calcul à des opérations analytiques générales en forme d'algorithme ou de règles arithmétiques ou algébraïques. Ma conjecture est appuyée sur un indice très-fort, c'est que dans toutes les lettres du *Commerce épistolique*, on ne trouve point la moindre trace, ni ombre des lettres comme x ou y, pointées d'un, deux, trois, ou plusieurs points mis dessus, qu'il emploie maintenant à la place de dx, ddx, $dddx$; dy, ddy, $dddy$, etc., et même dans l'ouvrage des principes mathématiques de la nature, où il avait si souvent occasion d'employer son calcul des fluxions, il n'en dit pas un mot, et on ne voit aucune de ces marques; et tout s'y fait avec les lignes des figures, sans aucune certaine analyse déterminée; mais seulement d'une manière qui a été employée, non-seulement par lui, mais encore par M. Huyghens, et même en quelque façon par Torricelli, Roberval, Fermat, Cavalleri et autres. Ces lettres pointées n'ont paru que dans le troisième volume des œuvres de M. Wallis, plusieurs années après que le calcul des différences fut déjà reçu partout. Un autre indice qui fait conjecturer que le calcul des fluxions n'est point né avant celui des différences, est que la véritable manière de prendre les fluxions, c'est-à-dire, de différencier les différences, n'a pas été connue à Newton; c'est ce qui est manifeste par ses *principes mathématiques*, où non-seulement l'accroissement constant de la grandeur x, qu'il marquerait à présent par un point, est marqué par un o; mais même une fausse règle est donnée pour les degrés ultérieurs des différences, par où l'on peut juger qu'au moins la véritable manière de différencier les différences ne lui a point été connue, quand elle était déjà fort en usage auprès d'autres (1047). »

On peut voir le texte latin de cette lettre dans le *Commercium epistolicum* Leibnitii et Bernoulli, epist. 206, tom. II, pag. 309 et seqq. *Voyez* aussi la lettre 208 de la même année, dont j'ai cité, ci-dessus, un beau passage.

Quoique Varignon ne soit pas un géomètre qu'on puisse comparer à Jean Bernoulli, il était très-versé dans la nouvelle analyse, et très-attentif à suivre les progrès de cette découverte. On peut donc le regarder, non-seulement comme un juge très-compétent dans cette matière; mais même comme un juge très-impartial et très-désintéressé, puisqu'il n'était ni anglais ni allemand, et qu'il n'y avait rien dans le calcul dont Newton et Leibnitz se disputaient l'invention, qu'il fût en droit de revendiquer : c'est ce qui nous détermine à joindre ici son témoignage à celui de Bernoulli. Il n'affirme pas aussi positivement que ce dernier, qu'il est évident que Newton n'avait connu que les premières différences, puisque, excepté ce seul cas, sa règle pour trouver les différentielles de tous les ordres était fausse; mais ce qu'il dit à ce sujet est aussi favorable à Leibnitz qu'il l'est peu à Newton. « Je suis, comme vous, écrit-il à Jean Bernoulli, fort mécontent de la mauvaise querelle que M. Keill vient de susciter à M. Leibnitz. Il me paraît, comme à vous, que le *Commercium epistolicum* (1048) prouve

noulli ajoute ces paroles remarquables : *Quæ Angli pro parte tractarunt, sed omni suo calculo fluxionum adjuti, irresoluta reliquerunt, quod vel ex solo problemate catenariæ et curvarum transformandarum patet, cui pertinaciter, et longo tempore insudantes, aliud nihil quam turpes paralogismos reliquerunt*, etc. (*Commercium epistolicum*, epist. 208, pag. 317, tom. II.)

(1047) « Une chose singulière, dit le chevalier de Jaucourt, dans sa *Vie de Leibnitz*, c'est qu'on ignore si cette lettre est de M. Bernoulli ou non, » et il penche pour la négative. Rien ne prouve mieux que les compilateurs sont de mauvais guides, et que les meilleurs même doivent être lus avec beaucoup de précaution. Si le chevalier de Jaucourt avait consulté le *Commercium epistolicum* (et comment ose-t-on écrire la vie de Leibnitz, avant d'avoir lu vingt fois ce précieux recueil?) il y aurait trouvé cette lettre toute entière avec le nom de Bernoulli; il y aurait appris dans quelle circonstance elle fut publiée, pour quelles raisons elle parut anonyme, et beaucoup d'autres particularités très-curieuses dont il aurait pu enrichir son exposé de la dispute de Leibnitz et de Newton, sur le premier inventeur du calcul différentiel. On ne conçoit pas comment ce compilateur, qui en général connaissait assez bien les bonnes sources, et dont la plupart des articles d'encyclopédie sont copiés, mot pour mot, de nos auteurs les plus célèbres, a pu ignorer l'existence d'un livre d'où il aurait pu tirer une foule d'excellents matériaux pour servir à l'histoire de Leibnitz, et de ses différentes découvertes dans la géométrie transcendante. Rien de plus louable, sans doute, que de consacrer une partie de son temps à rendre un hommage public à la mémoire d'un grand homme; mais pour remplir dignement cette tâche, il faut déterminer avec précision la mesure de l'espace qu'il a parcouru; il faut surtout indiquer les divers ouvrages où ce grand homme a montré le plus de génie : et ce sont précisément ces renseignements si nécessaires pour perfectionner l'histoire des sciences, qu'on ne trouve point dans la *Vie de Leibnitz* par le chevalier de Jaucourt.

(1048) Il s'agit ici de l'ouvrage intitulé *Commercium epistolicum D. Joannis Collins, et aliorum, de analysi promota : jussu societatis regiæ in lucem editum*, imprimé à Londres en 1712, in-4°.

seulement que M. Newton, au temps des lettres qui y sont rapportées, avait connaissance des infiniment petits, mais il n'y paraît pas qu'il en eût le calcul, tel que M. de Leibnitz l'a publié en 1684, et que M. Newton l'a donné trois ans après dans les pages 251, 252, 253 de ses Principes mathématiques, où il reconnaît que le calcul lui avait été communiqué dix ans auparavant par M. Leibnitz, auquel temps il l'avait aussi, ainsi que la phrase renversée le prouve, sans dire à quel point il l'avait. Avant vous, M. Leibnitz et feu M. votre frère, je ne sais point qu'on eût passé les premières différences employées dans les pages précédentes de M. Newton, qui n'en a fait mention que longtemps depuis dans son traité *De quadraturis*, etc. »

Un autre analyste, postérieur à Varignon, et qui s'est appliqué avec succès à perfectionner le calcul intégral, sans décider aussi nettement la question en faveur de Leibnitz, ne balance pas à reconnaître ses droits à l'invention de l'analyse infinitésimale, et à en partager la gloire entre Newton et lui. Il résulte même de ce qu'il dit à ce sujet, que ces deux grands hommes, considérés purement et simplement comme géomètres (car, sous d'autres rapports tout l'avantage serait du côté de Leibnitz), doivent être placés sur la même ligne. On serait d'autant moins fondé à appeler de ce jugement, qu'il réunit toutes les conditions qui peuvent le rendre légal, et que le philosophe qui l'a prononcé, écrivant plus de soixante ans après la mort de ces deux illustres rivaux, ne peut avoir eu d'autre intérêt que celui de la justice et de la vérité. Voici comment il s'est exprimé :

« Leibnitz a disputé à Newton la gloire d'avoir trouvé le calcul différentiel, et en examinant les pièces de ce grand procès, on ne peut, sans injustice, refuser à Leibnitz au moins une égalité tout entière. Observons que ces deux grands hommes se contentèrent de l'égalité, se rendirent justice, et que la dispute qui s'éleva entre eux fut l'ouvrage du zèle de leurs disciples. Le calcul des quantités exponentielles, la méthode de différencier sous le signe, plusieurs autres découvertes trouvées dans les lettres de Leibnitz, et auxquelles il semblait attacher peu d'importance, prouvent que, comme géomètre, il ne le cédait pas en génie à Newton lui-même. Ses idées sur la géométrie de situation, ses essais sur le jeu de solitaire, sont les premiers traits d'une science nouvelle qui peut être très-utile, mais qui n'a fait encore que peu de progrès, quoique de savants géomètres s'en soient occupés, etc. »

Leibnitz était entièrement neuf (1049) dans la haute géométrie, en 1672, lorsqu'il connut à Paris Huyghens, qui était, après Galilée et Descartes, celui à qui cette science devait le plus. Il lut le traité *de Horologio oscillatorio ;* il médita les ouvrages de Pascal et de Grégoire de Saint-Vincent, et il imagina une méthode dont il retrouva dans la suite des traces profondes dans Grégori, Barrou et autres. C'est ce calcul par lequel il se glorifie d'avoir soumis à l'analyse des choses qui ne l'avaient jamais été.

Quoi qu'il en soit de cette histoire que Leibnitz a faite de ses découvertes à la sollicitation de Bernouilli, il est sûr qu'on aperçoit des infiniment petits (1050) de différents ordres dans son Traité du mouvement abstrait, publié en 1671; que le Calcul différentiel parut en 1684; que les Principes mathématiques de Newton ne furent publiés qu'en 1686, et que celui-ci ne revendiqua point cette découverte. Mais Newton, depuis que ses amis eurent élevé la querelle, n'en demeura pas moins tranquille, comme Dieu au milieu de sa gloire (1051), suivant Diderot.

Leibnitz avait entrepris un grand ouvrage *de la science de l'infini ;* mais il n'a pas été achevé.

De ses hautes spéculations il descendit souvent à des choses d'usage. Il proposa *des machines pour l'épuisement des eaux*, qui font abandonner quelquefois, et interrompent toujours les travaux des mines.

Il employa une partie de son temps et de sa fortune à la construction *d'une machine arithmétique*, qui ne fut entièrement achevée que dans les dernières années de sa vie.

Nous avons montré jusqu'ici Leibnitz comme poëte, jurisconsulte et mathématicien ; nous l'allons considérer comme métaphysicien, ou comme homme remontant des cas particuliers à des lois générales. Tout le monde connaît son principe de la raison suffisante et de l'harmonie préétablie, son idée de la monade.

(1049) *Voy.* à ce sujet une longue lettre de Leibnitz à l'abbé Conti, en réponse à la lettre de Newton, et l'histoire qu'il fait de sa découverte dans les nouvelles de la république des lettres du mois de novembre 1706, art. 5. On voit dans ce dernier écrit que Leibnitz avait trouvé son nouveau calcul dès l'an 1674, mais qu'il fut longtemps sans en rien faire paraître. *Voy.* aussi la lettre à madame de Kilmansegg du 18 avril 1716. Ces deux lettres, et plusieurs autres du même recueil doivent être lues avec attention de ceux qui veulent se faire des idées exactes du véritable état de la question.

(1050) Fontenelle observe avec raison que c'est là une des clefs du système, et que ce principe ne pouvait guère demeurer stérile entre les mains de Leibnitz.

(1051) Cette assertion est démentie par des faits positifs dont Diderot aurait pu facilement s'instruire s'il eût consulté les sources. Non-seulement Newton ne *demeura* point *tranquille, comme Dieu, au milieu de sa gloire*, mais il paraît même que, malgré l'influence qu'il avait sur la société royale, dont il était alors président, il ne fut pas sans inquiétude sur l'issue de cette affaire, puisqu'après avoir commis à ses disciples le soin de sa défense, il sentit bientôt la nécessité de plaider lui-même sa cause, ce qu'il fit avec beaucoup d'orgueil, d'aigreur et de mauvaise foi. Il est vrai que, quelque temps après, il abandonna la lice à ses élèves et à ses amis, qui n'y combattirent ni avec plus de loyauté ni avec plus de succès. Tout cela est prouvé évidemment par les lettres originales de Newton et de Leibnitz, recueillies et publiées par Des Maiseaux, édit. d'Amsterd., 1740.

Il s'éleva, en 1715, une dispute entre lui et le fameux Clarke, sur l'espace, le temps, le vide, les atomes, le naturel, le surnaturel, la liberté et autres sujets non moins importants.

Il en avait eu une autre avec un disciple de Socin, appelé Wissowatius, en 1671, sur la Trinité; car Leibnitz était encore théologien dans le sens strict de ce mot, et publia contre son adversaire un écrit intitulé : *Sacrosancta Trinitas per nova inventa logica defensa.* C'est toujours le même esprit qui règne dans les ouvrages de Leibnitz. A l'occasion d'une question sur les mystères, il propose des moyens de perfectionner la logique, et il expose les défauts de celle qu'on suivait. Il fut appelé aux conférences qui se tinrent vers le commencement de ce siècle sur le mariage d'un grand prince catholique et d'une princesse luthérienne. Il releva Burnet, évêque de Salisbury, sur les vues peu exactes qu'il avait eues dans son projet de réunion de l'Eglise anglicane avec l'Eglise luthérienne. Il défendit la tolérance des religions contre Pélisson. Il mit au jour sa *Théodicée* en 1711 : c'est une réponse aux difficultés de Bayle sur l'origine du mal physique et du mal moral.

Nous devrions présentement avoir épuisé Leibnitz; cependant il ne l'est pas encore. Il conçut le projet d'une langue philosophique qui mît en société toutes les nations : mais il ne l'exécuta point; il remarqua seulement que des savants de son temps, qui avaient eu la même vue que lui, perdaient leur temps, et ne frappaient pas au vrai but.

Après cette ébauche de la vie savante de Leibnitz, nous allons passer à quelques détails de sa vie particulière.

Il était de la société secrète des alchimistes de Nuremberg, lorsque le baron de Boinebourg, ministre de l'électeur de Mayence, Jean-Philippe, l'ayant rencontré, par hasard, dans une hôtellerie, reconnut son mérite, lui fit des offres, et l'attacha à son maître. En 1688 l'électeur de Mayence le fit conseiller de la chambre de révision de sa chancellerie. M. de Boinebourg avait envoyé son fils à Paris; il engagea Leibnitz à faire le voyage, et à veiller à ses affaires particulières et à la conduite de son fils. M. de Boinebourg mourut en 1673, et Leibnitz passa en Angleterre, où, peu de temps après, il apprit la mort de l'électeur : cet événement renversa les commencements de sa fortune; mais le duc de Brunswik-Lunebourg s'empara de lui pendant qu'il était vacant, et le gratifia de la place de conseiller et d'une pension. Cependant il ne partit pas sur-le-champ pour l'Allemagne. Il revint à Paris, d'où il retourna en Angleterre; ce ne fut qu'en 1676 qu'il se rendit auprès du duc Jean-Frédéric, qu'il perdit au bout de trois ans. Le duc Ernest-Auguste lui offrit sa protection, et le chargea de l'histoire de Brunswick : nous avons parlé de cet ouvrage et des voyages qu'il occasionna. Le duc Ernest le nomma en 1696 son conseiller privé de justice; on ne croit pas en Allemagne qu'un philosophe soit incapable d'affaires. En 1699, l'Académie des sciences de Paris le mit à la tête de ses associés étrangers. Il eût trouvé dans cette capitale un sort assez doux; mais il fallait changer de religion, et cette condition lui déplut. Il inspira à l'électeur de Brandebourg le dessein d'établir une Académie à Berlin, et ce projet fut exécuté en 1700 d'après ses idées : il en fut nommé président perpétuel, et ce choix fut généralement applaudi.

En 1710, parut un volume de l'Académie de Berlin, sous le titre de *Miscellanea Berolinensia;* Leibnitz s'y montre sous toutes ses formes, d'historien, d'antiquaire, d'étymologiste, de physicien, de mathématicien, et même d'orateur.

Il avait les mêmes vues sur les états de l'électeur de Saxe, et il méditait l'établissement d'une autre Académie à Dresde; mais les troubles de la Pologne ne lui laissèrent aucune espérance de succès.

En revanche le czar, qui était allé à Torgau, pour le mariage de son fils aîné et de Charlotte-Christine, vit Leibnitz, le consulta sur le dessein où il était de tirer ses peuples de la barbarie, l'honora de présents, et lui conféra le titre de son conseiller privé de justice avec une pension considérable.

Mais toute prospérité humaine cesse; le roi de Prusse mourut en 1713, et le goût militaire de son successeur détermina Leibnitz à chercher un nouvel asile aux sciences. Il se tourna du côté de la cour impériale, obtint la faveur du prince Eugène; peut-être eût-il fondé une académie à Vienne, mais la peste survenue dans cette ville rendit inutiles tous ses mouvements.

Il était à Vienne en 1714, lorsque la reine Anne mourut. L'électeur de Hanovre lui succéda. Leibnitz se rendit à Hanovre, mais il n'y trouva pas le roi, et il n'était plus d'âge à le suivre. Cependant, le roi d'Angleterre repassa en Allemagne, et Leibnitz eut la joie qu'il désirait : depuis ce temps sa santé s'affaiblit toujours. Il était sujet à la goutte; ce mal lui gagna les épaules, et une tisane, dont un jésuite d'Ingolstad lui avait donné la recette, lui causa des convulsions et des douleurs excessives, dont il mourut, le 14 novembre 1716.

Dans cet état, il méditait encore. Un moment avant que d'expirer, il demanda de l'encre et du papier : il écrivit; mais, ayant voulu lire ce qu'il avait écrit, sa vue s'obscurcit, et il cessa de vivre, âgé de 70 ans. Il ne se maria point; il était d'une complexion forte, il n'avait point eu de maladies que quelques vertiges et la goutte. Il était sombre, et passait souvent les nuits dans un lauteuil. Il étudiait des mois entiers de suite; il faisait des extraits de toutes ses lectures. Il aimait à converser avec toutes sortes de personnes, gens de cour, soldats, artisans, laboureurs. Il n'y a guère d'ignorants dont on ne puisse apprendre quelque chose. Il aimait la société des femmes, et elles se plaisaient

en la sienne. Il avait une correspondance littéraire très-étendue. Il fournissait des vues aux savants; il les animait; il les applaudissait; il chérissait autant la gloire des autres que la sienne. Il était colère, mais il revenait promptement; il s'indignait d'abord de la contradiction; mais son second mouvement était plus tranquille. On l'accuse de n'avoir été qu'un grand et rigide observateur du droit naturel : ses pasteurs lui en ont fait des réprimandes publiques et inutiles. On dit qu'il aimait l'argent, il avait amassé une somme considérable qu'il tenait cachée. Ce trésor, après l'avoir tourmenté d'inquiétudes pendant sa vie, fut encore funeste à son héritière : cette femme, à l'aspect de cette richesse, fut si saisie de joie, qu'elle en mourut subitement.

Philosophie de Leibnitz.

Le point de départ de Leibnitz est la philosophie de Descartes et de Spinosa.

Le système de Descartes ne lui semblait pourtant pas une solution complète et définitive du problème philosophique; seulement il en aimait la tendance, parce qu'elle était éminemment spiritualiste. Mais ce qui dans ce système lui plaisait au-dessus de tout, c'était l'opposition où il était avec la philosophie matérialiste de Locke, qui, dès lors, commençait à devenir à la mode dans le monde savant. A son sens, la philosophie de Descartes ne constituait pas la meilleure philosophie possible, mais du moins la meilleure préparation possible à l'étude de la philosophie; lui-même en donnait cette définition; elle lui semblait l'imposant péristyle, non le sanctuaire du temple.

Toutefois, si la pensée toute seule est le point de départ de Descartes, c'est au contraire au sein de la réalité que se placera d'abord Leibnitz.

S'élançant de prime abord au delà de toute science humaine, Leibnitz s'occupe d'abord de chercher une substance simple dont la nécessité puisse être démontrée. Après cela il construit l'univers, dont il détermine les lois; il définit Dieu, établit les rapports de Dieu au monde et du monde à Dieu; il décrit les rapports de l'âme et du corps, il explique l'harmonie entre eux préétablie; il dit la liberté morale, l'origine et l'essence du péché, la révélation, les miracles, l'accord de la religion et de la raison; il nous apprend à connaître, à comprendre le bien suprême. Tel est le vaste ensemble d'idées contenues dans les écrits de Leibnitz, et dont nous allons essayer de rendre compte. Nous nous hasarderons à dire en outre aussi quelques mots de ses immortelles découvertes mathématiques.

L'existence des substances composées au milieu desquelles nous vivons implique nécessairement celle des substances simples. Supposez, en effet, que la raison d'un être composé se trouve dans d'autres êtres composés, on se demandera d'où vient la composition de ceux-ci, et ainsi à l'infini. La raison de la composition des êtres composés doit donc se trouver ailleurs que dans des êtres composés : elle se trouve, en conséquence, dans des êtres qui ne seront pas composés, c'est-à-dire dans des êtres simples. Le simple est nécessairement le principe du composé; les êtres composés qui remplissent le monde se résolvent, en définitive, en d'autres êtres simples qui en sont les derniers et indivisibles éléments. On peut dire, d'après cela, que tout ce qui est est un, ou collection d'unités; on peut dire encore que ce qui est un ne saurait être collection d'unités, cela impliquerait contradiction. De là le nom de *monades* donné par Leibnitz aux êtres simples.

Les monades peuvent être créées ou anéanties, mais elles ne sauraient être ni dissoutes ni décomposées, elles ne sauraient subir d'altération quelconque. Elles ne peuvent pas davantage être modifiées par le changement de situation de leurs parties intégrantes. Le monde extérieur est à leur égard dépourvu d'action; en elles n'existent ni portes ni fenêtres (1052) qui puissent lui donner accès. Elles n'ont ni étendue ni figure, ne peuvent occuper d'espace ou se trouver dans un lieu. Par la même raison, elles sont privées de mouvement, le mouvement n'est autre chose que l'occupation successive de plusieurs lieux par un même corps. L'étendue, le lieu et la figure ne pouvant les différencier les unes des autres, puisque toutes ces choses leur manquent, il en résulte qu'elles ne peuvent différer les unes des autres qu'au moyen de certaines propriétés, de certaines qualités qui leur soient inhérentes. En revanche, elles diffèrent inévitablement, nécessairement, les unes des autres par ces qualités, aucune d'elles ne saurait être absolument semblable à une autre. S'il en était autrement, si toutes étaient semblables, identiques, l'univers ne serait pas un composé de monades, mais une seule et unique monade. Décrivez autant de cercles que vous voudrez avec la même ouverture de compas, c'est-à-dire avec le même rayon, vous n'aurez, en définitive, tracé qu'un seul et même cercle.

Une agrégation, une collection de monades ne peut avoir des propriétés qui ne se trouveraient pas dans les monades qui la composent; car, d'où tirerait-elle ces propriétés? où les prendrait-elle? Une collection de choses sans étendue ne saurait être douée d'étendue; une collection de choses sans formes et sans figures ne saurait être douée de formes et de figures; une collection de choses sans mouvement ne saurait engendrer le mouvement. L'agrégation ou la collection générale des monades, c'est-à-dire l'univers, ne saurait, par conséquent, avoir ni étendue, ni figure, ni mouvement; donc encore, toutes les choses qui n'existent qu'avec ces propriétés d'étendue et de mouvement, c'est-à-dire les corps, n'existent pas

(1052) Expression de Leibnitz.

dans la réalité. Ils n'ont du moins qu'une existence purement phénoménale, analogue à celle des sens et des couleurs.

L'ensemble des corps, des choses matérielles, l'univers, ne jouit donc pas lui-même de cette réalité d'existence que nous sommes inévitablement portés à lui attribuer. Composé d'apparences et de phénomènes, lui-même n'est, en définitive, qu'une apparence, qu'un phénomène.

Nos propres perceptions sont distinctes les unes des autres; nous nous trouvons conduits, par là, à distinguer entre elles les choses qui en sont l'occasion; de plus, nous apercevons non moins nécessairement ces objets de nos perceptions hors de nous et hors les uns des autres, je veux dire dans l'étendue. Mais de ce phénomène on ne saurait légitimement induire que ces êtres et ces choses que nous voyons ainsi hors de nous et hors les uns des autres le soient réellement; à la rigueur, cela pourrait bien ne pas être en dépit de toutes les apparences. Dans ces apparences, nous devons seulement voir la preuve de cette vérité : c'est que nos perceptions, pour être ce qu'elles sont, ont besoin de la supposition que les objets sont étendus et distincts les uns des autres. La même conclusion s'applique à toutes les autres propriétés dont nous nous trouvons inévitablement enclins à douer les corps. Il en est de même encore du mouvement. L'ordre dans lequel nous apparaissent les objets de nos perceptions persiste-t-il, ils nous semblent en repos; cet ordre varie-t-il, ces objets nous apparaissent en mouvement; mais tout cela est purement phénoménal; la réalité des choses, qui seule fournirait la véritable explication des phénomènes, nous demeure cachée. Il en résulte qu'au lieu de conclure de la réalité aux phénomènes, ce qui serait le seul procédé rationnel, nous concluons des phénomènes à la réalité; les apparences sous lesquelles les corps se montrent à nous deviennent autant de réalités que nous leur attribuons.

Les êtres simples, les monades se combinent de diverses façons; un certain nombre d'entre elles se trouvent, parfois, à l'égard les unes des autres, dans des rapports tellement intimes, qu'elles semblent former un tout : c'est ce que Leibnitz appelle des agrégats de monades; agrégats qui se meuvent, diffèrent les uns des autres, changent de situation respective, se modifient sans cesse, etc., etc.

Toute modification qui survient dans le monde extérieur suppose une chose modifiée. Le mouvement, par exemple, c'est-à-dire le changement successif de lieu d'un même corps, suppose une étendue où se trouvent comprises les stations diverses de ce corps. En d'autres termes, une étendue qui se meut implique une étendue qui ne se meut pas; une étendue mobile se rapporte nécessairement à une étendue immobile. La première nous donne l'idée des corps, la seconde celle de l'espace; sous la première forme, elle nous apparaît impénétrable, sous la seconde pénétrable; mais, sous l'une et l'autre, elle n'a, en définitive, qu'une existence purement phénoménale. En tant qu'immobile et pénétrable, l'étendue constitue l'espace. Elle constitue les corps en tant que mobile et pénétrable. En tant qu'ils existent dans l'étendue, nous nous représentons nécessairement les corps comme hors les uns des autres, comme ne se pénétrant point. Ils nous apparaissent comme se succédant dans un même lieu de l'espace, jamais comme l'occupant simultanément.

Mais y a-t-il donc des corps? *Non*, il n'y en a pas, si, prenant ce mot dans le sens vulgaire, on entend par corps une chose réellement étendue; *oui*, il y en a, si l'on entend par là une chose qui n'est étendue qu'en apparence; *oui*, il y en a, si l'on entend par corps une collection d'êtres simples au moyen de laquelle se manifeste, entre autres phénomènes, celui de l'étendue. Il y en a, si l'on entend par corps non des substances étendues, composées à l'infini de substances toujours étendues, mais bien des êtres simples et des collections d'êtres simples. En un mot, *oui*, il y a des corps, si nous entendons par ce mot des agrégats de monades.

A ce point de vue, il y a des corps et une multitude de corps, bien plus une multitude de genres ou d'espèces de corps. D'abord les monades diffèrent les unes des autres; elles peuvent se combiner d'une infinité de façons les unes avec les autres; mais, en outre, chacune de ces combinaisons, chacun de ces agrégats de monades se trouve dans une infinité de rapports divers avec une monade dominante qui le gouverne, le régit, à laquelle les autres sont subordonnées. De là une autre cause de la diversité des corps et des êtres. L'agrégat de monades est le corps; la monade qui domine, gouverne, régit cet agrégat, en est l'âme, l'entéléchie. Tous deux sont intimement liés; ils le sont tellement, qu'il ne se passe rien dans le corps sans qu'une modification de l'âme n'y réponde, qu'il ne se passe rien dans l'âme qu'une modification du corps n'y réponde aussi nécessairement.

Jusqu'à présent les propriétés que nous avons attribuées à la monade consistent à n'être ni étendues, ni figurées, ni mobiles; elles sont, en un mot, purement négatives. Mais la monade a aussi des propriétés d'une autre sorte, c'est-à-dire de positives : ainsi, elle éprouve des changements, elle subit des modifications diverses. La raison de ces changements, de ces modifications, n'est pas dans ce qui lui est extérieur. En raison de la simplicité de son être, rien d'extérieur à elle ne peut pénétrer au dedans d'elle, ni rien de ce qui lui est intérieur ne peut s'en échapper. L'univers tout entier, c'est-à-dire l'assemblage complet de toutes les monades créées, ne saurait avoir la moindre prise sur une monade isolée. Entre les monades il n'y a ni action ni passion réciproque; les modi-

fications subies par chacune d'elles ne lui viennent donc point du dehors.

Mais au dedans de chaque monade, dans l'intimité même de son essence, existe une force cachée; et cette force est le principe et la cause de toutes les modifications éprouvées par la monade, ou bien, en d'autres termes, de toutes les perceptions qu'elle aura. Ce qu'est en elle-même cette force, c'est pour nous chose inintelligible; il faut bien cependant qu'elle soit analogue à cet effort intérieur qui chez nous précède toute action. Aussi existe-t-il dans la monade une tendance perpétuelle à l'action, à une modification perpétuelle de soi-même, à une succession constante de perceptions diverses. Or, chaque monade étant une, la force intérieure qui la régit, étant également une, ne trouve aucun obstacle à son effort perpétuel vers l'action; il en résulte que la monade ne cessera jamais de se modifier. Elle traversera, pendant la durée de son existence, une série continue, jamais interrompue, de modifications successives.

Il y a sans doute une liaison entre les êtres simples, c'est-à-dire entre les monades, car il y en a une entre les diverses parties de l'univers, c'est-à-dire les phénomènes. Toutefois, ces monades n'agissent pas les unes sur les autres. La force intérieure par laquelle chacune d'elles est modifiée lui est tout à fait propre; les modifications que cette force lui fait éprouver sont parfaitement indépendantes des modifications produites dans les autres monades par des forces analogues. Les monades sont indépendantes les unes des autres; les corps, ou les agrégats de monades, le sont également; ils ne dépendent pas davantage de la monade dominante ou de l'entéléchie à laquelle ils sont unis. Certains rapports existent pourtant entre les différentes séries de modifications qui se passent dans l'ensemble des monades, c'est-à-dire dans l'univers; ces modifications concourent à une même fin, aboutissent à un but commun. De là une magnifique harmonie entre tous les phénomènes, entre tous les événements du monde.

La monade qui domine le corps humain, l'âme, éprouve successivement diverses modifications; ces modifications, elle les éprouverait de la même façon et dans le même ordre quand elle ne serait pas unie au corps. Les modifications que le corps éprouve, il les éprouverait de même et dans le même ordre quand il ne serait pas uni à l'âme. Dans le premier cas, ces modifications diverses découlent de l'essence même de l'âme; dans le second, de l'essence même du corps. Une relation intime n'en existe pas moins entre ces deux séries de modifications: les moindres modifications de l'âme répondent à des modifications du corps, les moindres modifications du corps à des modifications de l'âme. Les choses se passent absolument comme si elles étaient réciproquement produites les unes par les autres. Cela n'est pourtant pas; ces modifications ne sont unies entre elles que par un simple rapport de succession, nullement par un rapport de causalité; elles se correspondent et ne s'engendrent pas entre elles, il y a seulement harmonie.

Dieu est la cause de cette harmonie, car ces deux sortes de substances entre lesquelles existe cette harmonie découlent également de Dieu. Il a établi cette harmonie de toute éternité, non toutefois qu'il ait déterminé les modifications qui devaient survenir à l'une de ces substances pour les mettre d'accord avec celles qui devaient survenir dans l'autre; mais, considérant l'ensemble des modifications qui devaient survenir dans l'ensemble des substances créées, il a uni entre elles celles où devait exister cet accord. Admettez qu'un automate soit substitué à votre laquais; admettez que, par un miracle de la mécanique, cet automate fasse exactement tout ce que vous ordonneriez à votre laquais, dans l'instant même où vous l'ordonneriez; il y aurait harmonie entre cet automate et votre volonté. Or, c'est une harmonie semblable qui se trouve exister entre l'âme et le corps; bien plus, entre chaque monade et l'univers entier, entre chaque monade et l'infinie multitude des monades créées. Tel ou tel corps n'est figuré de telle ou telle façon que parce que le reste de l'univers l'est lui-même de telle ou telle autre. Telle bille ne roule dans tel sens, avec telle vitesse, qu'en conséquence de tous les autres mouvements qui ont lieu dans le reste de l'univers.

Ce rapport intime de toutes les parties de l'univers entre elles établit une connexité nécessaire entre ce qui se passe dans la moindre partie de l'univers et le reste de l'univers; le moindre atome s'y trouve en relation avec le tout. L'action d'un corps ne se communique pas seulement aux autres corps avec lesquels il est en contact immédiat, elle s'étend au monde entier. En tant qu'elles existent indépendamment les unes des autres, en tant qu'elles n'ont à l'égard les unes des autres aucune réciprocité d'action, les monades ne pourraient, nous le répétons, produire aucun effet semblable, avoir entre elles cette liaison; mais, en raison de l'harmonie préétablie, les choses se passent absolument comme si cette intime liaison existait. A vrai dire même, cette liaison existe; seulement elle est idéale, au lieu d'être matérielle et réelle comme nous nous trouvons inévitablement portés à le supposer.

Des substances simples ne sauraient, en effet, agir les unes sur les autres autrement que d'une façon idéale; il n'en saurait sortir d'effet réel. Si cela est, ce ne peut être que par l'intervention de Dieu.

Entendons par là que dans les idées de Dieu chaque monade réclame, exige que Dieu, tout en ordonnant l'ensemble de la création, ait attention à elle. Leur ayant refusé l'action effective à l'égard l'une de l'autre, il a bien fallu que lui-même les coordonnât les unes par rapport aux autres. De là vient que l'activité et la passivité dans

les substances sont réciproques : car c'est en comparant deux substances entre elles, en examinant leurs rapports divers, que Dieu se détermine à subordonner l'une à l'autre. Chacune est subordonnée à toutes les autres ; toutes les autres sont coordonnées par rapport à chacune. Par là chaque monade se trouve en rapport avec la multitude des autres monades ; elle les exprime toutes, elle est comme le miroir de la création, elle réfléchit l'univers.

Toute communication des choses entre elles s'étend à travers un espace illimité. Tout corps ou, pour mieux dire, toute molécule de corps se trouvant modifiée par ce qui se passe dans le reste de l'univers, on ne saurait assigner de limites à cette faculté représentative des monades. En vertu de leur essence propre, en vertu de cette force qui est en elles, toutes tendent, au contraire, à représenter l'univers. La faculté représentative des monades embrasse donc et remplit l'univers. De la sorte, chaque monade se trouve nécessairement et perpétuellement modifiée ; il faut qu'elle le soit, afin d'exprimer, de représenter toutes les différences d'état, toutes les modifications qui surviennent dans le reste de l'univers. De plus, comme toutes choses sont liées entre elles dans la durée aussi bien que dans l'espace, il en résulte que l'état de la monade dans un instant donné est lié tout à la fois avec un passé qu'il résume, avec un avenir qu'il contient, dont il est gros. La modification actuelle d'une monade représente, par conséquent, l'univers tout entier dans le passé, dans le présent, dans l'avenir. En chaque monade l'espace est concentré dans un point, la durée dans un instant.

La représentation de l'univers n'est pas uniforme, n'est pas identique à elle-même dans toutes les monades. Chacune représente l'univers d'un point de vue différent ; or l'univers représenté par telle monade ne peut manquer de différer par quelques points de l'univers représenté par telle autre monade. On peut donc dire que, rigoureusement parlant, il y a autant d'univers représentés que de monades représentatives de l'univers. C'est ainsi qu'une même ville, considérée de points de vue différents, apparaît sous autant d'aspects divers ; il y a, pour ainsi dire, autant de villes que de spectateurs à ces différents points de vue.

La raison de cette diversité dans la représentation des monades est facile à concevoir. Un corps fort composé ne saurait être immédiatement représenté dans un être simple ; il sera d'abord représenté dans un corps moins composé qu'il ne l'est lui-même ; ce corps dans un autre qui le sera encore moins, et ainsi, de proche en proche, jusqu'à ce que la chaîne de ces représentations successives aille enfin aboutir à quelque être tout à fait simple. Dans la moindre portion de matière se trouvent enfermés une infinité de corps tous plus petits les uns que les autres, tous décroissant par des amoindrissements infiniment petits, jusqu'à celui qui a le rapport le plus immédiat avec l'être simple, c'est-à-dire avec la monade. Donc aussi c'est au moyen de son union avec ce dernier corps que la monade se trouve représenter l'univers entier. Remarquons toutefois que la monade ne représente distinctement que les seules parties de l'univers avec lesquelles elle se trouve en rapport immédiat, seules représentations dont elle ait conscience, et que nous appellerons perceptions. S'il en était autrement, si la monade apercevait distinctement l'univers dans son ensemble et dans ses détails, si elle percevait distinctement les rapports des choses entre elles, la monade aurait la science divine, mieux encore, la monade serait Dieu.

Mais cela ne saurait être. Les perceptions de la monade ne sont pas toutes également distinctes ; elle n'a pas une conscience égale de toutes. Les unes se présentent avec plus de netteté, plus de clarté que d'autres. Il en est certaines autres dont elle n'a même nullement conscience, quoique elle-même les produise au moyen des modifications perpétuelles qu'elle subit. La condition nécessaire de la clarté des perceptions serait que la monade pût les décomposer jusque dans leurs éléments intégrants ; or la monade n'est pas douée de cette faculté. La monade se trouve à l'égard de l'univers comme nous sommes à l'égard d'un concert : nous avons une perception claire de l'ensemble, du bruit du concert, nullement celle de tel ou tel instrument. Cette dernière perception s'anéantit dans la perception générale, comme le bruit de l'instrument en question dans le bruit de tous. Des multitudes de perceptions se présentent à la monade, mais le plus grand nombre de ces perceptions n'arrive pas à sa conscience. Chaque monade peut à peine saisir un petit nombre de perceptions générales, où sont venues se confondre un plus grand nombre de perceptions particulières ; ces dernières lui échappent. Toute perception est même tout à la fois claire et obscure pour la monade : elle est claire en tant que la monade en a conscience ; elle est obscure en tant que la monade se trouve dans l'impossibilité de discerner toutes les perceptions secondaires dont cette perception est composée. Aussi peut-on dire de toute perception qu'elle est d'autant plus claire, qu'il est possible d'y distinguer un plus grand nombre d'éléments.

Si loin cependant que cette décomposition soit poussée par la monade, la monade ne saurait arriver à des perceptions absolument simples. D'un autre côté, la monade ne peut pas saisir les perceptions par trop composées ; elle n'en saisit du moins qu'une partie ; l'infiniment petit et l'infiniment grand lui échappent également. Chacune des perceptions de la monade est une sorte de nœud où viennent se rattacher les unes aux autres une multitude de perceptions d'un ordre inférieur. Mélange-t-on plusieurs poudres de couleurs différentes, il en résulte une

poudre nouvelle, d'une couleur mixte, où toutes les autres se sont confondues. C'est ce qui arrive pour les perceptions de la monade. Ainsi, bien qu'il soit certain que l'univers se retrouve tout entier dans chacune des perceptions de la monade, il ne l'est pas moins que la monade ne sait y découvrir qu'une fort petite portion de cet univers. La monade, tout en réfléchissant la totalité des choses, n'en saisit qu'une petite partie; elle perçoit le phénomène, la réalité lui échappe.

Aux différents degrés de clarté des perceptions de la monade correspondent les diverses espèces, les diverses sortes de monades. Les monades s'élèvent d'autant plus haut dans la hiérarchie des choses créées, qu'elles ont un plus grand nombre de perceptions, et qu'elles les ont avec plus de clarté; c'est par là seulement qu'il est possible de les différencier. Dans les unes, les perceptions sont totalement obscures : ce sont les entéléchies; dans les autres, les perceptions ont plus de clarté : ce sont les âmes; dans d'autres, elles se manifestent avec plus de clarté encore : ce sont les âmes raisonnables; et dans ces dernières les perceptions deviendront de plus en plus distinctes à mesure que ces âmes s'élèveront à un état supérieur à leur état actuel. Malgré ce progrès, les monades n'arriveront jamais à un tel degré de clarté dans l'analyse de leurs perceptions, qu'il leur soit donné de décomposer vraiment celles-ci jusque dans leurs derniers éléments, de discerner bien complétement tous les rapports qu'elles ont entre elles. Cela ne serait rien moins qu'une science divine, qui, par conséquent, ne peut appartenir qu'à Dieu.

Au sein de chaque monade réside une force propre à cette monade, où se trouve le principe, la cause de toutes les modifications qu'elle subit. L'agrégation d'un certain nombre de monades constitue ce que nous appelons un corps. L'ensemble, la combinaison des forces de ces monades composant le corps, constituent la force de ce corps, et cette force nouvelle est, à son tour, le principe et la cause de tous les changements, de toutes les modifications subis par ce corps : changements et modifications que nous attribuons à ce que nous appelons sa nature. La réunion de toutes ces forces constitue le principe actif de la nature, la force générale qui régit l'univers. Souvent elles paraîtront se contrarier réciproquement, se faire mutuellement obstacle. En raison de l'harmonie générale des choses, elles n'en concourront pas moins à un même but, à une même fin.

Un agrégat de monades reçoit le nom de corps organisé, quand toutes ses parties sont tellement en harmonie qu'elles concourent à une même fin. Le corps humain est le type d'organisation le plus remarquable; il n'est pas une seule de ses parties (je dis la moindre) qui ne concoure à transmettre à l'âme telle ou telle perception du monde extérieur. Les monades unies à d'autres corps le sont de la même façon; la monade qui régit tel ou tel corps régit, gouverne en maîtresse telle ou telle quantité d'êtres simples monades. Dans la nature rien n'est mort, tout est, au contraire, vie, animation; il n'est pas de simple molécule de matière où ne soit contenu tout un monde de créatures animées. A la vérité, chez le plus grand nombre la vie est engourdie, à peu près comme elle l'est pendant l'hiver chez certains animaux. A proprement parler, il n'y a donc ni naissance, ni mort : la conception, la génération, la destruction, ne sont que métamorphoses, que transformations, que transitions, pour mieux dire, par lesquelles la monade passe d'un état à l'autre. Par là, les agrégats de monades se composent et se décomposent incessamment : tantot la monade dominante de tel ou tel agrégat se trouve abandonnée d'une partie ou de la totalité des autres monades dont elle était le centre; tantôt elle s'en assimile de nouvelles, qui viennent se joindre à celles qu'elle régissait déjà.

Du sein de ces métamorphoses et de ces transformations perpétuelles, tout tend à la perfection de l'univers dans son ensemble, à celle de chaque créature en particulier. A mesure que les corps organisés se développent dans l'échelle de la nature animée, on les voit transmettre aux monades qui les régissent des perceptions de plus en plus claires. Or, nous l'avons dit, le degré de clarté dans les perceptions de la monade est la vraie mesure de sa perfection; c'est là ce qui constitue la progression ascendante des êtres organisés. Les âmes ne sont point créées en même temps que les corps : elles l'ont été avec le monde. Elles deviennent de plus en plus raisonnables à mesure que les corps auxquels elles se trouvent unies se développent eux-mêmes davantage. Réciproquement, elles ne sont point détruites par la mort terrestre; elles conservent leur personnalité, en passant à un autre état plus voisin de la perfection.

Citons, à ce sujet, quelques paroles de Leibnitz lui-même. Il établit d'abord que les perceptions de la monade sont distinctes, quand elles sont accompagnées de mémoire; que, de plus, il y a, dès lors, dans la monade, une âme qui, à son tour, peut s'élever jusqu'à la raison et devenir esprit. Il ajoute : « Il n'y a pas seulement de la vie partout, il y a aussi, pour les monades, une infinité de degrés de vie, se dominant plus ou moins les uns les autres. » Et plus loin : « Quand la monade a des organes si ajustés que, par leur moyen, il y a du distingué dans les impressions qu'ils reçoivent, et, par conséquent, dans les impressions qu'ils représentent, cela peut aller jusqu'au sentiment, c'est-à-dire jusqu'à une perception accompagnée de mémoire (à savoir dont un certain écho demeure longtemps pour se faire entendre dans l'occasion); et un tel vivant

est appelé animal (1053), et sa monade est appelée âme; et quand cette âme est élevée jusqu'à la raison, on la compte parmi les esprits. » Élévation dont le caractère consiste à se manifester par des actions toujours conformes aux règles éternelles de la raison et de la justice. Dans ce dernier cas, l'âme devient une imitation, une image de Dieu. « Alors, continue Leibnitz, il lui est donné de contenir virtuellement l'univers, comme Dieu le contient réellement; alors elle réfléchit l'univers dans un miroir infiniment petit sans doute, mais où toutes les parties de cet univers n'en sont pas moins fidèlement représentées. »

La science humaine découle d'une double source : de certaines vérités primitivement gravées dans notre esprit, puis de certains faits immédiatement donnés par l'expérience.

L'édifice entier de la connaissance humaine repose sur deux principes qui en sont comme les fondements : le principe de la contradiction et celui de la raison suffisante. En vertu du premier principe, deux propositions contradictoires ne sauraient être affirmées d'une seule et même chose; en vertu du second, rien n'arrive dans l'univers qui n'ait été déterminé par une cause, une raison jugée suffisante par l'esprit à produire le fait arrivé, la chose en question. Le premier principe sert à obtenir les vérités nécessaires; il met à même d'arriver, par la décomposition ou l'analyse, des vérités complexes aux éléments constitutifs de ces vérités. Les vérités contingentes sont, au contraire, obtenues par le principe de la raison suffisante, qui nous conduit, en définitive, à une raison dernière et absolue au delà du cercle de ces faits contingents. Le monde lui-même, le monde tout entier, en tant que l'ensemble de toutes les vérités contingentes et finies, doit donc avoir une raison suffisante. On ne peut concevoir, en effet, qu'une foule de hasards et de cas fortuits puissent se succéder dans un ordre toujours régulier; mais si cela n'est pas, c'est qu'il y a, au contraire, une raison suffisante à toutes choses, à tous rapports des choses entre elles. La supposition d'une substance éternelle, source et cause première de toutes les modifications du monde extérieur, devient dès lors nécessaire.

Nos sens nous sont nécessaires pour l'acquisition de nos connaissances positives et réelles, mais ils ne sauraient nous apprendre autre chose que des vérités particulières et individuelles. Or, quel que soit le nombre des exemples ou des cas particuliers conformes à une vérité générale, ils ne sauraient suffire à établir la nécessité de cette vérité.

Dieu est la raison dernière, universelle et suffisante de toutes choses; il les absorbe et les confond dans sa propre unité, leur source commune. Sa substance est universelle et nécessaire; elle ne dépend d'aucune autre; elle contient la somme des choses nécessaires et des choses possibles; hors d'elle il n'est rien. L'entendement divin est le lien, le fondement, la cause des vérités éternelles, ou des idées; s'il était possible qu'il cessât d'être, le réel, l'actuel, l'idéal au même moment cesseraient aussi d'exister. Dieu est parfait; il est la source de toute perfection, c'est de son sein qu'elle découle dans les créatures; leur imperfection dérive, au contraire, de leur nature propre, c'est-à-dire de la limitabilité de leur essence. Dieu est l'unité primitive et subsistante par elle-même, la raison absolue du monde et des choses.

L'infinie multitude des monades s'épanche et rayonne du sein de Dieu. Les monades n'ont d'autre existence que l'existence qu'elles puisent en Dieu; elles sont autant de limitations diverses de l'épanchement perpétuel, de la fulguration sans fin de l'essence divine; elles sont comme autant d'éclairs de la lumière éternelle. Par leur être et leur essence, les choses créées dépendent de la volonté de Dieu; car tout ce qui existe a été créé par Dieu, tout ce qui subsiste est maintenu par Dieu.

L'existence des choses est même, jusqu'à un certain point, une création prolongée. La création n'a pas été l'œuvre de quelques instants : elle n'a jamais cessé, elle dure encore; elle consiste en une sorte de rayonnement de l'essence divine, analogue au rayonnement de la lumière du soleil. Source et principe des choses, Dieu recèle en lui de toute éternité leurs types et leurs modèles; il les combine et les modifie de mille façons; puis, en raison de son éternelle activité, il les réalise incessamment pour la meilleure fin possible.

Participant de l'essence divine, les monades sont des forces et des agents, mais des forces et des agents du deuxième ordre. Or, toute chose créée est douée de la faculté d'agir sur les autres choses créées, en raison de son degré de perfection; et, au contraire, se trouve exposée à l'action des choses créées en raison de son imperfection. D'un autre côté, ainsi que nous l'avons déjà dit, la mesure de la perfection pour les monades se trouvant dans le plus ou le moins de clarté de leurs perceptions, il faut donc admettre que la monade est d'autant plus active, est douée d'une énergie d'autant plus forte, à mesure que ses perceptions s'éclaircissent, qu'au contraire elle décroît en force et en énergie à mesure que plus d'obscurité se mêle à ses perceptions. Mais, au milieu de l'action et de la réaction perpétuelles des choses les unes sur les autres, se manifeste incessamment la suprême sagesse de Dieu.

Obtenir la plus grande diversité réunie à la plus complète uniformité, obtenir dans l'univers la plus grande somme possible de perfections; ou bien, en d'autres termes, créer le meilleur des mondes possibles, tel est le

(1053) Il est sans doute inutile de rappeler au lecteur que l'ouvrage de Leibnitz dont nous extrayons ce passage lui écrit en français.

problème dont Dieu ne cesse pas de se proposer la solution.

Un des grands moyens par lesquels Dieu atteint ce but est cette loi de continuité qui fait que toutes choses se tiennent dans l'espace et dans le temps. Cette loi de continuité n'est, sous quelque rapport, qu'une nouvelle face du principe plus général de la raison suffisante. Admettons-nous, en effet, que rien se fasse sans raisons suffisantes, il faudra bien admettre aussi que l'état actuel d'un être créé a sa raison dans un autre état qui l'a précédé, celui-ci dans un autre, et ainsi à l'infini. Il en sera de même de sa situation dans l'espace, de toute sa manière d'être : force sera d'admettre que cette situation a été déterminée par la situation des êtres qui l'avoisinent, que sa manière d'être a de même été déterminée par celle de ces autres êtres : ainsi jusqu'aux dernières limites de la création. Rien ne s'opère donc par saut, par bond dans la nature ; un être quelconque ne diffère jamais que par des nuances infiniment petites des autres êtres qui l'avoisinent dans l'échelle de la création.

Au nom de ce principe, Leibnitz avançait cette proposition : *qu'on découvrirait un jour des êtres qui, par rapport à plusieurs propriétés, par exemple à celle de se nourrir et de se multiplier, pourraient passer pour des végétaux à aussi bon droit que pour des animaux.* L'observation a depuis confirmé le pressentiment de Leibnitz. Dans le monde idéal, cette loi règne aussi bien que dans le monde physique. Les perceptions naissent, en effet, les unes des autres, et du fond de l'âme ; toutes les perceptions sont nécessairement enchaînées les unes aux autres. Dans ce monde, où elle est liée à notre corps, l'état de l'âme se lie à son état avant notre vie ; après la mort, l'état de l'âme se liera de même à son état pendant la vie. Tout se tient, tout s'enchaîne, tout s'explique ainsi réciproquement.

Citons un passage de Leibnitz de quelque importance sur cette continuité dans le temps : « Or, comme j'aime les maximes qui se soutiennent, et où il y ait le moins d'exceptions qu'il est possible, voici ce qui m'a paru le plus raisonnable en tout sens sur cette importante question. Je tiens que les âmes, et généralement les substances simples, ne sauraient commencer que par création, et finir que par annihilation ; et, comme la formation des corps organiques animés ne paraît pas applicable dans l'ordre de la nature, que lorsqu'on suppose une préformation déjà organique, j'en ai inféré que ce que nous appelons génération d'un animal n'est qu'une transformation et augmentation. Ainsi, puisque le même corps était déjà organisé, il est à croire qu'il était déjà animé et qu'il avait la même âme ; de même que je juge *vice versa* de la conservation de l'âme lorsqu'elle est créée une fois, que l'animal est conservé aussi, et que la mort apparente n'est qu'un enveloppement ; n'y ayant point d'apparence que, dans l'ordre de la nature, il y ait des âmes entièrement séparées de tout corps, ni que ce qui ne commence point naturellement puisse cesser par les forces de la nature (*Théodicée*, s. 90.)

Toute entéléchie est le lien, l'unité du corps qu'elle domine. Ce corps ressemble à un ruisseau dont le cours est continuel : il reçoit et renvoie sans cesse de nouvelles molécules ; comme la mer, il existe au moyen d'une sorte de flux et de reflux continuels ; certaines parties s'en échappent, d'autres parties viennent s'y ajouter. Dans les corps animés, il se fait de la sorte une espèce de métamorphose constante ; l'âme demeure immobile, son enveloppe extérieure se modifie perpétuellement. Mais, comme chaque corps organisé est vraiment un emblème, un résumé du monde, il faut voir dans les phénomènes d'un seul corps organisé, un emblème des phénomènes généraux du monde entier. Ainsi, bien que nous ayons parlé tout à l'heure de création et d'annihilation, à le prendre dans un certain sens, on peut dire aussi qu'il n'y a pourtant ni mort ni création ; il y a seulement évolution ou non évolution, développement ou non-développement. Déjà formés avant leur union, cette union n'a été pour le corps et pour l'âme qu'une manifestation nouvelle de leur existence. Si l'animal périt, c'est seulement dans l'arrangement et la combinaison de ses parties extérieures : dans ses éléments intégrants il est indestructible et immortel. De temps à autre, il est vrai, l'âme déserte des organes hors de service, ou dont un choc violent l'a séparée, pour en prendre de nouveaux.

En dépit de leur union, au sein même de leur union, l'âme et le corps n'en obéissent pas moins aux lois qui sont propres à l'une ou à l'autre : l'âme obéit à la loi des causes finales, le corps à celle des causes effectives. L'âme et le corps s'accordent cependant dans leur activité ; mais c'est que cet accord est le nécessaire et inévitable résultat de l'accord supérieur établi, de toute éternité, entre toutes les substances simples.

De grandes différences existent entre les âmes ; toutefois, en leur qualité d'âmes, par cela seulement qu'elles sont âmes, toutes réfléchissent également l'univers, elles en sont de fidèles images. Elles sont, en outre, les images de Dieu, elles le réfléchissent en sa qualité de créateur et de législateur des mondes ; aussi sont-elles appelées à connaître jusque dans ses moindres détails, le système du monde et les lois qui le régissent. L'âme est une partie de Dieu, pour mieux dire, une sorte de divinité ; une communication perpétuelle existe entre elle et Dieu ; elle est en lui et vit en lui, et lui est le père, le prince, le roi de la monarchie des esprits ; sorte de communion, au moyen de laquelle les esprits forment une société intellectuelle, une cité divine, régie, gouvernée par le plus élevé de tous. Par là se trouve constitué, au milieu du monde visible et matériel, un monde moral et intelligible.

Ce monde moral manifeste en toutes cho-

ses la sagesse et la bonté de Dieu ; elles éclatent surtout dans l'harmonie qu'au moyen d'un constant accord entre les causes effectives et les causes finales, il a établie entre le monde matériel et le monde intellectuel ; harmonie que Leibnitz retrouve de même entre la nature et la grâce, quand il se place au point de vue chrétien. A ce point de vue, la nature produit elle-même, par les moyens qui lui sont propres, les choses et les circonstances qui doivent être produites par les exigences de la grâce. En voulez-vous un exemple? Le globe est de temps à autre bouleversé par des inondations, des volcans, des secousses intérieures; toutes ces choses ne sont qu'autant d'accidents naturels; mais, selon Leibnitz, ces accidents ne se manifestent qu'en tant qu'ils sont exigés par le gouvernement du monde intellectuel, pour la punition des méchants. En tant que souverain du monde immatériel, Dieu satisfait ainsi à Dieu souverain du monde intelligible; il en résulte que les bonnes actions trouvent leur récompense, et que la peine suit nécessairement, inévitablement le péché, car le bras de Dieu est toujours armé pour punir le mal, c'est-à-dire le péché. Cette loi, toute cachée qu'elle soit aux yeux du plus grand nombre, n'en est pas moins la loi suprême de notre globe.

Dès sa vie terrestre, l'homme peut s'unir intimement à Dieu. Mais ce n'est pas au sein d'un lâche repos que peuvent être serrés les liens de cette union : l'homme doit agir, agir sans cesse, et agir conformément à la connaissance qu'il a des vérités éternelles. L'homme de bien se tourne vers Dieu, comme l'aiguille aimantée vers le nord; de même que l'aiguille aimantée, il peut encore contribuer à entraîner d'autres corps dans la même direction. D'ailleurs l'homme est libre; ce qu'il veut, il peut le faire, par la seule raison qu'il le veut. L'âme ne saurait être indifférente comme l'est la matière; essentiellement active, elle se meut d'elle-même. Toutefois, elle a besoin de trouver en soi certaines impulsions qui la font agir ainsi qu'elle fait. En d'autres termes, elle doit trouver au dedans d'elle certaines causes, certaines raisons déterminantes des résolutions qu'elle prend. Sa propre nature et les choses environnantes concourent également à ce résultat; au moyen de ce concours, elle se trouve déterminée à vouloir, à exécuter librement, dans un tel moment donné, ce qu'elle était prédestinée à faire de toute éternité.

Le mal se trouve dans la nature bornée, limitée des êtres finis ; qui dit bornes ou limites dit négations. A vrai dire, la cause du mal n'est point effective, mais défective. Dans les êtres doués de raison, la seule source du mal ou du péché, c'est le manque d'intelligence, de science ou de bonté. Dieu n'est point le créateur du mal, il ne l'est que du bien. La cause du mal, c'est l'essence, c'est la nature même de la création, nécessairement bornée, limitée, par conséquent imparfaite. Dieu veut le bien, il veut que tout soit bon ; mais, comme le bien absolu ne saurait exister dans un ordre de choses fini, il en est réduit à se contenter du *meilleur* possible. Dès lors, force lui a été de permettre le mal moral ; c'est une condition sans laquelle le meilleur des mondes possibles n'aurait pu exister et ne saurait subsister. Dans l'intelligence de Dieu étaient d'abord préconçus une infinité de mondes possibles ; parmi tous ces mondes, Dieu a choisi le meilleur. Dans cette même intelligence de Dieu s'étaient encore préconçues une infinité d'histoires de l'humanité, autres que celle qui s'est réalisée ; parmi toutes ces histoires Dieu a choisi la meilleure. Si l'univers actuel a été décrété par Dieu, ce n'est donc pas parce qu'il l'a trouvé bon absolument, mais parce qu'il l'a trouvé le meilleur parmi tous ceux dont la création dépendait de lui. Par sa sagesse il a compris que ce monde était tel ; il l'a voulu par sa bonté : par sa toute-puissance, il le gouverne et le maintient après l'avoir réalisé.

La prescience de Dieu et la liberté humaine ne s'excluent ni ne se contredisent d'aucune façon. Par sa prescience, Dieu connaît de toute éternité les possibilités qui doivent se réaliser dans l'avenir ; il voit, par conséquent, la série des actes libres de chaque homme. Mais ces actes, il se borne à les apercevoir ; il ne les arrête ni ne les décrète. S'il les aperçoit, c'est qu'ils se trouvent par avance contenus, prédéterminés, préconçus dans le caractère de celui qui les exécutera ; c'est que ce dernier devra les exécuter, précisément parce qu'il sera libre.

Il existe des vérités de plusieurs sortes : les unes sont nécessaires, parce que leur contraire est impossible ou absurde; les autres n'ont de rapport qu'à l'ordre qu'il a plu à Dieu d'établir en ce monde. Les vérités de la première sorte ne sauraient être ni contredites ni démenties; rien ne saurait leur porter la moindre atteinte, pas même un miracle, c'est-à-dire un nouvel effort de la puissance de Dieu se manifestant au milieu de l'ordre de choses actuel. Les vérités de la seconde sorte n'ont pas ce genre de nécessité. Un miracle, c'est-à-dire une nouvelle manifestation de la puissance de Dieu, ne pourrait-il pas, en effet, anéantir tout cet ordre de choses auquel elles se rapportent, dont elles font partie? Les vérités religieuses qui nous ont été révélées, les vérités philosophiques auxquelles nous sommes parvenus par les seuls efforts de notre raison, ne peuvent se trouver en opposition ; elles semblent l'être cependant; mais cette opposition porte sur des circonstances et des vérités du second ordre, sur ces vérités dont Dieu, comme nous venons de le dire, peut suspendre la nécessité par un acte de sa toute-puissance. La foi et la raison sont faites pour vivre en bonne intelligence. Les mystères de la religion appartiennent à une sphère plus élevée encore que la vérité ; ils ne peuvent être ni prouvés ni compris ; si le chrétien peut les défendre con-

tre les incrédules, il ne peut les expliquer.

Leibnitz s'est plu un jour à représenter sous forme allégorique son idée métaphysique du meilleur des mondes possibles, il s'est servi pour cela d'un des dialogues de Laurent Valla.

Dans ce dialogue, Sextus, fils de Tarquin, est supposé allant consulter à Delphes l'oracle d'Apollon. Sextus veut connaître sa destinée ; il interroge le dieu, et le dieu lui prédit qu'il violera Lucrèce. Sextus se plaint de la prédiction; Apollon répond que ce n'est point sa faute, qu'il n'est pour rien dans les choses qu'il prédit, que c'est Jupiter lui-même qui les ordonne, que c'est donc auprès de Jupiter que Sextus doit réclamer. Et ici finit le dialogue de Laurent Valla ; la prescience de Dieu s'y trouve sauvée aux dépens de sa bonté. Mais, s'emparant de cette fiction, Leibnitz la continue de la manière suivante : Sextus va à Dodone, il se plaint à Jupiter du crime auquel il est destiné. Jupiter répond qu'il peut l'éviter en n'allant point à Rome; sur quoi l'ambitieux Sextus déclare qu'il est au-dessus de ses forces de renoncer à la couronne. Il sort du temple. Après son départ, le grand prêtre du temple, Théodore, interroge à son tour Jupiter; Théodore veut savoir pourquoi le Dieu n'a pas donné à Sextus une autre volonté, ne lui a pas inspiré d'autres desseins. Au lieu de répondre directement, Jupiter donne à Théodore le conseil d'aller à Athènes consulter Minerve sur ce sujet. C'est ce que fait Théodore. Introduit dans le palais des destinées, la déesse déroule à ses yeux les tableaux de tous les univers possibles; il les voit tous, depuis le pire jusqu'au meilleur. Or, dans ce dernier, Théodore voit encore le crime de Sextus ; il s'en indigne d'abord, mais ne tarde pourtant pas à s'apaiser, il voit naître de ce crime la liberté de Rome, un gouvernement fécond en vertus, un empire glorieux, etc., etc.

Leibnitz avait conçu l'idée d'une langue universelle. Dans ce but, il s'était proposé de construire une espèce d'alphabet des pensées humaines. Cet alphabet devait se composer d'un certain nombre de caractères correspondant à nos idées les plus élémentaires, ou, pour mieux dire, aux éléments mêmes de nos idées. Les combinaisons diverses de ces caractères auraient correspondu à nos idées complexes, composées. Au moyen de cet alphabet, on eût pu aller facilement du simple au composé, ou bien du composé au simple. Cette langue eût été une espèce d'algèbre; à l'aide de certaines opérations, il eût été facile de trouver, de démontrer toutes les sortes de vérités, absolument comme nous le faisons au moyen des caractères algébriques. Cette langue eût été un admirable instrument, une sorte de science des principes, une langue qui eût été à nos langues ordinaires ce qu'est l'algèbre dans les sciences mathématiques. Jusqu'à la fin de sa vie, Leibnitz n'abandonna jamais cette idée. Longtemps après s'être trouvé contraint, en raison de ses autres travaux, d'abandonner l'exécution de ce projet, il en parlait en ces termes (*Œuvres*, t. II, p. 49) : « Quoique je sois un de ceux qui ont le plus cultivé les mathématiques, je n'ai pas cessé de méditer sur la philosophie depuis ma première jeunesse ; car il m'a toujours paru qu'il y avait moyen d'y établir quelque chose de solide par des démonstrations claires. Mais nous avons bien plus grand besoin de lumière et de certitude dans la métaphysique que dans les mathématiques, parce que celles-ci portent avec elles, ou dans leurs signes mêmes, des preuves claires, infaillibles de leur certitude. Il ne s'agirait donc que de trouver certains termes ou formes d'énoncés des propositions métaphysiques, qui serviraient comme de fil dans ce labyrinthe pour résoudre les questions les plus compliquées par une méthode pareille à celle d'Euclide, en conservant toujours cette clarté ou distinction d'idées que ne comportent pas les signes vagues et indéterminés de nos langues vulgaires. » La langue de Leibnitz eût ainsi été une véritable encyclopédie de l'esprit humain ; elle eût été comme un système complet de l'intelligence humaine.

Dans ses découvertes mathématiques, la force du génie de Leibnitz éclate encore tout entière. Nous n'entrerons dans aucune des questions que fit naître entre lui et Newton la priorité d'invention du calcul infinitésimal; la différence des méthodes, celle des annotations des quantités infinitésimales, celle enfin des points de vue fondamentaux, suffirait pour prouver que cette immense découverte fut faite simultanément par ces deux grands hommes, dans l'ignorance absolue pour chacun des travaux de son rival. Ce qu'il nous importe de remarquer, c'est le côté philosophique, métaphysique de ce calcul, tel qu'il fut conçu par Leibnitz ; côté dont les mathématiciens ont peut-être trop souvent négligé de se préoccuper.

Jusqu'à l'invention du calcul infinitésimal, les grandeurs et les quantités déterminées formaient comme la seule base de la science mathématique. La condition de toute grandeur, de toute quantité, pour être soumise au calcul, était d'être parfaitement mesurable. Elle devait se décomposer en quantités secondaires également déterminées, ayant entre elles des rapports parfaitement définis. Il fallait que l'algébriste et le géomètre pussent décomposer, et mesurer pour ainsi dire de leurs propres mains, les quantités et les grandeurs sur lesquelles ils opéraient. La science mathématique (à cela près de quelques considérations isolées, purement accidentelles) se trouvait renfermée tout entière dans le domaine du limité, du mesurable ; l'illimité, l'incommensurable lui échappait. L'apparence empirique des choses était, par conséquent, le seul côté par lequel elles lui étaient accessibles; leur nature intime, leur essence propre demeuraient au delà de ses moyens de connaître, les seuls instru-

ments dont elle pût disposer ne pouvaient atteindre jusque-là.

Or, une grandeur, une quantité déterminée est, à vrai dire, un composé, une synthèse de deux sortes d'éléments intégrants, opposés, l'un de ces éléments étant l'infiniment petit, l'autre l'infiniment grand.

Agrandissez par la pensée une chose quelconque d'une dimension déterminée, agrandissez-la incessamment, un moment arrivera où elle n'aura plus de formes qui vous soient perceptibles; elle échappera à vos sens, elle échappera à votre pensée; à force de devenir immense elle se perdra dans l'infini, tandis que vous n'existez, vous, que dans le domaine du fini. Faites-vous, au contraire, la chose inverse, rapetissez-vous, amoindrissez-vous par la pensée une chose d'une grandeur finie, un moment arrivera où de même elle vous échappera, où elle s'ira cacher dans une sorte de néant, dans une sorte d'infiniment petit, où vous ne pourrez plus la voir ni la toucher, où elle n'aura plus aucun rapport déterminable avec la chose première. Entre l'infiniment grand et l'infiniment petit, il n'y a donc aucun rapport déterminable avec une chose ou bien une quantité (la quantité n'est, en définitive, qu'une forme des choses); il n'y a donc, dis-je, aucun rapport mesurable, appréciable. On sent, en effet, que ce rapport serait l'infini lui-même; et l'infini, nous le répétons de nouveau, ne nous est pas perceptible. Par ce côté, ces deux sortes d'éléments où toutes choses disparaissent, ces deux sortes d'éléments opposés, antithétiques, se confondent par quelque chose de commun; entre eux et toute quantité finie, il y a l'infini; tous deux sont l'infini considéré sous deux points de vue opposés. Or, aucun rapport appréciable n'existe entre l'infini et toute grandeur, toute quantité finie, car ce rapport ne serait autre que l'infini. Toutefois, ainsi que nous l'avons dit, toute quantité finie n'est pourtant qu'un composé de l'infini, considéré sous les deux points de vue opposés que nous avons signalés. Le fini a nécessairement sa racine dans l'infini; l'infini est l'élément générateur du fini, bien qu'il n'ait avec ce dernier aucune sorte de rapport appréciable.

Toute grandeur, toute quantité finie ne saurait donc être altérée par l'infini, elle ne peut en être ni augmentée, ni diminuée. Toute augmentation ou toute diminution suppose, en effet, un rapport entre la quantité ou la grandeur qu'elle affecte, et sa propre grandeur, sa propre quantité. A toute grandeur finie on pourrait donc ajouter l'infini, on pourrait de même l'en retrancher, que cette quantité n'en demeurerait pas moins identique à elle-même.

C'est là le point dominant du calcul de Leibnitz. Aux valeurs algébriques exprimant les courbes, il eut l'idée d'ajouter l'infini, sous la forme de l'infiniment petit. D'après ce que nous avons dit, cette addition n'affectait en aucune façon les grandeurs finies dont se composait l'équation; elle se trouvait d'ailleurs éliminée des résultats définitifs du calcul. Mais par là tout un monde nouveau s'ouvrait sous les pas du mathématicien; pour la première fois sortant du domaine du fini, il pouvait entrer hardiment dans les espaces illimités de l'infini; l'infini venait se placer sous le compas du géomètre, sous la plume de l'algébriste. En raison de l'imperfection de nos moyens, l'infini ne leur était saisissable que par des côtés bien restreints sans doute, et ce n'était même que sous l'une de ses formes, l'infiniment petit; cela suffisait néanmoins à rendre réellement prodigieux les résultats de ces nouveaux calculs. Les problèmes les plus difficiles, les plus inabordables, se résolvaient comme d'eux-mêmes au moyen de ce nouvel instrument. On vit, dans les sciences mathématiques, une révolution complète, soudaine, instantanée: jamais l'homme ne s'était élancé aussi loin au delà du cercle des choses finies; jamais l'œil de l'homme n'avait plongé plus avant dans les profondeurs sans fond de l'infini.

A vrai dire, Leibnitz lui-même en eut un instant comme le vertige; sur les bords de cet abîme sur lequel il s'était si hardiment penché, il recula; l'immensité de sa découverte l'avait comme épouvanté lui-même. Il essaya de nier que ce fût l'infini lui-même qui fût entré, pour ainsi dire, de toutes pièces, dans ses calculs. Selon lui, il n'aurait pas fallu considérer ces quantités auxiliaires qu'il introduisait dans ses équations (dx, dx^2, dx^3, etc., dy, dy^2, dy^3, etc.) comme de véritables *infiniment* petits, mais seulement comme des *incomparablement* petits; elles devaient, selon lui, être aux quantités finies ce que serait un grain de sable à la masse entière du globe terrestre. Mais un grain de sable, si petit qu'il soit, est pourtant quelque chose par rapport au globe terrestre; il l'affecte en plus ou en moins, selon qu'on l'y ajoute ou qu'on l'en retranche; son rapport avec le poids ou l'étendue du globe terrestre, tout considérable qu'il soit, peut être exprimé par un nombre considérable aussi, mais enfin fini; l'infini n'est pas entre eux. L'infini est, au contraire, entre toute quantité finie et un infiniment petit quelconque. Donc enfin, c'est bien l'infini lui-même qui devient l'un des éléments du calcul. Au reste, Leibnitz n'est pas le premier inventeur qui se soit ainsi troublé, pour ainsi dire, devant l'œuvre de ses mains; il n'est pas le premier non plus qui ait ainsi tenté, heureusement sans résultats, de rapetisser et d'amoindrir une puissante invention.

Plus que tout autre cependant, Leibnitz devait se trouver familier avec cette idée de l'infini, tout écrasante qu'elle soit pour le génie de l'homme. Entre son système philosophique et ses découvertes mathématiques, se trouve une frappante analogie. Ses infiniment petits sont marqués du même cachet que ses monades. Les monades et les infiniment petits ne sont, à vrai dire, que la même idée sous des points de vue différents.

c'est toujours l'infini considéré dans son opposition avec le fini, ici dans le seul domaine de la quantité, là dans l'ensemble même de la création. Monades et infiniment petits se groupent, se multiplient, se décomposent de façon analogue. En raison même de sa prodigieuse étendue, de son admirable puissance, le génie de Leibnitz demeurait toujours identique à lui-même.

Déjà nous avons indiqué, à propos de son projet d'une langue universelle, quelques-unes des idées de Leibnitz sur l'histoire de l'humanité; il semble avoir eu le sentiment de son développement continu. Ses idées politiques avaient de même quelque chose de grand et de complet. Selon lui, tous les états chrétiens, du moins ceux de l'Occident, ne faisaient, ou, pour mieux dire, ne devraient faire qu'un corps; le pape était le chef spirituel, l'empereur le chef temporel de ce corps. A ces titres divers, une sorte de juridiction universelle leur était attribuée à tous deux, au pape d'abord, puis à l'empereur, général-né, défenseur avoué de l'Eglise, principalement contre les infidèles. De là, selon Leibnitz, les titres sacrés de Majesté et de Saint-Empire. Les nécessités politiques, le temps, les circonstances les plus diverses, tout cela avait concouru à établir cet ordre de choses; il ne restait plus qu'à le régulariser, qu'à le systématiser. On reconnaît à ces traits l'Europe de Charlemagne et de Charles-Quint, bien faite, il est vrai, pour plaire à Leibnitz. Leibnitz aimait ce vieil empire d'Allemagne, de son temps encore debout dans toute son imposante majesté, il se plaisait à cet ordre de choses complexe, varié, et pourtant un dans sa diversité. C'était là, en effet, comme une sorte de symbole de son propre génie: il l'embrassait avec amour; avec de consciencieuses études, il l'avait exploré, depuis ses lois essentielles, fondamentales, jusqu'aux moindres puérilités de son antique cérémonial.

La philosophie de Leibnitz était éminemment conciliante: ce rôle lui convenait, placée qu'elle était entre la philosophie de Descartes et de Spinosa, et la nouvelle philosophie allemande qui devait la suivre. Elle résumait la tradition, tout en accueillant les nouveautés; de celles-ci elle repoussait seulement ce qu'elles avaient de trop violemment exclusif, de trop hostile à ce qui était établi, j'oserai dire de trop révolutionnaire. Elle acceptait de même du passé tout ce qui pouvait s'en concilier avec ce que l'avenir laissait entrevoir de légitime. De là, dans tous les développements de cette philosophie, un singulier mélange de respect pour les idées et les opinions consacrées par le temps, et d'audace, de hardiesse dans la découverte ou la recherche de vérités nouvelles. De là aussi le caractère tout particulier de la polémique de Leibnitz contre certains systèmes philosophiques de son temps. Dans cette polémique, ce n'est pas assez pour Leibnitz de combattre telle ou telle idée, de repousser telle ou telle opinion; ce n'est pas assez de répondre aux objections de ses adversaires, ou de prévenir ces objections; ce n'est point encore assez d'exposer de nouveau ses propres idées, il arrive toujours à proposer telle ou telle nouvelle hypothèse, comme moyen terme, comme terme de conciliation entre les opinions opposées; ajoutez qu'il lui arrive rarement de s'abandonner à la force créatrice de sa propre spontanéité; elle était cependant d'une immense puissance.

L'origine des idées est un des grands points de contestation entre le spiritualisme et le matérialisme. Le spiritualisme les suppose innées dans l'intelligence, le matérialisme affirme qu'elles arrivent par les sens. Locke pose le fameux axiome: « Il n'y a rien dans l'intelligence qui ne vienne des sens; » — Leibnitz propose un moyen terme, à l'aide de la restriction non moins fameuse que l'axiome lui-même: — Si ce n'est l'intelligence elle-même. Une autre question flagrante entre les deux philosophies est l'union de l'âme et du corps: Leibnitz tourne la difficulté par l'harmonie préétablie. Les uns affirment-ils que ce monde est souverainement bon, les autres soutiennent-ils non moins affirmativement que ce monde est mauvais, du moins que le mal y existe; ce monde, dit Leibnitz, est le meilleur des mondes possibles. Dans la sphère religieuse, c'est encore comme médiateur qu'il se présente entre le catholicisme et le protestantisme; là encore il veut concilier l'autorité et la liberté, l'innovation et la tradition; sublime problème, bien digne des mains qui l'ag taient de concert, bien digne des mains et du génie de Bossuet et de Leibnitz; Leibnitz entrait ainsi dans la vérité même des choses, autant qu'il est donné de le faire à la faiblesse humaine. Il s'associait à ce progrès continu de l'humanité, où tout s'engendre réciproquement, nécessairement, dans chaque phase duquel se fondent, se concilient, à chaque instant, ces deux termes extrêmes, le passé et l'avenir; développement sans fin du monde moral, perpétuelle glorification de Dieu, but sublime de toute véritable philosophie.

LEROUX (Pierre), son jugement sur l'éclectisme. *Voy.* Eclectisme.

LIBERTE. — La liberté réside dans le pouvoir qu'un être intelligent a de faire ce qu'il veut, conformément à sa propre détermination. On ne peut dire que dans un sens fort impropre, que cette faculté ait lieu dans les jugements que nous portons sur les vérités, par rapport à celles qui sont évidentes, et ne nous laissent aucune liberté. Tout ce qui dépend de nous, c'est d'y appliquer notre esprit ou de l'en éloigner. Mais dès que l'évidence diminue, la liberté rentre dans ses droits, qui varient et se règlent sur les degrés de clarté ou d'obscurité: les biens et les maux en sont les principaux objets. Elle ne s'étend pas pourtant sur les notions générales du bien et du mal. La nature nous a faits de manière, que nous ne saurions nous porter que vers le bien, et

qu'avoir horreur du mal envisagé en général ; mais dès qu'il s'agit du détail, notre liberté a un vaste champ, et peut nous déterminer de bien des côtés différents, suivant les circonstances et les motifs. On se sert d'un grand nombre de preuves, pour montrer que la liberté est une prérogative réelle de l'homme ; mais elles ne sont pas toutes également fortes. M. Turetim en rapporte douze, en voici la liste : 1° Notre propre sentiment, qui nous fournit la conviction de la liberté. 2° Sans liberté, les hommes seraient de purs automates, qui suivraient l'impulsion des causes, comme une montre s'assujettit aux mouvements dont l'horloger l'a rendue susceptible. 3° Les idées de vertu et de vice, de louange et de blâme qui nous sont naturelles, ne signifieraient rien. 4° Un bienfait ne serait pas plus digne de reconnaissance que le feu qui nous échauffe. 5° Tout devient nécessaire ou impossible. Ce qui n'est pas arrivé ne pourrait arriver. Ainsi, tous les projets sont inutiles ; toutes les règles de la prudence sont fausses, puisque dans toutes choses la fin et les moyens sont également nécessairement déterminés. 6° D'où viennent les remords de la conscience, et qu'ai-je à me reprocher si j'ai fait ce que je ne pouvais éviter de faire ? 7° Qu'est-ce qu'un poëte, un historien, un conquérant, un sage législateur ? Ce sont des gens qui ne pouvaient agir autrement qu'ils ont fait. 8° Pourquoi punir les criminels, et récompenser les gens de bien ? Les plus grands scélérats sont des victimes innocentes qu'on immole, s'il n'y a point de liberté. 9° A qui attribuer la cause du péché, qu'à Dieu ? Que devient la religion avec tous ses devoirs ? 10° A qui Dieu donne-t-il des lois, fait-il des promesses et des menaces, prépare-t-il des peines et des récompenses ? à de pures machines incapables de choix ? 11° S'il n'y a point de liberté, d'où en avons-nous l'idée ? Il est étrange que des causes nécessaires nous aient conduits à douter de leur propre nécessité. 12° Enfin, les fatalistes ne sauraient se formaliser de quoi que ce soit qu'on leur dit, et de ce qu'on leur fait.

Pour traiter ce sujet avec précision, il faut donner une idée des principaux systèmes qui le concernent. Le premier système sur la liberté, est celui de la fatalité. Ceux qui l'admettent, n'attribuent pas nos actions à nos idées, dans lesquelles seules réside la persuasion, mais à une cause mécanique, laquelle entraîne avec soi la détermination de la volonté ; de manière que nous n'agissons pas, parce que nous le voulons, mais que nous voulons, parce que nous agissons. C'est là la vraie distinction entre la liberté et la fatalité. C'est précisément celle que les stoïciens reconnaissaient autrefois, et que les mahométans admettent encore de nos jours. Les stoïciens pensaient donc que tout arrive par une aveugle fatalité ; que les événements se succèdent les uns aux autres, sans que rien puisse changer l'étroite chaîne qu'ils forment entre eux ; enfin, que l'homme n'est point libre. La liberté, disaient-ils, est une chimère d'autant plus flatteuse, que l'amour-propre s'y prête tout entier. Elle consiste en un point assez délicat, en ce qu'on se rend témoignage à soi-même de ses actions, et qu'on ignore les motifs qui les ont fait faire : il arrive de là, que méconnaissant ces motifs, et ne pouvant rassembler les circonstances qui l'ont déterminé à agir d'une certaine manière, chaque homme se félicite de ses actions, et se les attribue.

Le *fatum* des Turcs vient de l'opinion où ils sont que tout est abreuvé des influences célestes, et qu'elles règlent la disposition future des événements.

Les Esséniens avaient une idée si haute et si décisive de la Providence, qu'ils croyaient que tout arrive par une fatalité inévitable, et suivant l'ordre que cette Providence a établi, et qui ne change jamais. Point de choix dans leur système, point de liberté. Tous les événements forment une chaîne étroite et inaltérable : ôtez un seul de ces événements, la chaîne est rompue, et toute l'économie de l'univers est troublée. Une chose qu'il faut ici remarquer, c'est que la doctrine qui détruit la liberté, porte naturellement à la volupté ; et qui ne consulte que son goût, son amour-propre et ses penchants, trouve assez de raisons pour la suivre et pour l'approuver : cependant les mœurs des Esséniens et des stoïciens ne se ressentaient point du désordre de leur esprit.

Spinosa, Hobbes et plusieurs autres ont admis de nos jours une semblable fatalité.

Spinosa a répandu cette erreur dans plusieurs endroits de ses ouvrages ; l'exemple qu'il allègue pour éclaircir la matière de la liberté, suffira pour nous en convaincre. « Concevez, dit-il, qu'une pierre, pendant qu'elle continue à se mouvoir, pense et sache qu'elle s'efforce de continuer autant qu'elle peut son mouvement ; cette pierre, par cela même qu'elle a le sentiment de l'effort qu'elle fait pour se mouvoir, et qu'elle n'est nullement indifférente entre le mouvement et le repos, croira qu'elle est très-libre, et qu'elle persévère à se mouvoir uniquement parce qu'elle le veut. Et voilà quelle est cette liberté tant vantée, et qui consiste seulement dans le sentiment que les hommes ont de leurs appétits, et dans l'ignorance des causes de leurs déterminations. » Spinosa ne dépouille pas seulement les créatures de la liberté, il assujettit encore son Dieu à une brutale nécessité : c'est le grand fondement de son système. De ce principe, il s'ensuit qu'il est impossible qu'aucune chose qui n'existe pas actuellement, ait pu exister, et que tout ce qui existe, existe si nécessairement qu'il ne saurait n'être pas, et enfin qu'il n'y a pas jusqu'aux manières d'être, et aux circonstances de l'existence des choses, qui n'aient dû être, à tous égards, précisément ce qu'elles sont aujourd'hui. Spinosa admet en termes exprès ces conséquences, et il ne

fait pas difficulté d'avouer qu'elles sont des suites naturelles de ses principes.

On peut réduire tous les arguments dont Spinosa et ses sectateurs se sont servis pour soutenir cette absurde hypothèse, à ces deux. Ils disent : 1° que presque tout effet présuppose une cause, et que, de la même manière que tout mouvement qui arrive dans un corps lui est causé par l'impulsion d'un autre corps, et le mouvement de ce second par l'impulsion d'un troisième ; et ainsi chaque volition, et chaque détermination de la volonté de l'homme, doit nécessairement être produite par quelque cause extérieure, et celle-ci par une troisième ; d'où ils concluent que la liberté de la volonté n'est qu'une chimère. Ils disent, en second lieu, que la pensée, avec tous ses modes, ne sont que des qualités de la matière, et par conséquent qu'il n'y a point de liberté de volonté, puisqu'il est évident que la matière n'a pas en elle-même le pouvoir de commencer le mouvement, ou de se donner à elle-même la moindre détermination.

En troisième lieu, ils ajoutent que ce que nous sommes dans l'instant qui va suivre, dépend si nécessairement de ce que nous sommes dans l'instant présent, qu'il est métaphysiquement impossible que nous soyons autres. Nous ne faisons rien qu'on puisse appeler bien ou mal sans motif. Or, il n'y a aucun motif qui dépende de nous, soit eu égard à sa production, soit eu égard à son énergie. Prétendre qu'il y a dans l'âme une activité qui lui est propre, c'est dire une chose inintelligible, et qui ne résout rien. Car il faudra toujours une cause indépendante de l'âme qui détermine cette activité à une chose plutôt qu'à une autre ; et pour reprendre la première partie du raisonnement, ce que nous sommes dans l'instant qui va suivre, dépend donc absolument de ce que nous sommes dans l'instant présent ; ce que nous sommes dans l'instant présent, dépend donc de ce que nous étions dans l'instant précédent ; et ainsi de suite, en remontant jusqu'au premier instant de notre existence, s'il y en a un. Notre vie n'est donc qu'un enchaînement d'instants d'existences et d'actions nécessaires ; notre volonté, un acquiescement à être ce que nous sommes nécessairement dans chacun de ces instants, et notre liberté une chimère ; ou il n'y a rien de démontré en aucun genre ou cela l'est. Mais ce qui confirme surtout ce système, c'est le moment de la délibération, le cas de l'irrésolution. Qu'est-ce que nous faisons dans l'irrésolution ? nous oscillons entre deux ou plusieurs motifs, qui nous tirent alternativement en sens contraire. Notre entendement est alors comme créateur et spectateur de la nécessité de nos balancements. Supprimez tous les motifs qui nous agitent, alors inertie et repos nécessaires. Supposez un seul et unique motif ; alors une action nécessaire. Supposez deux ou plusieurs motifs conspirants, même nécessité, et plus de vitesse dans l'action. Supposez deux ou plusieurs motifs opposés et à peu près de forces égales, alors oscillations semblables à celles des bras d'une balance mise en mouvement, et durables jusqu'à ce que le motif le plus puissant fixe la situation de la balance et de l'âme. Et comment se pourrait-il faire que le motif le plus faible fût le motif déterminant? Ce serait dire qu'il est en même temps le plus faible et le plus fort. Il n'y a de différence entre l'homme automate qui agit dans le sommeil, et l'homme intelligent qui agit et qui veille, sinon que l'entendement est plus présent à la chose ; quant à la nécessité, elle est la même. Mais, leur dit-on, qu'est-ce que ce sentiment intérieur de notre liberté? l'illusion d'un enfant qui ne réfléchit sur rien. L'homme n'est donc pas différent d'un automate ? Nullement différent d'un automate qui sent ; c'est une machine plus composée ? Il n'y a donc plus de vicieux et de vertueux? non, si vous le voulez; mais il y a des êtres heureux ou malheureux, bienfaisants et malfaisants. Et les récompenses et les châtiments ? Il faut bannir ces mots de la morale ; on ne récompense point, mais on encourage à bien faire ; on ne châtie point, mais on étouffe, on effraye ? Et les lois, et les bons exemples, et les exhortations, à quoi servent-elles ? Elles sont d'autant plus utiles, qu'elles ont nécessairement leurs effets. Mais, pourquoi distinguez-vous, par votre indignation et par votre colère, l'homme qui vous offense, de la tuile qui vous blesse ? c'est que je suis déraisonnable, et qu'alors je ressemble au chien qui mord la pierre qui l'a frappé. Mais cette idée de liberté que nous avons, d'où vient-elle ? De la même source qu'une infinité d'autres idées fausses que nous avons ? En un mot, concluent-ils, ne vous effarouchez pas à contre-temps. Ce système qui vous paraît si dangereux, ne l'est point ; il ne change rien au bon ordre de la société. Les choses qui corrompent les hommes seront toujours à supprimer ; les choses qui les améliorent, seront toujours à multiplier et à fortifier. C'est une dispute de gens oisifs, qui ne mérite point la moindre animadversion de la part du législateur. Seulement, notre système de la nécessité assure à toute cause bonne, ou conforme à l'ordre établi, son bon effet ; à toute cause mauvaise, ou contraire à l'ordre établi, son mauvais effet ; et en nous prêchant l'indulgence et la commisération pour ceux qui sont malheureusement nés, nous empêche d'être si vains de ne pas leur ressembler ; c'est un bonheur qui n'a dépendu de nous en aucune façon.

En quatrième lieu, ils demandent si l'homme est un être simple tout spirituel, ou tout corporel, ou un être composé. Dans les deux premiers cas, ils n'ont pas de peine à prouver la nécessité de ses actions ; et si on leur répond que c'est un être composé de deux principes, l'un matériel et l'autre immatériel, voici comment ils raisonnent. Ou le principe spirituel est toujours dépen-

dant du principe immatériel, ou toujours indépendant. S'il en est toujours dépendant, nécessité aussi absolue que si l'être était un, simple et tout matériel, ce qui est vrai. Mais si on leur soutient qu'il en est quelquefois dépendant, et quelquefois indépendant; si on leur dit que les pensées de ceux qui ont la fièvre chaude et des fous ne sont pas libres, au lieu qu'elles le sont dans ceux qui sont sains : ils répondent qu'il n'y a ni uniformité ni liaison dans notre système, et que nous rendons les deux principes indépendants, selon le besoin que nous avons de cette supposition pour nous défendre, et non selon la vérité de la chose. Si un fou n'est pas libre, un sage ne l'est pas davantage ; et soutenir le contraire, c'est prétendre qu'un poids de cinq livres peut n'être pas emporté par un poids de six. Mais si un poids de cinq livres peut n'être pas emporté par un poids de six, il ne le sera pas non plus par un poids de mille : car alors il résiste à un poids de six livres par un principe indépendant de sa pesanteur ; et ce principe, quel qu'il soit, n'aura pas plus de proportion avec un poids de mille livres qu'avec un poids de six livres, parce qu'il faut alors qu'il soit d'une nature différente de celle des poids.

Voilà certainement les arguments les plus forts qu'on puisse faire contre notre sentiment. Pour en montrer la vanité, je leur opposerai les trois propositions suivantes : La première est qu'il est faux que tout effet soit le produit de quelque cause externe; qu'au contraire il faut de toute nécessité reconnaître un commencement d'action, c'est-à-dire un pouvoir d'agir indépendamment d'aucune action précédente, et que ce pouvoir peut être et est effectivement dans l'homme. Ma seconde proposition est que la pensée et la volonté ne sont ni ne peuvent être des qualités de la matière. La troisième enfin, que quand bien même l'âme ne serait pas une substance distincte du corps, et qu'on supposerait que la pensée et la volonté ne sont que des qualités de la matière ; cela même ne prouverait pas que la liberté de la volonté fût une chose impossible.

Je dis : 1° que tout effet ne peut pas être produit par des causes externes, mais qu'il faut de toute nécessité reconnaître un commencement d'action, c'est-à-dire un pouvoir d'agir indépendamment d'aucune action antécédente, et que ce pouvoir est actuellement dans l'homme.

Je dis en second lieu, que la pensée et la volonté n'étant point des qualités de la matière, elles ne peuvent pas par conséquent être soumises à ses lois ; car tout ce qui est fait ou composé d'une chose, est toujours cette même chose dont il est composé. Par exemple, tous les changements, toutes les compositions, toutes les divisions possibles de la figure ne sont autre chose que figure ; et toutes les compositions, tous les effets possibles du mouvement ne seront jamais autre chose que mouvement. Si donc il y a eu un temps où il n'y ait eu dans l'univers autre chose que matière et que mouvement, il faudra dire qu'il est impossible que jamais il y ait pu avoir dans l'univers autre chose que matière et que mouvement. Dans cette supposition, il est aussi impossible que l'intelligence, la réflexion et toutes les diverses sensations aient jamais commencé à exister, qu'il est maintenant impossible que le mouvement soit bleu ou rouge, et que le triangle soit transformé en un son.

Mais quand même j'accorderais à Spinosa et à Hobbes que la pensée et la volonté peuvent être et sont en effet des qualités de la matière, tout cela ne déciderait point en leur faveur la question présente sur la liberté, et ne prouverait pas qu'une volonté libre fût une chose impossible ; car, puisque nous avons déjà démontré que la pensée et la vérité ne peuvent pas être des productions de la figure et du mouvement, il est clair que tout homme qui suppose que la pensée et la volonté sont des qualités de la matière, doit supposer aussi que la matière est capable de certaines propriétés entièrement différentes de la figure et du mouvement. Or, si la matière est capable de telles propriétés, comment prouvera-t-on que les effets de la figure et du mouvement, étant tous nécessaires, les effets des autres propriétés de la matière entièrement distinctes de celles-là, doivent être pareillement nécessaires ? Il paraît par là que l'argument dont Hobbes et ses sectateurs font leur grand bouclier, n'est qu'un pur sophisme, car ils supposent d'un côté que la matière est capable de pensée et de volonté, d'où ils concluent que l'âme n'est qu'une pure matière. Sachant d'un autre côté que les effets de la figure et du mouvement doivent tous être nécessaires, ils en concluent que toutes les opérations de l'âme sont nécessaires ; c'est-à-dire que lorsqu'il s'agit de prouver que l'âme n'est que pure matière, ils supposent la matière capable non-seulement de figure et de mouvement, mais aussi d'autres propriétés inconnues. Au contraire, s'agit-il de prouver que la volonté et les autres opérations de l'âme sont des choses nécessaires, ils dépouillent la matière de ces prétendues propriétés inconnues, et n'en font plus qu'un pur solide, composé de figure et de mouvement.

Après avoir satisfait à quelques objections que l'on fait contre la liberté, attaquons à notre tour les partisans de l'aveugle fatalité. La liberté brille dans tout son jour, soit qu'on l'examine par rapport à l'empire qu'elle exerce sur le corps. Et, 1° quand je veux penser à quelque chose, comme à la vertu que l'aimant a d'attirer le fer ; n'est-il pas certain que j'applique mon âme à méditer cette question toutes les fois qu'il me plaît, et que je l'en détourne quand je veux? Ce serait chicaner honteusement que de vouloir en douter. Il ne s'agit plus que d'en découvrir la cause. On voit, 1° que

l'objet n'est pas devant mes yeux ; je n'ai ni fer ni aimant, ce n'est donc pas l'objet qui m'a déterminé à y penser. Je sais bien que, quand nous avons vu une fois quelque chose, il reste quelques traces dans le cerveau qui facilitent la détermination des esprits. Il peut arriver de là que quelquefois ces esprits coulent d'eux-mêmes dans ces traces, sans que nous en sachions la cause ; ou même un objet qui a quelque rapport avec celui qu'elles représentent, peut les avoir excités et réveillés pour agir, alors l'objet vient de lui-même se présenter à notre imagination. De même, quand les esprits animaux sont émus par quelque forte passion, l'objet se représente malgré nous ; et, quoi que nous fassions, il occupe notre pensée. Tout cela se fait ; on n'en disconvient pas. Mais il n'est pas question ; car, outre toutes ces raisons qui peuvent exciter en mon esprit une telle pensée, je sens que j'ai le pouvoir de la produire toutes les fois que je veux. Je pense à ce moment pourquoi l'aimant attire le fer : dans un moment, si je veux, je n'y penserai plus, et j'occuperai mon esprit à méditer sur le flux et le reflux de la mer. De là je passerai, s'il me plaît, à rechercher la cause de la pesanteur ; ensuite je rappellerai, si je veux, la pensée de l'aimant, et je la conserverai tant qu'il me plaira. On ne peut agir plus librement. Non-seulement j'ai ce pouvoir, mais je sens et je sais que je l'ai. Puis donc que c'est une vérité d'expérience, de connaissance et de sentiment, on doit plutôt la considérer comme un fait incontestable, que comme une question dont on doive disputer. Il y a donc sans contredit, au dedans de moi, un principe, une cause supérieure qui régit mes pensées, qui les fait naître, qui les éloigne, qui les rappelle en un instant et à son commandement ; et par conséquent il y a dans l'homme un esprit libre, qui agit sur soi-même comme il lui plaît.

A l'égard des opérations du corps, le pouvoir absolu de la volonté n'est pas moins sensible. Je veux mouvoir mon bras, je le remue aussitôt ; je veux parler, et je parle à l'instant, etc. On est intérieurement convaincu de toutes ces vérités, personne ne les nie : rien au monde n'est capable de les obscurcir. On ne peut donner ni se former une idée de la liberté, quelque grande, quelque indépendante qu'elle puisse être, que je n'éprouve et ne reconnaisse en moi-même à cet égard. Il est ridicule de dire que je crois être libre, parce que je suis capable et susceptible de plusieurs déterminations occasionnées par divers mouvements que je ne connais pas ; car je sais, je connais et je sens que les déterminations, qui font que je parle, ou que je me tais, dépendent de ma volonté : nous ne sommes donc pas libres seulement en ce sens que nous avons la connaissance de nos mouvements, et que nous ne sentons ni force, ni contrainte ; au contraire, nous sentons que nous avons chez nous le maître de la machine qui en conduit les ressorts comme il lui plaît. Malgré toutes les raisons et toutes les déterminations qui me portent et me poussent à me promener, je sens et je suis persuadé que ma volonté peut à son gré arrêter et suspendre à chaque instant l'effet de tous ces ressorts cachés qui me font agir. Si je n'agissais que par ces ressorts cachés, par les impressions des objets, il faudrait nécessairement que j'accomplisse tous les mouvements qu'ils seraient capables de produire ; de même qu'une bille poussée achève sur la table du billard tout le mouvement qu'elle a reçu.

On pourrait alléguer plusieurs occasions dans la vie humaine, où l'empire de cette liberté s'exerce avec tant de pouvoir, qu'elle dompte les corps, et en réprime avec violence tous les mouvements. Dans l'exercice de la vertu, où il s'agit de résister à une forte passion, tous les mouvements du corps sont déterminés par la passion ; mais la volonté s'y oppose et les réprime par la seule raison du devoir. D'un autre côté, quand on fait réflexion sur tant de personnes qui se sont privées de la vie, sans y être poussées ni par la folie, ni par la fureur, etc., mais par la seule vanité de faire parler d'eux, ou pour montrer la force de leur esprit, etc., il faut nécessairement reconnaître ce pouvoir de la liberté plus fort que tous les mouvements de la nature. Quel pouvoir ne faut-il pas exercer sur ce corps, pour contraindre de sang-froid la main à prendre un poignard pour se l'enfoncer dans le cœur.

Un des plus beaux esprits de notre siècle a voulu essayer jusqu'à quel point on pouvait soutenir un paradoxe. Son imagination libertine a osé se jouer sur un sujet aussi respectable que celui de la liberté.

Voici l'objection dans toute sa force : Ce qui est dépendant d'une chose, a certaines proportions avec cette même chose-là ; c'est-à-dire qu'il reçoit des changements, quand elle en reçoit selon la nature de leur proportion. Ce qui est indépendant d'une chose, n'a aucune proportion avec elle ; en sorte qu'il demeure égal, quand elle reçoit des augmentations et des diminutions. Je suppose, continue-t-il, avec tous les métaphysiciens, 1° que l'âme pense suivant que le cerveau est disposé, et qu'à de certaines dispositions matérielles du cerveau, et à de certains mouvements qui s'y font, répondent certaines pensées de l'âme. 2° Que tous les objets, même spirituels, auxquels on pense, laissent des dispositions matérielles, c'est-à-dire, des traces dans le cerveau. 3° Je suppose encore un cerveau où soient en même temps deux sortes de dispositions matérielles contraires et d'égale force ; les unes qui portent l'âme à penser vertueusement sur un sujet, les autres qui la portent à penser vicieusement. Cette supposition ne peut être refusée ; les dispositions matérielles contraires se peuvent aisément rencontrer ensemble dans le cerveau au même degré, et s'y rencontrent même nécessairement toutes les fois que l'âme dé-

libère, et ne sait quel parti prendre. Cela supposé, je dis, ou l'âme se peut absolument déterminer, dans cet équilibre des dispositions du cerveau, à choisir entre les pensées vertueuses et les pensées vicieuses, ou elle ne peut absolument se déterminer dans cet équilibre. Si elle peut se déterminer, elle a en elle-même le pouvoir de se déterminer, puisque dans son cerveau tout ne tend qu'à l'indétermination, et que pourtant elle se détermine : donc ce pouvoir qu'elle a de se déterminer est indépendant des dispositions du cerveau ; donc il n'a nulle proportion avec elles; donc il demeure le même, quoiqu'elles changent; donc, si l'équilibre du cerveau subsistant, l'âme se détermine à penser vertueusement, elle n'aura pas moins le pouvoir de s'y déterminer, quand ce sera la disposition matérielle à penser vicieusement qui l'emportera sur l'autre; donc, à quelque degré que puisse monter cette disposition matérielle aux pensées vicieuses, l'âme n'en aura pas moins le pouvoir de se déterminer au choix des pensées vertueuses; donc l'âme a en elle-même le pouvoir de se déterminer malgré toutes les dispositions contraires du cerveau ; donc les pensées de l'âme sont toujours libres. Venons au second cas.

Si l'âme ne peut se déterminer absolument, cela ne vient que de l'équilibre supposé dans le cerveau ; et l'on conçoit qu'elle ne se déterminera jamais, si l'une des dispositions ne vient à l'emporter sur l'autre, et qu'elle se déterminera nécessairement pour celle qui l'emportera; donc le pouvoir qu'elle a de se déterminer au choix des pensées vertueuses ou vicieuses, est absolument dépendant des dispositions du cerveau; donc, pour mieux dire, l'âme n'a en elle-même aucun pouvoir de se déterminer, et ce sont les dispositions du cerveau qui la déterminent au vice ou à la vertu ; donc les pensées de l'âme ne sont jamais libres. Or, rassemblant ces deux cas : ou il se trouve que les pensées de l'âme sont toujours libres, ou qu'elles ne le sont jamais, en quelque cas que ce puisse être : or il est vrai et reconnu de tous que les pensées des enfants, de ceux qui rêvent, de ceux qui ont la fièvre chaude, et des fous, ne sont jamais libres.

Il est aisé de reconnaître le nœud de ce raisonnement. Il établit un principe uniforme dans l'âme ; en sorte que le principe est toujours indépendant des dispositions du cerveau, ou toujours dépendant ; au lieu que, dans l'opinion commune, on le suppose quelquefois dépendant, et d'autres fois indépendant.

On dit que les pensées de ceux qui ont la fièvre chaude et des fous ne sont pas libres ; parce que les dispositions matérielles du cerveau sont atténuées et élevées à un tel degré, que l'âme ne leur peut résister ; au lieu que dans ceux qui sont sains, les dispositions du cerveau sont modérées, et n'entraînent pas nécessairement l'âme. Mais, 1° dans ce système, le principe n'étant pas uniforme, il faut qu'on l'abandonne; si je puis expliquer tout par un qui le soit. 2° Si, comme nous l'avons dit plus haut, un poids de cinq livres pouvait n'être pas emporté par un poids de six, il ne le serait pas non plus par un poids de mille ; car, s'il résistait à un poids de six livres par un principe indépendant de la pesanteur, ce principe quel qu'il fût, d'une nature toute différente de celle des poids n'aurait pas plus de proportion avec un poids de mille livres, qu'avec un poids de six. Ainsi, si l'âme résiste à une disposition matérielle du cerveau qui la porte à un choix vicieux, et qui, quoique modérée, est pourtant plus forte que la disposition matérielle à la vertu, il faut que l'âme résiste à cette même disposition matérielle du vice, quand elle sera infiniment au-dessus de l'autre ; parce qu'elle ne peut lui avoir résisté d'abord que par un principe indépendant des dispositions du cerveau, et qui ne doit pas changer par les dispositions du cerveau. 3° Si l'âme pouvait voir très-clairement, malgré une disposition de l'œil qui devrait affaiblir la vue, on pourrait conclure qu'elle verrait encore malgré une disposition de l'œil qui devrait empêcher entièrement la vision, en tant qu'elle est matérielle. 4° On convient que l'âme dépend absolument des dispositions du cerveau sur ce qui regarde le plus ou le moins d'esprit. Cependant, si sur la vertu ou le vice, les dispositions du cerveau ne déterminent l'âme que lorsqu'elles sont extrêmes ; et qu'elles lui laissent la liberté lorsqu'elles sont modérées; en sorte qu'on peut avoir beaucoup de vertu, malgré une dispositition médiocre au vice : il devrait être aussi qu'on peut avoir beaucoup d'esprit, malgré une disposition médiocre à la stupidité, ce qu'on ne peut pas admettre. Il est vrai que le travail augmente l'esprit, ou, pour mieux dire, qu'il fortifie les dispositions du cerveau, et qu'ainsi l'esprit croît précisément autant que le cerveau se perfectionne.

En cinquième lieu, je suppose que toute la différence qui est entre un cerveau qui veille et un cerveau qui dort, est qu'un cerveau qui dort est moins rempli d'esprits, et que les nerfs y sont moins tendus ; de sorte que les mouvements ne se communiquent pas d'un nerf à l'autre, et que les esprits qui ouvrent une trace n'en rouvrent pas une autre qui lui est liée. Cela supposé, si l'âme est en pouvoir de résister aux dispositions du cerveau, lorsqu'elles sont faibles, elle est toujours libre dans les songes, où les dispositions du cerveau qui la portent à de certaines choses sont toujours très-faibles. Si l'on dit que c'est qu'il ne se présente à elle que d'une sorte de pensées qui n'offre point matière de délibération; je prends un songe où l'on délibère si l'on tuera son ami, ou si l'on ne le tuera pas, ce qui ne peut être produit que par des dispositions matérielles du cerveau qui soient contraires; et en ce cas il paraît que, selon les principes de l'opinion commune, l'âme devrait être libre.

Je suppose qu'on se réveille, lorsqu'on était résolu à tuer son ami, et que, dès que l'on est réveillé, on ne le veut plus tuer; tout le changement qui arrive dans le cerveau, c'est qu'il se remplit d'esprits, que les nerfs se tendent : il faut voir comment cela produit la liberté. La disposition matérielle du cerveau, qui me portait en songe à tuer mon ami, était plus forte que l'autre. Je dis, ou le changement qui arrive à mon cerveau, fortifie également toutes les deux, et elles demeurent dans la même disposition où elles étaient; l'une restant, par exemple, trois fois plus forte que l'autre; et vous ne sauriez concevoir pourquoi l'âme est libre, quand l'une de ces dispositions a dix degrés de force, et l'autre trente, et pourquoi elle n'est pas libre quand l'une de ces dispositions n'a qu'un degré de force, et l'autre trois.

Si ce changement du cerveau n'a fortifié que l'une de ces dispositions, il faut, pour établir la liberté, que ce soit celle contre laquelle je me détermine, c'est-à-dire celle qui me portait à vouloir tuer mon ami; et alors vous ne sauriez concevoir pourquoi la force qui survient à cette disposition vicieuse, est nécessaire pour faire que je puisse me déterminer en faveur de la disposition vertueuse qui demeure la même; ce changement paraît plutôt un obstacle à la liberté. Enfin, s'il fortifie une disposition plus que l'autre, il faut encore que ce soit la disposition vicieuse; et vous ne sauriez concevoir non plus pourquoi la force qui lui survient, est nécessaire pour faire que l'une puisse faire embrasser l'autre qui est toujours plus faible, quoique plus forte qu'auparavant.

Si l'on dit que ce qui empêche, pendant le sommeil, la liberté de l'âme, c'est que les pensées ne se présentent pas à elle avec assez de netteté et de distinction, je réponds que le défaut de netteté et de distinction, dans les pensées, peut seulement empêcher l'âme de se déterminer avec assez de connaissance; mais qu'il ne la peut empêcher de se déterminer librement, et qu'il ne doit pas ôter la liberté, mais seulement le mérite ou le démérite de la résolution que l'on prend. L'obscurité et la confusion des pensées fait que l'âme ne sait pas assez sur quoi elle délibère; mais elle ne fait pas que l'âme soit entraînée nécessairement à un parti; autrement, si l'âme était nécessairement entraînée, ce serait sans doute par celles de ses idées obscures et confuses qui le seraient le moins; et je demanderais pourquoi le plus de netteté et de distinction dans les pensées la déterminerait nécessairement pendant que l'on dort, et non pas pendant que l'on veille; et je ferais revenir tous les raisonnements que j'ai faits sur les dispositions matérielles.

Reprenons maintenant l'objection par parties. J'accorde d'abord les trois principes que pose l'objection. Cela posé, voyons quel argument on peut faire contre la liberté. On l'âme, nous dit-on, se peut absolument déterminer dans l'équilibre des dispositions du cerveau à choisir entre les pensées vertueuses et les pensées vicieuses, ou elle ne peut absolument se déterminer dans cet équilibre. Si elle peut se déterminer, elle a en elle-même le pouvoir de se déterminer. Jusqu'ici il n'y a point de difficulté; mais d'en conclure que le pouvoir qu'a l'âme de se déterminer est indépendant des dispositions du cerveau, c'est ce qui n'est pas exactement vrai. Si vous ne voulez dire par là que ce qu'on entend ordinairement, savoir, que la liberté ne réside pas dans le corps, mais seulement que l'âme en est le siége, la source et l'origine; je n'aurai, sur cela, aucune dispute avec vous; mais, si vous voulez en inférer que, quelles que soient les dispositions matérielles du cerveau, l'âme aura toujours le pouvoir de se déterminer au choix qui lui plaira; c'est ce que je vous nierai. La raison en est que l'âme, pour se déterminer librement, doit nécessairement exercer toutes ses fonctions, et que, pour les exercer, elle a besoin d'un corps prêt à obéir à tous ses commandements, de même qu'un joueur de luth doit avoir un luth dont toutes les cordes soient tendues et accordées pour jouer les airs avec justesse : or il peut fort bien se faire que les dispositions matérielles du cerveau soient telles que l'âme ne puisse exercer toutes ses fonctions, ni par conséquent sa liberté : car la liberté consiste dans le pouvoir qu'on a de lixer ses idées, d'en rappeler d'autres pour les comparer ensemble, de diriger le mouvement de ses esprits, de les arrêter dans l'état où ils doivent être, pour empêcher qu'une idée ne s'échappe, de s'opposer au torrent des autres esprits qui viendraient certainement à la traverse imprimer à l'âme, malgré elle, d'autres idées. Or le cerveau est quelquefois tellement disposé, que ce pouvoir manque absolument à l'âme, comme cela se voit dans les enfants, dans ceux qui rêvent, etc. Posons un vaisseau mal fabriqué, un gouvernail mal fait; le pilote, avec tout son art, ne pourra point le conduire comme il souhaite : de même aussi un corps mal fondé, un tempérament dépravé produira des actions déréglées. L'esprit humain ne pourra pas plus apporter de remède à ce déréglement pour le corriger, qu'un pilote au désordre du mouvement de son vaisseau.

Mais enfin, direz-vous, le pouvoir que l'âme a de se déterminer, est-il absolument dépendant des dispositions du cerveau, ou ne l'est-il pas? Si vous dites que ce pouvoir de l'âme est absolument dépendant des dispositions du cerveau, vous direz aussi que l'âme ne se déterminera jamais, si l'une des dispositions du cerveau ne vient à l'emporter sur l'autre, et qu'elle se déterminera nécessairement pour celle qui l'emportera. Si au contraire vous supposez que ce pouvoir est indépendant des dispositions du cerveau, vous devez reconnaître pour libres les pensées des enfants, de ceux qui rêvent, etc. Je réponds que le pouvoir que

l'âme a de se déterminer, est quelquefois dépendant des dispositions du cerveau, et d'autres fois indépendant. Il est dépendant toutes les fois que le cerveau, qui sert à l'âme d'organe et d'instrument pour exercer ses fonctions, n'est pas bien disposé; alors les ressorts de la machine étant détraqués, l'âme est entraînée sans pouvoir exercer sa liberté. Mais le pouvoir de se déterminer est indépendant des dispositions matérielles du cerveau, lorsque ces dispositions sont modérées, que le cerveau est plein d'esprits et que les nerfs sont tendus. La liberté sera d'autant plus parfaite, que l'organe du cerveau sera mieux constitué, et que ses dispositions seront plus modérées. Je ne saurais vous marquer quelles sont les bornes au delà desquelles s'évanouit la liberté. Tout ce que je sais, c'est que le pouvoir de se déterminer sera absolument indépendant des dispositions du cerveau, toutes les fois que le cerveau sera plein d'esprits, que ses fibres seront fermes, qu'elles seront tendues, et que les ressorts de la machine ne seront point démontés, ni par les accidents, ni par les maladies. Le principe, dites-vous, n'est pas uniforme dans l'âme. Il est bien plus conforme à la philosophie de supposer l'âme ou toujours libre ou toujours esclave. Et moi, je dis que l'expérience est la seule vraie physique. Or, que nous dit-elle, cette expérience; elle nous dit que nous sommes quelquefois emportés malgré nous; d'où je conclus que nous sommes quelquefois maîtres de nous : la maladie procure la santé, et la liberté est la santé de l'âme.

Si un poids de cinq livres, dites-vous, pouvait n'être pas emporté par un poids de six, il ne le serait pas non plus par un poids de mille. Ainsi, si l'âme résiste à une disposition matérielle du cerveau qui la porte à un choix vicieux, et qui, quoique pourtant modérée, est plus forte que la disposition naturelle à la vertu; il faut que l'âme résiste à cette même disposition matérielle du vice, quand elle ne sera infiniment au-dessus de l'autre. Je réponds qu'il ne s'ensuit nullement que l'âme puisse résister à une disposition matérielle du vice, quand elle était un peu plus forte que l'autre, quand de deux dispositions contraires qui sont dans le cerveau, l'une est infiniment plus forte que l'autre; il peut se faire que, dans cet état, les mouvements naturels des esprits soient trop violents, et que, par conséquent, la force de l'âme n'ait nulle proportion avec celle de ces esprits qui l'emportent nécessairement. Quoique le premier, par lequel je me détermine, soit indépendant des dispositions du cerveau, puisqu'il réside dans mon âme, on peut dire cependant qu'il le suppose comme une condition sans laquelle il deviendrait inutile. Le pouvoir de le déterminer n'est pas plus dépendant des dispositions du cerveau que le pouvoir de peindre, de graver et d'écrire l'art du pinceau, du burin et de la plume; et de même qu'on ne peut bien écrire, bien graver, bien peindre, si l'on n'a une bonne plume, un bon burin, un bon pinceau; ainsi l'on ne peut agir avec liberté, à moins que le cerveau ne soit bien constitué. Mais aussi de même que le pouvoir d'écrire, de graver et de peindre, est absolument indépendant de la plume, du burin et du pinceau; le pouvoir de le déterminer ne l'est pas moins des dispositions du cerveau.

On convient, dira-t-on, que l'âme dépend absolument des dispositions du cerveau, sur ce qui regarde le plus ou moins d'esprit : cependant, si sur la vertu et sur le vice les dispositions du cerveau ne déterminent l'âme, que lorsqu'elles sont extrêmes et qu'elles lui laissent la liberté, lorsqu'elles seront modérées; en sorte qu'on peut avoir beaucoup de vertu, malgré une disposition médiocre au vice, il devrait être aussi qu'on peut avoir beaucoup d'esprit malgré une disposition médiocre à la stupidité. Le plus ou moins d'esprit dépend du plus ou du moins de délicatesse des organes : il consiste dans une certaine conformation du cerveau, dans une heureuse disposition des fibres. Toutes ces choses n'étant nullement soumises au choix de ma volonté, il ne dépend pas de moi de me mettre en état d'avoir, si je veux, beaucoup de discernement et de pénétration. Mais la vertu et le vice dépendent de ma volonté; je ne nierai pourtant pas que le tempérament n'y contribue beaucoup, et ordinairement on se fie plus à une vertu qui est naturelle et qui a sa source dans le sang, qu'à celle qui est un pur effet de la raison, et qu'on a acquise à force de soins.

Je suppose, continue-t-on, qu'on se réveille, lorsqu'on était résolu de tuer son ami, et que, dès qu'on est éveillé, on ne veut plus le tuer; la disposition matérielle du cerveau, qui me portait en songe à vouloir tuer mon ami, était plus forte que l'autre. Je dis, ou le changement qui arrive à mon cerveau, fortifie également toutes les deux, ou elles demeurent dans la même disposition où elles étaient, l'une restant, par exemple, trois fois plus forte que l'autre; vous ne sauriez concevoir pourquoi l'âme est libre, quand l'une de ces dispositions a dix degrés de force et l'autre trente, et pourquoi elle n'est pas libre quand une de ces dispositions n'a qu'un degré de force, et l'autre que trois. Cette objection n'a de force, que parce qu'on ne dévoile pas assez exactement les différences qui se trouvent entre l'état de veille et celui de sommeil. Si je ne suis pas libre dans le sommeil, ce n'est pas, comme le suppose l'objection, parce que la disposition matérielle du cerveau qui me porte à tuer mon ami est trois fois plus forte que l'autre. Le défaut de liberté vient du défaut d'esprit et du relâchement des nerfs. Mais que le cerveau soit une fois rempli d'esprit, et que les nerfs soient tendus, je serai toujours également libre, soit que l'une de ces dispositions ait dix degrés de force et l'autre trente, soit que l'une de ces dispositions n'ait qu'un degré de force

et l'autre que trois : si vous voulez en savoir la raison, c'est que le pouvoir qui est dans l'âme de se déterminer, est absolument indépendant des dispositions du cerveau, pourvu que le cerveau soit bien constitué, qu'il soit rempli d'esprits, et que les nerfs soient tendus.

L'action des esprits dépend de trois choses : de la nature du cerveau sur lequel ils agissent; de leur nature particulière et de la quantité ou détermination de leur mouvement. De ces trois choses, il n'y a précisément que la dernière dont l'âme puisse être la maîtresse. Il faut donc que le pouvoir seul de mouvoir les esprits suffise pour la liberté. Or, 1°, dites-vous, si le pouvoir de diriger le mouvement des esprits suffit pour la liberté, les enfants doivent être libres, puisque leur âme doit avoir ce pouvoir. 2° Pourquoi l'âme des fous ne serait-elle pas libre aussi? Elle peut encore diriger le mouvement de ses esprits. 3° L'âme ne devrait jamais avoir plus de facilité à diriger le mouvement de ses esprits que pendant le sommeil, et, par conséquent, elle ne devrait jamais être plus libre. Je réponds que le pouvoir de diriger le mouvement de ses esprits ne se trouve ni dans les enfants, ni dans les fous, ni dans ceux qui dorment; la nature du cerveau des enfants s'y oppose : la substance en est trop tendre et trop molle; les libres en sont trop délicates, pour que leur âme puisse fixer et arrêter à son gré les esprits qui doivent couler de toute part, parce qu'ils trouvent partout un passage libre et aisé. Dans les fous, le mouvement naturel de leurs esprits est trop violent, pour que leur âme en soit la maîtresse dans cet état; la force de l'âme n'a nulle proportion avec celle des esprits qui l'emportent nécessairement. Enfin, le sommeil ayant détendu la machine du corps, et en ayant amorti tous les mouvements, les esprits ne peuvent couler librement. Vouloir que l'âme dans cet assoupissement, où tous les sens sont enchaînés, et où tous les ressorts sont relâchés, dirige à son gré le mouvement des esprits; c'est exiger qu'un joueur de lyre fasse résonner sous son archet une lyre dont les cordes sont détendues.

Un des arguments les plus terribles qu'on ait jamais opposés contre la liberté, est l'impossibilité d'accorder avec elle la prescience de Dieu. Il y a eu des philosophes assez déterminés, pour dire que Dieu peut très-bien ignorer l'avenir, à peu près, s'il est permis de parler ainsi, comme un roi peut ignorer ce que fait un général d'armée à qui il a donné carte blanche; c'est le sentiment des sociniens.

D'autres soutiennent que l'argument pris de la certitude de la prescience divine ne touche nullement à la question de la liberté; parce que la prescience, disent-ils, ne forme point d'autre certitude que celle qui se rencontrerait également dans toutes les choses, encore qu'il n'y eût pas de prescience. Tout ce qui existe aujourd'hui existe nécessairement, et il était hier et de toute éternité aussi certainement vrai qu'il existerait aujourd'hui, qu'il est maintenant certain qu'il existe. Cette certitude d'événement est toujours la même, et la prescience n'y change rien. Elle est par rapport aux choses futures ce que la connaissance est aux choses présentes, et la mémoire aux choses passées : or l'une et l'autre de ces connaissances ne suppose aucune nécessité d'exister dans la chose, mais seulement une certitude d'événement qui ne laisserait pas d'être, quand même ces connaissances ne seraient pas. Jusqu'ici tout est intelligible. La difficulté est et sera toujours à répliquer, comment Dieu peut prévoir les choses futures, ce qui ne paraît pas possible, à moins de supposer une chaîne de causes nécessaires; nous pouvons, cependant, nous en faire quelque espèce d'idée générale. Un homme d'esprit prévoit le parti que prendra dans telle occasion un homme dont il connaît le caractère; à plus forte raison Dieu, dont la nature est infiniment plus parfaite, peut-il, par la prévision, avoir une connaissance beaucoup plus certaine des événements libres. J'avoue que tout cela me paraît très-hasardé, et que c'est un aveu plutôt qu'une solution de la difficulté. J'avoue enfin qu'on fait contre la liberté d'excellentes objections, mais on en fait d'aussi bonnes contre l'existence de Dieu, et comme, malgré les difficultés extrêmes contre la création et contre la Providence, je crois néanmoins la Providence et la création, aussi je me crois libre, malgré les puissantes objections que l'on fera toujours contre cette malheureuse liberté.

Hé! comment ne la croirais-je pas! elle porte tous les caractères d'une première vérité. Jamais opinion n'a été si universelle dans le genre humain. C'est une vérité pour l'éclaircissement de laquelle il n'est pas nécessaire d'approfondir les raisonnements des livres : c'est ce que la nature crie; c'est ce que les bergers chantent sur les montagnes, les poëtes sur les théâtres; c'est ce que les plus habiles docteurs enseignent dans les chaires; c'est ce qui se répète et se suppose dans toutes les circonstances de la vie. Le petit nombre de ceux qui, par affectation de singularité, ou par des réflexions outrées, ont voulu dire ou imaginer le contraire, ne montrent-ils pas eux-mêmes par leur conduite la fausseté de leurs discours? Donnez-moi, dit l'illustre Fénelon, un homme qui fait le profond philosophe et qui nie le libre arbitre, je ne discuterai pas contre lui; mais je le mettrai à l'épreuve dans la plus commune occasion de la vie, pour le confondre par lui-même. Je suppose que la femme de cet homme lui est infidèle, que son fils lui désobéit et le méprise, que son ami le trahit, que son domestique le vole, je lui dirai, quand il se plaindra d'eux, ne savez-vous pas qu'aucun d'eux n'a tort, et qu'ils ne sont pas libres de faire autrement? ils sont, de votre aveu, aussi invinciblement nécessités à vouloir ce qu'ils veulent, qu'une pierre l'est à tomber,

quand on ne la soutient pas. N'est-il donc pas certain que ce bizarre philosophe qui ose nier le libre arbitre dans l'école le supposera comme indubitable dans sa propre maison, et qu'il n'en sera pas moins implacable contre ces personnes, que s'il avait soutenu toute sa vie le dogme de la plus grande liberté?

Bayle s'est appliqué surtout à détruire l'argument pris du sentiment vif que nous avons de notre liberté. Voici sa raison : disons aussi que le sentiment clair et net, que nous avons des actes de notre volonté, ne peut pas faire discerner si nous nous les donnons nous-mêmes, ou si nous les recevons de la même cause qui nous a donné l'existence ; il faut recourir à la réflexion pour faire ce discernement. Or je mets en fait que, par des méditations purement philosophiques, on ne peut jamais parvenir à une certitude bien fondée, que nous sommes la cause efficiente de nos volitions; car toute personne qui examinera bien les choses, connaîtra évidemment que si nous n'étions qu'un sujet purement passif, à l'égard de la volonté, nous aurions le même sentiment d'expérience que nous avons, lorsque nous croyons être libres. Supposez par plaisir que Dieu ait réglé de cette sorte les lois de l'union de l'âme et du corps, que toutes les modalités de l'âme soient liées nécessairement entre elles avec l'interposition des modalités du cerveau, vous comprendrez qu il ne nous arrivera que ce que nous éprouvons; il y aura dans notre âme la même suite de pensées, depuis la perception des objets des sens, qui est la première démarche, jusqu'aux volitions les plus fixes, qui sont la dernière démarche. Il y aura dans cette suite le sentiment des idées, celui des affirmations, celui des irrésolutions, celui des velléités et celui des volitions. Car, soit que l'acte de vouloir nous soit imprimé par une cause extérieure, soit que nous le produisions nous-mêmes, il sera également vrai que nous voulons et que nous sentons ce que nous voulons; et comme cette cause extérieure peut mêler autant de plaisir qu'elle veut dans la volition qu'elle imprime, nous pourrions sentir quelquefois que les actes de notre volonté nous plaisent infiniment. Ne comprenez-vous pas clairement qu'une girouette à qui l'on imprimerait tout à la fois le mouvement vers un certain point de l'horizon et l'envie de le tourner de ce côté-là, serait persuadée qu'elle se mouvrait d'elle-même pour exécuter des désirs qu'elle formerait? Je suppose qu'elle ne saurait point qu'il y eût des vents, ni qu'une cause extérieure fît changer tout à la fois et sa situation et ses désirs. Nous voilà naturellement dans cet état.

Tous ces raisonnements de Bayle sont fort beaux, mais c'est dommage qu'ils ne soient pas persuasifs : ils confondent les nôtres; et cependant je ne sais comment ils ne font aucune impression sur nous. Eh bien! pourrais-je dire à Bayle, vous dites que je ne suis pas libre. Votre propre sentiment ne peut pas vous arracher cet aveu. Selon vous, il n'est pas bien décidé qu'il soit à mon choix et au gré de ma volonté de remuer ma main ou de ne la pas remuer. S'il est ainsi, il est donc déterminé nécessairement que, d'ici à un quart d'heure, je lèverai trois fois la main de suite ou que je ne la lèverai pas ainsi trois fois. Je ne puis donc rien changer à cette détermination nécessaire. Cela supposé, en cas que je gage pour un parti plutôt que pour l'autre, je ne puis gagner que d'un côté. Si c'est sérieusement que vous prétendez que je ne suis pas libre, vous ne pourrez jamais seulement refuser une offre que je vais vous faire, c'est que je gage mille pistoles contre vous une que je ferai, au sujet du mouvement de ma main, tout le contraire de ce que vous gagerez, et je vous laisserai prendre à votre gré l'un ou l'autre parti : est-il offre plus avantageuse? Pourquoi donc n'accepteriez-vous pas la gageure sans passer pour un fou, et sans l'être en effet? Que si vous ne la jugez pas avantageuse, d'où peut venir ce mouvement, sinon de celui que vous formez nécessairement et invinciblement que je suis libre; en sorte qu'il ne tiendrait qu'à moi de vous faire perdre à ce jeu, non-seulement mille pistoles la première fois que nous le gagerions, mais encore autant de fois que nous recommencerions la gageure.

Aux preuves de raisons et de sentiments, nous pouvons joindre celles que nous fournissent la religion et la morale. Otez la liberté, toute la nature humaine est renversée, et il n'y a plus aucune trace d'ordre dans la société : si les hommes ne sont pas libres dans ce qu'ils font de bien et de mal, le bien n'est plus bien, et le mal n'est plus mal. Si une nécessité inévitable et invincible nous fait vouloir tout ce que nous voulons, notre volonté n'est pas plus responsable de son vouloir, qu'un ressort de machine est responsable du mouvement qui lui est imprimé : en ce cas, il est ridicule de s'en prendre à la volonté, qui ne veut qu'autant qu'une autre cause distinguée d'elle la fait vouloir. Il faut remonter tout droit à cette cause, comme je remonte à la main qui remue le bâton, sans l'arrêter au bâton qui ne me frappe que quand cette main le pousse. Encore une fois, ôtez la liberté, vous ne laissez sur la terre ni vice, ni vertu, ni mérite; les récompenses sont ridicules et les châtiments sont injustes; chacun ne fait que ce qu'il doit, puisqu'il agit selon la nécessité. Il ne doit ni éviter ce qui est inévitable, ni vaincre ce qui est invincible. Tout est dans l'ordre, car l'ordre est que tout cède à la nécessité. La ruine de la liberté renverse avec elle tout ordre et toute police, confond le vice et la vertu, autorise toute infamie monstrueuse, éteint toute pudeur et tout remords, dégrade et défigure sans ressource tout le genre humain.

LIBERTÉ HUMAINE. *Voy.* LEIBNITZ.

LOI. — La loi, comme l'observent très-bien saint Thomas, et, après lui, Suarez et Billuart, est une règle. Donc toute activité a

sa loi, car toute activité a sa règle. C'est pourquoi il y a des lois pour les êtres physiques qui ne possèdent d'autre activité que le mouvement; il y a des lois pour les êtres qui, outre le mouvement, possèdent la vie, que cette vie soit purement végétative, qu'elle soit animale, qu'elle soit intellectuelle. L'être intelligent a le pouvoir d'exprimer le vrai, de réaliser le beau et de faire le bien; de là les lois de la logique, de l'esthétique et de la morale. Nous devons principalement nous occuper de la notion de la loi morale.

Qu'est-ce donc que la loi morale? Disons d'abord ce qu'elle n'est pas.

I. La loi morale n'est pas une nécessité imposée à un agent par un principe externe, dont la force serait le seul droit. C'est l'erreur de Hobbes, qui confond l'obligation avec la contrainte, et le pouvoir de donner des lois avec la force; c'est l'erreur de tous les fatalistes (1054). Elle détruit la notion de la moralité; elle dégrade l'homme, en le repoussant dans la classe des êtres purement physiques ou animaux. Car, dans cette opinion, l'intelligence même ne se comprend plus, puisqu'elle n'a aucune direction et aucune puissance; elle éclaire les actions fatalement bonnes et fatalement mauvaises de l'homme, mais elle n'y prend aucune part; ces actions demeurent des actions physiques ou animales, et l'homme qui les produit, un être physique ou animal. Je la comparerais à des phares qui enverraient leur lumière à des navires sans pilotes.

II. La loi n'est ni un fait, ni une série de faits, ni une action quelconque. Un fait, une action peuvent être soumis à une loi, mais ils ne sont pas la loi. Les lois physiques elles-mêmes ne sont pas les actes des êtres physiques, mais ces êtres dépendent, dans leurs opérations, de certaines lois, lois qui découlent de leur nature. L'action est toujours particulière, elle appartient à l'ordre réel; la loi est universelle, elle appartient à l'ordre idéal. Cette distinction est fondamentale. Quand nous avons dit que l'essence de la moralité consistait à reconnaître, par une estime pratique, l'être tel qu'il était connu, nous n'avons pas voulu faire entendre que les réalités contingentes sont des lois. Non, ces réalités ne sont pas des lois; elles ne nous imposent par elles-mêmes aucune obligation. Quand j'affirme qu'il faut estimer l'homme, et que l'estime que je lui dois est plus grande que celle que je dois à un être irraisonnable, je fis cette obligation, non pas dans tel ou tel homme présent à mes yeux corporels, mais dans l'essence d'homme présente à mon intelligence. Aussi cette proposition : il faut estimer l'homme plus que l'être irraisonnable, est absolue, nécessaire, et indépendante de toute existence contingente. Bien plus, quand je juge que je dois estimer tel homme en particulier plus que tel autre, ce jugement repose lui-même sur un élément idéal, c'est-à-dire que la loi qui me le dicte n'est point l'existence contingente de ces deux hommes que je compare, mais une idée: je juge que l'un possède des qualités que ne possède pas l'autre, et que ces qualités, que j'apprécie par l'idée que j'en ai, sont réellement estimables. Donc Romagnosi se trompait, quand il définissait la loi: une action entre deux ou plusieurs puissances, en vertu de laquelle on présume que doit naître toujours un fait donné (1055); une présomption que des faits doivent se produire n'a aucun caractère de la loi morale ou physique; elle est une simple opinion. En un mot, une loi n'est pas un fait ou une action, et moins encore le résultat d'un fait ou d'une action, ni d'une série de faits ou d'une série d'actions; elle les gouverne. Si ce principe est incontestable pour toute espèce de lois, il l'est plus encore pour la loi morale.

III. La loi morale n'est pas une volonté; car toute volonté suppose la loi. En effet, on peut dire de toute volonté qu'elle est bonne ou qu'elle est mauvaise; or toute volonté n'est bonne ou mauvaise, que parce qu'elle est conforme ou contraire à la loi. Donc la loi est distincte de la volonté (1056).

IV. La loi morale est une notion de l'entendement, au moyen de laquelle nous apprécions la moralité des actions humaines, et selon laquelle, par conséquent, nous devons agir.

La loi morale est une notion: en effet, la loi morale, comme toute loi, est une règle; elle est une règle immuable, universelle, indépendante de toute existence contingente; elle est la règle d'un jugement d'estime pratique, c'est-à-dire d'un acte essentiellement intellectuel. Or une notion peut seule être une règle universelle et immuable. En un mot, la loi du jugement est une idée; or l'acte moral est un jugement; donc la loi morale est une idée.

Rappelons quelle est l'essence de l'acte moral : c'est le jugement d'estime pratique que nous portons sur une chose spéculativement connue. Or qu'est-ce que cette connaissance spéculative, sinon une essence ou une idée; et c'est elle qui est la loi du jugement pratique.

Pour mieux faire comprendre cette preuve, je me servirai d'un exemple. Soit la loi morale: nul ne doit faire tort à son semblable. Cette loi me détermine une classe d'actions qui me sont défendues, c'est-à-dire toutes celles qui nuiraient à mon semblable. En vertu de cette loi, toute action nuisible à mon prochain, je la juge mauvaise. Mais comment juger que telle chose est nuisible ou utile, si je n'ai la notion de ce qui est nuisible ou utile? Cette notion est donc la loi des jugements particuliers, par lesquels

(1054) Hobbes, *De cive*, c. 15, § 5. — Puffendorf, *Droit de la nature*, liv. 1, c. 6, § 10.

(1055) *Degli enti morali*, p. 1, c. 1.

(1056) V. Puffendorf, *Droit de la nature*, l. 1, c. 6. — Burlamaqui, *Principes du droit naturel*, 1 p., c. 8, § 5.

j'affirme de telles ou telles actions qu'elles sont nuisibles ou utiles.

Mais cette loi : il est illicite de faire tort à son semblable, est un jugement. La loi de ce jugement est encore une idée, celle de l'*illicéité*. Comment, en effet, saurais-je qu'il m'est illicite de faire tort à mon semblable, si je ne savais discerner ce qui est licite de ce qui est illicite ?

Cette notion de la loi paraît incontestable, quand il ne s'agit que de la loi naturelle ; mais nous croyons qu'elle s'applique même à la loi positive. Car la loi positive est moins la volonté du supérieur que la notion de sa volonté particulière, ou de la chose voulue par lui.

On peut la considérer dans trois états, ou plutôt dans trois êtres différents : dans le législateur, dans le signe extérieur qui la manifeste et dans le sujet.

Le législateur conçoit un ordre, et il veut le réaliser.

Il manifeste cet ordre qu'il a conçu, et cette volonté qu'il a formée de le réaliser.

Le sujet connaît l'un et l'autre ; il a l'idée ou la notion de cet ordre, et la connaissance de la volonté du supérieur.

La loi morale n'est pas l'acte de la volonté du supérieur, autrement elle ferait le juste et l'injuste ; elle n'est pas l'instrument ou le signe qui la révèle, elle est la connaissance de l'ordre conçu et voulu par le supérieur.

Il est tellement vrai que la volonté du supérieur n'est pas la loi, et qu'elle n'en est qu'une condition, qu'elle peut exister sans que la loi existe ; par exemple, si cette volonté est injuste, si elle est contraire à la raison. Cette volonté est donc elle-même soumise à une loi.

La difficulté est de comprendre comment elle produit une nouvelle obligation. Deux excès sont également à éviter. Nier la légitimité des lois positives, qui dépendent d'une volonté libre, une telle négation conduirait rapidement au fatalisme. Identifier l'acte d'une volonté libre avec la loi, ce serait dire qu'il est impossible qu'un supérieur, quel qu'il soit, commande l'injustice ; car la loi n'est jamais injuste, et, si elle l'était, elle cesserait d'être loi ; ce serait dire qu'obéir à la volonté d'un supérieur, fût-il un Tibère ou un Néron, est toujours une vertu ; ce serait dire que la volonté d'un supérieur qui commande, ne peut jamais être en contradiction avec la loi naturelle ; ce serait dire qu'un supérieur est toujours impeccable ; toutes lois, même les plus opposées, seraient justes et obligatoires.

Pour éviter ces deux excès, il faut reconnaître que la volonté du supérieur qui commande ne fait que déterminer une application de la loi naturelle ; elle est nécessaire pour que l'application ait lieu, et par conséquent pour que l'obligation existe ; mais l'obligation naît de la loi naturelle.

Toute loi positive est comme la conclusion d'un syllogisme qu'on peut formuler ainsi : Je dois obéir aux volontés légitimes de mon supérieur ; or la volonté légitime de mon supérieur est que je fasse telle chose ; donc je dois la faire.

La majeure exprime une loi universelle, éternelle, immuable, tout entière contenue dans la notion de supérieur. Quand je ne connaîtrais aucun supérieur ni aucun sujet déterminés, il serait toujours vrai, et je devrais toujours affirmer, qu'un sujet est obligé d'obéir à la volonté légitime de son supérieur. La notion de supérieur suffit pour constituer la loi. Mais cette loi n'est encore que la loi naturelle, qui n'aura d'application, et qui n'imposera, par conséquent, d'obligation réelle qu'autant que le fait énoncé par la mineure aura été réalisé. Or la volonté légitime de mon supérieur est que je fasse telle chose. Ce fait réalisé, la conséquence est rigoureuse : donc je dois faire cette chose. L'acte de la volonté est donc nécessaire pour que la loi positive existe ; mais la loi n'est pas cet acte ; elle est le concept de l'ordre voulu par le supérieur, et le rapport de cet ordre voulu avec la loi naturelle. Si ce rapport n'est pas, l'acte de la volonté existe, mais la loi n'existe pas ; il n'y a nulle obligation.

Nous avons ajouté que la loi morale était une notion de l'entendement, *au moyen de laquelle nous apprécions la moralité des actions humaines et selon laquelle, par conséquent, nous devons agir*. Toute notion, en effet, n'est pas une loi morale, comme tout jugement n'est pas un jugement d'estime. Nous affirmons qu'une proposition est vraie ou fausse, qu'une œuvre d'art est belle ou laide, comme nous affirmons qu'une action est moralement bonne ou moralement mauvaise. Tous ces jugements ont pour loi une notion ; or cette notion seule est la loi morale, par laquelle nous jugeons d'une action qu'elle est moralement bonne ou moralement mauvaise.

La définition de la loi que nous venons d'exposer nous paraît la plus généralement admise par les philosophes et les théologiens distingués. En effet, ils appellent la loi morale la règle de nos actions ; mais cette règle n'est pas la parole matérielle, proférée de vive voix, ou tixée par l'Ecriture. Cette parole n'est que le signe, la manifestation de la loi ; la loi est ce qui est signifié, ce qui est manifesté, et, par conséquent, une conception, une notion, une pensée.

Ils appellent encore la loi la raison des actes, *ratio agendorum* ; or la raison des actes n'est et ne peut être qu'une idée simple ou complexe. Considérée dans l'esprit du législateur, Cicéron la définit *recta ratio imperandi atque prohibendi* (1057), il la distingue de la parole qui lui sert de vêtement : *Quam qui ignorat is est injustus, sive est illa scripta uspiam, sive nuspiam*. Tant que ce concept demeure dans l'esprit du législateur, il n'est pas encore la loi du sujet ; il ne lui impose aucune obligation, parce que ce qui n'est pas connu, n'oblige pas. Il devient sa loi, quand

(1057) *De legibus*, II, 15.

il devient son concept, sa règle par laquelle il peut apprécier la moralité d'une action. C'est encore Cicéron qui l'enseigne, d'après les sages de l'antiquité : *Eadem* RATIO *cum est in hominis mente confirmata et concepta,* LEX EST.

Telle est aussi la doctrine de saint Thomas. Dans la question de la *Somme théologique* où il traite de l'essence de la loi, il établit qu'elle appartient à la raison, qu'elle est *quelque chose de la raison* (1058). Il dit encore qu'elle est *une participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable* (1059). Or le même saint docteur définit la loi éternelle : *la raison qui sert à gouverner tout l'univers, et qui existe dans l'intelligence divine* (1060).

Il la compare avec l'idée, dont elle ne diffère, selon lui, que par une relation : *de même que la sagesse divine, en tant que par elle toutes choses ont été créées, devient l'art, l'exemplaire ou l'idée, de même la sagesse divine, poussant les choses vers leurs fins légitimes, devient* LOI (1061).

Il l'appelle, comme nous, une conception de l'esprit, qui nous dirige dans nos actes (1062).

Résumons la doctrine de saint Thomas, sur l'essence de la loi telle au moins que nous l'avons comprise.

Il existe une loi éternelle, qui est la raison même de Dieu, son intelligence et son Verbe. Elle est, en un sens très-véritable, la règle de sa vie, et la règle de ses œuvres.

Cette loi éternelle, communiquée aux hommes, devient alors leur propre loi, soit dans leurs œuvres artificielles, soit dans leurs actes libres. Considérée comme règle des actes libres, elle prend le nom de loi naturelle.

La loi humaine n'est que l'application à des cas particuliers de la loi naturelle; la première est contenue dans la seconde (1063).

Suarez, moins explicite que saint Thomas, et qui semble incliner quelquefois à reconnaître la volonté comme le principe de la loi, est pourtant favorable à notre opinion dans plusieurs passages. Il place la loi dans l'entendement comme dans son sujet, c'est-à-dire, précisément où se trouvent les idées et les notions (1064).

C'est pourquoi Suarez et, avec lui, plusieurs philosophes ou théologiens font dériver le mot *loi* du mot *lire*, *legere*, parce qu'ils supposent que cette expression indique l'action de l'esprit qui lit la loi écrite dans l'entendement, c'est-à-dire les idées ou les notions par lesquelles il discerne le bien moral du mal moral (1065).

Nous pourrions joindre à ces noms ceux d'Origène, de saint Augustin, et bien d'autres encore (1066).

Parmi les modernes, nous citerons Kant et Rosmini. Nous avons suffisamment fait connaître l'opinion du philosophe de Roveredo, mais nous devions un hommage à celui de Kœnigsberg. Obscur et embarrassé dans presque toutes les autres parties de sa théorie morale, il établit avec clarté et précision que la loi de la volonté ne peut être qu'un concept de l'entendement; et c'est pourquoi il prétend, avec raison, que la base morale doit être la métaphysique (1067).

IV. Ainsi les lois morales sont des notions de l'entendement. Or nous avons vu que toute notion est une perception de l'être, non pas des réalités contingentes, mais des essences absolues; non pas de l'être variable, mais de l'être immuable; non pas de l'être temporaire, mais de l'être éternel : nous avons vu encore qu'il y a une notion première, que toutes les autres supposent, et qui les engendre toutes, cette notion est celle de l'être qui est Dieu. Je ne sais que telle chose est, c'est-à-dire qu'elle est de l'être, que l'être peut être affirmé d'elle, que je puis dire d'elle : elle est, que parce que j'ai l'idée de l'être absolu et parfait. L'être est, telle est la loi de tous mes jugements.

Mais les lois morales sont des notions, et ces notions ne sont pas d'une autre nature que les autres; elles sont des perceptions; elles peuvent se ramener à une seule qui est celle de l'être. Ainsi l'être perçu est la loi souveraine de l'intelligence et de la volonté. Comme objet de l'intelligence, il doit être affirmé; comme objet de la volonté, il doit être voulu ou aimé. De même que nous ne pourrions pas affirmer d'une chose qu'elle est, si nous n'avions pas la notion de l'être absolu; de même nous ne pourrions pas estimer cette chose selon la mesure de son être, si nous n'estimions l'être absolu. Il y a donc un acte de connaître primitif, inné, essentiel, sans lequel l'intelligence serait incompréhensible, un acte de connaître substantiel, permanent, ou, si ces expressions paraissent

(1058) *Sum. theol.* 1-2, q. 90, art. 1. Voici sa conclusion : *Cum lex sit quædam regula et humanorum actuum mensura, necessario ad ipsam rationem spectat.*

(1059) Voici sa conclusion : *Est in hominibus lex quædam naturalis participatio videlicet legis æternæ, secundum quam bonum et malum dixerunt.* (1-2, q. 91, art. 1.)

(1060) Ratio gubernativa totius universi in mente divina existens. (1-2, q. 91, art. 1.)

(1061) Sicut ratio divinæ sapientiæ, in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis, vel exemplaris, vel *idea*, ita ratio divinæ sapientiæ moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem *legis*. (1-2, q. 93, art. 1.)

(1062) Naturalis conceptio ei (homini) indita, qua dirigitur ad operandum convenienter, lex naturalis seu jus naturale dicitur. (*Sent.* IV, dist. 73 art. 1.)

(1063) Præter æternam et naturalem legem est lex quædam, ab hominibus inventa, secundum quam in particulari disponuntur quæ in lege naturæ continentur. (*Sum. theol.* 1-2, q. 91, art. 3.)

(1064) Illa quæ humani mentis insidet ad discernendum honestum a turpe. (*De legibus*, I-III, 8.)

(1065) Oportet legendi verbum ad interiorem lectionem seu recogitationem ampliare, ut notavit *Ateusis*. Nam sicut lex naturalis dicitur a Paulo scripta in cordibus, ita in eis mente legi potest et debet, id est, meditari et recogitari ut secundum illam mores dirigantur. (*De legibus*, II, 1-9.)

(1066) V. S. Aug. *De lib. arb.*, II, 4.

(1067) V. *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

contradictoires, une activité intellectuelle, substantielle et permanente, non pas simplement en puissance, mais qui s'exerce actuellement, constamment, et dont l'objet est l'être absolu. L'erreur peut se trouver dans l'exercice de cette activité par des jugements particuliers, mais non dans l'acte primitif de connaître, parce que l'erreur est l'œuvre de l'homme, et non pas l'œuvre de Dieu; or l'acte primitif est tout entier de Dieu, il n'est autre que le fait de la création.

Il y a de même un acte de vouloir ou d'aimer, primitif, essentiel, inné; une activité volontaire, substantielle et permanente, dont l'objet est l'être absolu, bonne et droite, œuvre de Dieu seul, mais dont l'être libre qui la possède peut abuser, dans l'exercice ou dans l'application qu'il en fait.

C'est dire que Dieu seul fait la vie intellectuelle et morale, dont les deux éléments essentiels sont le connaître et le vouloir. L'être vivant pourra développer cette vie, avec le concours de Dieu; mais, pour la développer, il faut qu'il l'ait reçue. Dans l'acte créateur, Dieu seul agit; dans le développement ou le progrès, il y a deux activités qui s'unissent pour tendre à une même fin, l'activité de Dieu et l'activité de la créature.

Combien nous sommes éloignés de ces théories qui semblent supposer que l'homme intelligent s'élève jusqu'à Dieu par les seules forces de la raison, dans lesquelles on ne veut reconnaître aucun élément divin. Dieu crée, puis il abandonne sa créature intelligente, laissée au milieu d'êtres qui ne la valent pas, agit et se développe par elle-même, et dans ce développement elle franchit l'abîme qui sépare le fini de l'infini, elle ressaisit Dieu qui devient sa conquête. Dieu était descendu vers elle par la création, elle remonte vers lui par son développement progressif.

Exprimées dans ces termes, ces théories paraissent étranges, téméraires, contradictoires aux actions les plus simples et les plus communes de la raison. Et cependant, nous ne craignons pas de le dire, c'est là qu'aboutissent toutes les philosophies en dehors de l'ontologisme. Séparez un seul instant l'être intelligent de la volonté absolue qui est Dieu, la science spéculative aussi bien que la morale demeurent sans fondement; elles deviennent impossibles, le scepticisme absolu les anéantit; ni l'induction, quelque nom qu'on lui donne, ni les ressorts mystérieux dont on nous parle ne suppléeront la vérité et ne ramèneront à elle l'intelligence qui en est dépourvue (1068).

Voyez l'exposé de l'ontologisme et sa réfutation au mot ONTOLOGISME.

LOIS GÉNÉRALES, Dieu gouverne-t-il le monde par des lois générales. *Voy.* PROVIDENCE.

M

MAL (DE L'ORIGINE DU). Sur cette grave question, nous avons à combattre deux classes d'adversaires: les manichéens et les pessimistes. Suivant les premiers, deux principes opposés semblent avoir concouru à la formation du monde; car partout et dans les mêmes êtres, l'observation nous découvre un mélange égal de biens et de maux. Il n'est pas une seule vertu à côté de laquelle vous ne trouviez un vice opposé: le monde intellectuel est incessamment troublé par la lutte de la science contre l'ignorance, de la vérité contre l'erreur, et cette lutte dure depuis six mille ans, sans que l'on puisse entrevoir de quel côté se rangera la victoire. Au sein du monde physique, on voit également régner cette loi des contraires: dans le règne animal, chaque être a son ennemi naturel; et si les destinées se diversifient à l'infini parmi les hommes, elles sont soumises à la loi des compensations. Le pauvre a peu de plaisirs; mais il les sent vivement; il est sujet à bien des peines; mais l'habitude les lui rend faciles à supporter. Le riche a beaucoup de plaisirs; mais l'habitude affaiblit et use ses jouissances: il éprouve peu de privations; mais leur rareté les rend plus pénibles. Quand on observe ces contrastes uniformes dans leur apparente diversité, il n'est pas possible d'attribuer la formation du monde à l'action exclusive d'un principe parfaitement bon: le bien et le mal, se faisant partout équilibre, dépendent nécessairement de deux principes égaux et contraires, dont les caractères, toujours opposés et toujours unis, se réfléchissent dans toutes les parties de la création. Selon d'autres philosophes, cette supposition d'un équilibre parfait entre le bien et le mal, porte encore les traces d'un optimisme exagéré. Dans la partie du monde que nous connaissons, la somme des maux l'emporte de beaucoup sur celle des biens. Voltaire, en nous retraçant les folies et les misères de notre espèce, et Rousseau, en nous peignant énergiquement la dégradation morale que la société, selon lui, entraîne à sa suite, ont fourni à ces nouveaux adversaires de la religion un texte inépuisable de déclamations. A peine voit-on ici-bas apparaître de loin en loin dans le cours des âges quelques hommes sages et vertueux, rares et consolantes exceptions, mais qui ne font pas oublier les malheurs et les vices, dont le spectacle afflige constamment nos regards! On oppose encore à la Providence la choquante inégalité qu'elle a établie entre ses créatures. Tous les hommes ne devaient-ils pas être égaux à ses yeux? Pourquoi les uns sont-ils pour elle des objets de prédilection, qu'elle se plaît à orner de tous ses dons, tandis qu'elle laisse dédaigneusement languir les autres

(1068) M. l'abbé HUGONIN, *Ontologisme*, t. II.

dans l'ignorance et dans la pauvreté? On concevrait jusqu'à un certain point l'inégalité de cette répartition des faveurs divines, si elle était déterminée par le mérite relatif auquel les hommes se seraient élevés par l'usage de leur liberté. Mais l'expérience nous prouve tous les jours que les faveurs nous sont distribuées au hasard et sans aucune considération d'équité. L'honnête homme a souvent trouvé dans sa vertu même une cause d'infortunes et de persécutions, et plus d'une fois le vice a obtenu l'estime, la richesse et les honneurs. Il faut donc, ou nier la Providence, ou reconnaître que ce Dieu, dont on nous vante les perfections, montre une partialité insensée dans la distribution des biens, une révoltante injustice dans la distribution des maux qu'il répand sur les hommes.

Avant d'examiner en détail les objections que nous venons d'exposer, nous allons démontrer que l'existence du mal, considérée en général, ne donne à l'homme aucun droit d'accuser la Providence. Distinguons d'abord les diverses espèces de maux qui se manifestent à nos yeux dans l'œuvre du Créateur.

La perfection absolue est un attribut incommunicable, et qui n'appartient qu'à Dieu. Tous les êtres créés sont bornés dans leurs capacités et dans leurs puissances: chez tous il y a défaut, et le défaut est un mal. En outre, le plan de la création paraît fondé sur un principe d'inégalité auquel toutes les créatures sont soumises. Dieu ne s'est pas contenté de diversifier ses œuvres à l'infini; il a encore établi entre les êtres comme une échelle de perfections relatives, dont ils occupent les innombrables degrés. La loi de l'égalité est si peu naturelle, qu'on ne la rencontre même pas dans le sein de chaque espèce, considérée isolément; et les qualités communes à chaque classe sont fort inégalement déterminées dans les individus qui la composent. Cette inégalité des créatures est, dit-on, un mal. Quoique je n'aperçoive pas bien distinctement sur quels motifs repose une telle opinion, je la suppose vraie. Nous avons donc déjà compté deux espèces de maux: l'imperfection absolue des créatures et leur inégalité relative. Les théologiens ont réuni ces deux espèces de maux sous la dénomination commune de *mal métaphysique*. Viennent ensuite toutes les souffrances auxquelles les animaux sont sujets; tous les chagrins et toutes les misères qui assiégent l'homme dans cette vallée de larmes. Leur ensemble constitue ce que les théologiens nomment le *mal physique* ou *naturel*. Enfin, les êtres intelligents trouvent, dans l'usage même de la liberté, une nouvelle source de maux plus redoutables que les douleurs du corps, que les chagrins de l'esprit et les peines du cœur. Que de vices et de crimes ont souillé cette terre, qui ne devrait être qu'un théâtre de vertus! Combien de douleurs profondes et cuisantes sont venues déchirer les âmes égarées, qui tournaient contre elles-mêmes le don précieux de la liberté! L'ensemble de nos fautes, de nos vices et de nos crimes, et les remords qui en sont la suite nécessaire, constitue ce que l'on nomme le *mal moral*. Cette triste liste est épuisée: car, dans la nature morte, considérée indépendamment de son influence sur la destinée des êtres sensibles, il est évident que tout est bien: le bien alors consiste uniquement dans l'ordre, et la nature morte est partout soumise à des lois régulières et constantes.

Examinons maintenant notre état d'un œil ferme et impartial: ne nous laissons point troubler par le spectacle des maux qui affligent notre vie, et sachons élever notre raison au-dessus des vils murmures de l'intérêt et de l'orgueil. Nous ne sommes pas parfaits! mais pouvions-nous l'être? Dépendait-il de Dieu de nous communiquer cette infinie perfection que nous adorons en lui? Par le seul fait de sa contingence, notre être n'est-il pas nécessairement renfermé dans certaines limites? Nous sommes créés: n'y a-t-il pas dès lors contradiction à supposer que nous puissions être affranchis de toute dépendance? Qui peut créer, peut anéantir: qui peut anéantir, est supérieur en puissance. Notre existence demeure toujours subordonnée à la volonté du Créateur: il y a donc en nous défaut nécessaire de puissance, et cette imperfection est un mal sans remède. N'avons-nous pas prouvé, d'ailleurs, qu'il ne peut y avoir dans l'univers deux puissances infinies? Les théologiens n'ont-ils pas admis qu'en général l'existence de deux infinis du même genre implique contradiction dans les termes? Quand on nous contesterait quelques-unes des applications de ce principe, qu'y gagnerait-on? Il est évidemment applicable à la puissance d'agir; il l'est également à l'intelligence. Car l'intelligence est aussi une force, et par conséquent elle est bornée dans les créatures. Ne craignons pas maintenant de le proclamer, sous les plaintes que nous adressons à Dieu relativement à notre imperfection, il n'y a qu'égoïsme et orgueil. Providence, je t'accuse, dit l'homme égoïste, car tu n'as pas fait pour moi l'impossible! Providence, je t'accuse, dit l'homme orgueilleux, car mieux valait ne pas être, que d'être au-dessous de toi!

Nous avons déjà justifié l'Auteur des choses en ce qui concerne l'existence du mal moral. On a vu que l'imperfection dans les êtres libres entraîne la nécessité éventuelle du crime; que Dieu ne pourrait prévenir l'abus de la liberté que par des miracles continuels, et qui lui sont interdits par sa sagesse; que l'homme, qui ne pécherait pas, ne serait pas réellement libre, et qu'en le dérobant au danger de mal faire, on le priverait en même temps du mérite attaché à la vertu. Enfin nous avons montré que la vertu tient à l'intelligence; et que pour couper la racine du mal moral, il faudrait refuser à toutes les créatures le don précieux de la pensée. Tant que l'on n'aura pas prouvé qu'un monde où ne luirait aucun rayon d'intelligence, serait une œuvre aussi

digne du Créateur que celui dont nous faisons partie, nous conserverons donc le droit de soutenir que la sagesse de Dieu lui faisait une loi de permettre le mal moral sur la terre.

L'existence du mal physique n'est pas moins nécessaire; elle résulte inévitablement de l'imperfection des êtres sensibles. Dès que vous supposez un être capable de jouir, vous le soumettez au danger de souffrir; dans tout être fini, la douleur est unie au plaisir par un lien indissoluble. Ne vous imaginez pas que l'existence de la douleur soit un produit contingent de l'organisation, et que, pour des esprits purs, il n'y eût que des jouissances sans mélange. Concevez, si vous le voulez ou si vous le pouvez, notre âme dégagée des liens du corps, et exerçant d'elle-même, sans aucun instrument physique, les facultés qui lui sont naturelles : vous l'aurez sans doute mise à l'abri de quelques maux particuliers; mais vous aurez en même temps tari en elle la source des sensations agréables. Que lui resterait-il dans cette hypothèse? la sensibilité morale, qui est inséparable de la pensée. Eh bien! croyez-vous que cette âme imparfaite, et qui, comme intelligence, conçoit la perfection, puisse s'abstenir de la désirer? Si elle désire nécessairement la perfection, ne souffrira-t-elle pas nécessairement d'en être privée? Rêvez toutes les combinaisons, toutes les situations possibles, vous n'en trouverez aucune qui affranchisse un être pensant de la nécessité de souffrir. Subissons donc cette nécessité avec résignation et courage; que dis-je? bénissons-la comme un honorable et heureux privilége, comme un signe de notre supériorité, comme un principe de progrès et de vertu.

Nous avons prouvé que, dans l'hypothèse de la création absolue des choses, les êtres contingents ne peuvent pas être parfaits, et que leur imperfection est en eux l'origine du mal. Il me semble inutile de m'arrêter à la supposition qui bornerait l'Être souverain au rôle d'ordonnateur. Car, si la puissance divine s'est exercée sur une matière préexistante et nécessaire, il est évident que le mal ou l'imperfection était primitivement dans la matière même, et que l'action de Dieu ne pouvait avoir d'autre effet que de corriger jusqu'à un certain point les défauts d'une nature rebelle et sans loi. Cette hypothèse nous serait donc plus favorable encore que celle d'une création absolue. Aussi les athées évitent-ils avec soin de placer la discussion sur ce terrain. Après avoir nié la création pour attaquer l'Être nécessaire dans sa puissance, ils la supposent ensuite comme un fait reconnu pour attaquer le Tout-Puissant dans sa justice et sa bonté.

Il résulte de tout ce qui précède, que l'existence du mal ne peut être attribuée à une action positive de la Providence; qu'il tient intimement à la nature même des êtres créés, et qu'ainsi sa présence dans le monde n'est point une souillure pour l'Être pur et saint que nous adorons. Le mal étant une nécessité inhérente à la création du bien, pour être en droit d'en faire un sujet de reproches contre la Providence, il faudrait prouver qu'il y a autant de mal que de bien dans l'univers, ou que la somme des maux l'emporte sur celle des biens. Nous avouons, en effet, que si Dieu ne pouvait pas faire prédominer le bien dans l'ensemble de son œuvre, sa sagesse lui commandait de s'abstenir, et que, s'il le pouvait et qu'il n'eût pas voulu le faire, il serait permis de supposer qu'il manque de sagesse, de justice et de bonté. Mais qui donc osera se charger de faire le dénombrement complet de tous les biens et de tous les maux qui existent dans ce vaste univers? Qui pourra établir entre les uns et les autres une comparaison exacte et impartiale? Quoi! nous connaissons à peine un coin de cet immense tableau, et notre impiété ne craint pas de juger de l'ensemble! Et comment en jugeons-nous? Par une induction, dans laquelle l'homme se pose au sein de la nature comme un centre auquel tout le reste se rapporte, comme un type au-dessus duquel il n'y a plus rien, et qui peut servir de mesure universelle pour l'appréciation des œuvres de Dieu. Mais une telle induction n'est-elle pas un égarement de la sensibilité, une illusion de l'orgueil? Quand l'homme est malheureux, la nature lui paraît en deuil; est-il heureux, tout prend autour de lui un air de joie et de bonheur. Quelle valeur de semblables jugements ont-ils aux yeux d'une raison éclairée? Peuvent-ils prouver autre chose que la bassesse de notre égoïsme et les petitesses de notre vanité? Mais, dira-t-on, ne sommes-nous pas en droit d'appliquer la loi de l'induction à la destinée des êtres créés, comme nous l'appliquons à l'action des causes, qui les modifient? Quand la partie du monde que nous connaissons, n'offre, aux regards affligés, qu'un spectacle de misères et de crimes, ne nous est-il pas permis de penser qu'il doit en être de même partout où la puissance divine a placé des êtres sensibles et intelligents? Non, cette induction ne vous est pas permise: car, à côté de la loi d'unité, qui légitime certaines assimilations entre les créatures, règne une loi de variété, d'où résultent des différences souvent considérables, soit dans leurs propriétés, soit dans leurs destinées. Quand on observe attentivement le coin du monde que nous habitons, n'y remarque-t-on pas un principe de hiérarchie ou de subordination établi entre tous les êtres, dont les perfections suivent d'une espèce à l'autre une progression continue? N'est-il pas vraisemblable que Dieu a réglé par le même principe la formation des mondes, dont l'espace est peuplé? Comment prouverez-vous que, dans ce vaste univers, le petit tas de boue que vous nommez la terre, jouisse seul du privilége de porter des êtres vivants, et que l'homme soit la moins imparfaite des

créatures? Vous êtes le premier sur la terre : vous pouvez, dans le monde entier, n'occuper qu'un des derniers rangs. Qu'est-ce que cette terre où l'homme est roi? Un des globes les plus chétifs que la main de Dieu ait semés dans l'espace. Qui sait si l'insecte raisonnable, qui rampe à sa surface, n'est pas placé aussi bas, parmi les intelligences, que le globe terrestre dans la hiérarchie des mondes, dont Dieu dirige les mouvements au sein de l'immensité.

Même en se renfermant dans la partie du monde que nous connaissons, les pessimistes sont hors d'état de prouver leur thèse. Chacun, selon ses goûts et ses penchants, peut étaler à nos yeux la longue liste des maux dont nous sommes accablés, ou celle des biens que la Providence nous a prodigués : mais il est rare que les dénombrements de nos maux ou de nos biens prouvent autre chose que la passion de l'orateur : ils sont toujours fort exagérés et fort incomplets : ils n'embrassent jamais le passé tout entier; ils dénaturent le présent; et leurs auteurs n'atteignent l'avenir que par de vaines conjectures. La question ne peut donc se décider que par l'énumération des faits particuliers : pour la résoudre, il faut s'en tenir à des considérations générales sur la nature et sur l'histoire de l'humanité.

Il n'est pas dans la nature de l'humanité de demeurer stationnaire : le changement est sa loi. Si le mal seul est en progrès dans le sein de l'humanité, comment l'humanité vit-elle encore après tant de siècles d'un travail funeste qui mine incessamment son existence? Le mal, on le sait, est pour tous les êtres une cause de ruine. Dire que le mal va toujours croissant avec le nombre des générations humaines, c'est dire que l'humanité marche depuis six mille ans à sa destruction; et néanmoins ses innombrables rejetons s'étendent et se multiplient toujours sur la surface de la terre, et ce vieil arbre, que l'on suppose rongé par une incurable maladie, continue d'étaler sous nos yeux le luxe d'une végétation abondante et vigoureuse! Quand on sait se dégager de tout respect aveugle et servile pour l'antiquité, et que l'on compare de sang-froid l'état passé de l'humanité avec sa condition présente, cette hypothèse d'une dégradation progressive et constante du genre humain, paraît dépourvue de toute vraisemblance, et la maxime d'Horace : *Ætas parentum, pejor avis*, etc., ne semble applicable qu'à des peuples dégénérés, qui jugent de l'humanité d'après eux-mêmes, et qui, se sentant mourir, s'imaginent faussement que leur ruine est une catastrophe menaçante pour le genre humain. Je le dis avec la plus profonde conviction : quoique la société humaine offre encore à nos yeux un spectacle affligeant de misères individuelles, domestiques ou nationales, l'homme y développe une vitalité et une puissance d'expansion trop grandes, pour que l'on puisse raisonnablement admettre qu'il ne travaille qu'à se corrompre. Si les facultés qu'il a reçues du Ciel étaient constamment tournées contre lui-même, le monde devrait être aujourd'hui un repaire de brigands, ou plutôt l'homme aurait déjà disparu de la terre; il aurait succombé sous le poids toujours croissant de ses vices et de ses crimes.

Supposez, au contraire, que l'humanité soit essentiellement perfectible, et qu'elle marche dans une voie constante d'amélioration; quelles que soient les misères qui ont jusqu'ici pesé sur nous, la Providence est justifiée; car cette puissance de perfectionnement qui se développe incessamment au milieu des obstacles sans nombre dont notre carrière est hérissée, est à elle seule un bien qui surpasse infiniment tous les maux dont les pessimistes se plaignent. Quand l'homme aurait été, dans le principe, condamné à souffrir physiquement et moralement, que seraient ces épreuves, dont la durée n'embrasse qu'un petit nombre de siècles, en comparaison des biens dont Dieu nous aurait réservé le conquête dans le temps et la possession dans l'éternité! Je dis plus : en admettant l'hypothèse de la perfectibilité, on voit le mal même se transformer en bien, puisqu'il est un stimulant nécessaire à notre paresse, puisqu'un être fini, qui ne souffrirait pas, ne sentirait plus le besoin de développer ses facultés et les laisserait languir dans une inaction honteuse et funeste.

Maintenant, je le demande, le dogme de la perfectibilité n'est-il qu'une hypothèse? Les métaphysiciens, les psychologues et les historiens ne l'ont-ils pas appuyé sur des fondements désormais inébranlables? Les premiers ne nous ont-ils pas démontré que l'être qui n'est limité par aucune cause étrangère, est nécessairement infini, que tout être fini aspire à écarter les limites dans lesquelles il est renfermé, que toute substance créée implique le mélange d'une réalité qui tend à se conserver, et d'une virtualité qui tend à se manifester et à se réaliser dans toute sa plénitude? C'est cette tendance à réaliser ce qu'ils ne possèdent encore qu'en puissance, qui pousse tous les êtres à s'approprier hors d'eux-mêmes tous les matériaux, tous les éléments qui sont propres à entretenir en eux le mouvement de la vie, à seconder l'expansion de leur force. Cette même aspiration vers l'infini, les psychologues nous la montrent dans toutes les facultés, dans tous les penchants de l'homme. Notre sensibilité tend à l'infini par l'amour, et nous avons vu que là est la source de cette inquiétude constante qu'aucun bien fini ne peut calmer. Nous savons aussi que le bien que nous désirons est hors de nous, et que nous ne pouvons en jouir que selon la mesure de perfection qu'il nous a été donné de réaliser en nous-mêmes. De là résulte pour notre activité un besoin constant d'expansion, une ardeur infatigable à étendre de plus en plus la sphère où s'exerce notre puissance. « Mais

qui sait, me dira-t-on peut-être, si les penchants ambitieux de notre nature ne nous ont pas été donnés pour notre tourment, et s'ils peuvent avoir d'autre effet que d'accroître sans cesse le sentiment de notre impuissance? » Si vous n'admettez pas que nos tendances sont des instincts d'une puissance qui sent toute sa capacité, avant même de l'avoir développée; si, pour croire à la perfectibilité de l'homme, vous avez besoin de voir ses progrès, consultez les historiens, et, sans vous laisser étourdir par le fracas des empires qui s'écroulent, suivez d'un œil ferme et impartial, à travers les ruines des nations, la marche et les destins de l'humanité : vous la verrez s'élevant sans cesse, même sur les débris qui semblaient devoir l'écraser, et développant toujours plus d'industrie, plus de puissance et plus de sagesse au sein de tous les peuples nouveaux qu'elle prend pour instruments de son œuvre, et qu'elle charge de la représenter à tel moment de la durée, à tel point de l'espace.

Pour terminer cette longue discussion, il nous reste encore à réfuter deux objections, l'une qui se tire de l'inégalité que la Providence a établie entre les hommes, l'autre qui se déduit de la partialité et de l'injustice que Dieu semble avoir manifestées dans la distribution des biens et des maux. Notre tâche devient plus facile, et nous pouvons la remplir en peu de mots. Tous les hommes ont reçu du ciel les mêmes facultés; ils sont tous également perfectibles, quand on les considère indépendamment des différences accidentelles que l'organisation peut produire en eux durant le cours de cette vie. Mais il est certain qu'en raison des influences externes et physiques auxquelles ils sont soumis ici-bas, ils ne peuvent pas user également des facultés qui leur sont communes. Pour trouver dans un tel fait un texte de reproches contre la Providence, il faudrait démontrer qu'en diversifiant parmi les hommes les talents, les vertus, les aptitudes, Dieu n'obéit qu'à un caprice salutaire pour les uns, funeste pour les autres, et que cette inégalité, dont la vanité seule peut se plaindre, n'a pas sa raison dans l'intérêt même du genre humain. Mais de telles assertions sont trop invraisemblables pour que l'on essaye de les prouver : il est évident que des êtres perfectibles, condamnés par la nature à vivre en société, ne pouvaient sans inconvénient pour eux-mêmes, jouir de cette égalité que les athées réclament, parce qu'elle n'existe pas, et qu'ils maudiraient avec assez de justice, si Dieu avait eu la cruauté de nous y soumettre. Qui ne comprend, en effet, qu'à mesure que la société se développe, les besoins de l'individu se multiplient et s'étendent au delà des limites de son intelligence et de son pouvoir, de sorte que, dans un état civilisé, chacun est individuellement trop faible pour se suffire à soi-même, et doit chercher dans l'industrie et dans les travaux de ses semblables les ressources qui lui manquent? Mais pour que nos semblables puissent nous offrir les secours que nous ne pouvons trouver en nous-mêmes, il est nécessaire qu'ils s'occupent de travaux dont nous sommes incapables, et par conséquent qu'ils aient des talents qui nous sont étrangers. Ce partage des travaux qui ont pour but la satisfaction de nos besoins physiques, intellectuels et moraux, rend évidemment indispensable une répartition diverse des talents et des aptitudes entre les individus. La société ne pourrait donc remplir sa destination sans cette inégalité, dont on se plaint avec plus de violence que de sincérité. Je n'essayerai pas de montrer que l'égalité est absolument impossible entre des intelligences dont le développement est subordonné aux influences de la nature et de l'organisation. J'ai fait plus; j'ai prouvé que les inégalités qui règnent entre les hommes dans la société, sont un bienfait de la Providence.

Quant à la seconde objection, nous avouons que le fait sur lequel elle s'appuie, est incontestable. L'homme n'est point ici-bas puni ou récompensé selon son mérite : la vertu est quelquefois une source de misères et de persécutions; et le crime conduit trop souvent à la fortune et aux honneurs. Si les destinées de l'homme étaient renfermées dans les étroites limites de cette vie, on ne pourrait donc nier que la Providence ne se montre souvent partiale et injuste dans la distribution des biens et des maux qu'elle répand sur les hommes. Mais si la vie présente n'est qu'un temps d'épreuves, dans lequel nous sommes appelés à conquérir à travers mille obstacles une immortelle béatitude, nous ne devons plus considérer les biens ou les maux qui nous arrivent, comme des signes ou des effets de la justice divine; les maux ne sont plus des châtiments; les biens ne sont plus des récompenses. Les uns et les autres deviennent des moyens par lesquels Dieu éprouve notre courage; et dans cette hypothèse même, quand on s'élève au-dessus de l'intérêt du moment, et que l'on embrasse l'ensemble de notre destinée, le bien semble devenir un mal, et le mal semble devenir un bien; car la douleur est pour nos facultés un stimulant nécessaire, un moyen puissant de perfectionnement : le plaisir, au contraire, est toujours un danger ou un obstacle pour la vertu. Au reste, quelle que soit l'opinion que l'on doive se former sur la nature des éléments qui modifient ici-bas notre destinée, il est évident, du moins, que ces événements ne peuvent jamais être, pour l'homme qui croit à l'immortalité de l'âme, un sujet d'accusation légitime contre la justice de la Providence. Pour réfuter l'athéisme sur ce point, il n'est pas même nécessaire d'admettre positivement le dogme de l'immortalité : il suffit de supposer qu'il peut être vrai. La possibilité seule d'une vie future rend incertaines toutes les conséquences que l'athéisme essaye de tirer de l'inégale distribution des biens et des maux, dont se compose

notre destinée terrestre. Avant de se livrer à d'impies déclamations contre la Providence, que les athées nous démontrent donc que la nature de l'homme ne lui permet pas de compter sur les promesses de la religion, et que notre foi à l'immortalité n'est qu'un rêve dont la réalisation est absolument impossible. Il ne s'agit plus ici d'affaiblir, par d'ingénieuses subtilités, la clarté des preuves que les philosophes religieux ont développées en faveur du dogme d'une vie future. Ce ne serait pas assez d'avoir détruit l'autorité de ces preuves; il faudrait encore établir d'une manière positive, que l'âme humaine est mortelle et qu'elle l'est nécessairement. Il est, je crois, inutile de pousser plus loin cette discussion : il n'y a pas un homme sensé qui ne reconnaisse que les athées sont incapables de démontrer l'impossibilité d'une vie future. Leurs raisonnements ne reposent donc que sur des hypothèses sans vraisemblance, et le succès qu'ils obtiennent auprès de certains esprits, nous prouve combien il est facile de tromper la raison humaine, quand elle est sous l'influence de l'égoïsme ou de l'orgueil. Ces deux passions, qui sont la racine de tous les vices, sont aussi la source de toutes les erreurs fondamentales en matière de religion, et l'homme dont le cœur est pur, sent ou discerne facilement la faiblesse de toutes les accusations laborieusement entassées par l'athéisme contre la justice et la bonté de la Providence.

MAL PHYSIQUE. *Voy.* Ordre moral.

MAL MORAL. *Voy.* Ordre moral et Terre.

MALEBRANCHE, refuté par le P. Dutertre sur l'idée de l'infini. *Voy.* Infini.

MATIERE. *Voy.* Création. — La matière est-elle éternelle ? *ibid.*

MAURY (Alfred), cité sur le fétichisme. *Voy.* Fétichisme, art. I, *in fin.*

MENNAIS (DE LA), son système philosophique.

§ I. — *Que le système philosophique de M. de La Mennais est inutile à la défense du Christianisme.*

En donnant pour base à la défense du christianisme l'infaillibilité du genre humain, M. de La Mennais avait été séduit par une grande espérance religieuse. Il espérait pousser à bout la résistance que l'homme oppose à la lumière de la vérité, et le contraindre de recevoir les croyances chrétiennes, sous peine de renoncer à toute certitude, à toute raison, à l'humanité même, et d'être, par conséquent, convaincu de folie. Si son dessein se fût accompli, il n'y eût eu sur la terre que deux classes d'hommes, des chrétiens et des fous. Et comme les passions ne sont pas assez fortes pour se satisfaire toujours au prix de la folie, la liberté qui existe aussi bien pour l'esprit que pour le cœur, perdait une moitié de son empire, les hommes étaient sauvés de l'erreur par la logique avec une sorte de nécessité. Mais la liberté ne s'emprisonne pas ainsi, et les fers mêmes qu'on lui forge servent quelquefois à étendre son empire. L'homme qui résiste à l'histoire jusqu'à se persuader que l'auteur de l'Evangile n'exista jamais, parce qu'il a peur de l'Evangile, qui nie l'autorité de l'Eglise, pour échapper aux remords de la vérité ; cet homme-là sera peu embarrassé de la philosophie du sens commun ; il disputera cent ans contre elle avec autant de facilité qu'une foule de chrétiens l'ont fait depuis quatorze ans. Car, qui pourrait le convaincre de la vérité de cette philosophie, si ce n'est son évidence, ou l'évidence de sa nécessité, c'est-à-dire toujours l'évidence? Or il nie les faits du christianisme qui sont évidents : pourquoi ne nierait-il pas une philosophie, fût-elle évidente? Il nie l'autorité de l'Eglise qui est évidente : pourquoi ne nierait-il pas l'autorité du genre humain, fût-elle évidente ? Et s'il n'est pas fou dans le premier cas, pourquoi le serait-il dans le second? Mais si celui qui nie la philosophie de M. de La Mennais n'est pas fou, cela suffit, M. de La Mennais n'a pas placé la raison de l'homme entre le christianisme et la folie; elle reste comme auparavant entre l'évidence de la vérité et les ténèbres des passions. D'où il suit que la philosophie du sens commun n'atteignait pas le but de son auteur, qui était de soulever l'erreur avec un levier plus puissant que l'évidence, et d'introduire les âmes de vive force, pour ainsi dire, dans le sanctuaire de la vérité. La philosophie du sens commun fût-elle vraie, le genre humain fût-il infaillible en effet, encore faut-il l'établir, et, par conséquent, en appeler à une évidence quelconque. *Car l'esprit humain ne peut céder qu'à l'autorité de l'évidence ou à l'évidence de l'autorité*, pour me servir du jeu de mots profond de M. de Bonald. Qu'est-ce qu'une autorité qui ne serait pas évidente en quelque manière? Quel motif aurait l'homme d'y soumettre ses pensées et ses actions? L'autorité n'est qu'un intermédiaire entre la lumière finie de l'homme et la lumière infinie de Dieu, semblable à un corps placé dans l'espace entre deux soleils inégaux, et qui, réfléchissant les rayons de l'un et de l'autre, les mêlerait ensemble au point de rencontre de ses deux hémisphères. Dans les choses logiques comme dans les choses spirituelles, l'homme va de la lumière à la lumière, *a claritate in claritatem* (*II Cor.* III, 18) ; la lumière est son point d'appui et son point de repos. Car, s'il ne s'appuyait pas sur la lumière, comment distinguerait-il la véritable autorité?

Nous accordons à M. de La Mennais que la voie d'autorité est la voie établie par Dieu pour arriver à la connaissance du vrai ; nous le lui accordons d'autant plus volontiers que l'Eglise dit absolument la même chose. Mais quelle est l'autorité qu'il faut suivre? est-ce l'autorité du genre humain, ou l'autorité de l'Eglise, ou d'autres autorités? Voilà la question. Qui décidera cette question? Jusqu'à M. de La Mennais, on avait cru que dans l'ordre philosophique et religieux, l'évidence la décidait en faveur

de l'Eglise catholique, qui, par un enchaînement de merveilles, avait obtenu ici-bas *le comble de l'autorité*, selon l'expression de saint Augustin. M. de La Mennais a cru découvrir dans cette doctrine un venin funeste et caché; il a dit que ce n'était pas à l'évidence, mais au genre humain de juger la question, c'est-à-dire qu'il a invoqué l'autorité du genre humain pour établir l'autorité de l'Eglise catholique. Accordons pour un moment qu'il ait bien fait. Mais on insiste, et on demande : comment savoir que l'autorité du genre humain est la première autorité, celle dont toutes les autres ne sont qu'une conséquence et une manifestation? N'est-ce pas au moyen d'une évidence quelconque? Donc, dans le système de M. de La Mennais, comme dans la doctrine ordinaire, l'évidence est la dernière raison des choses. Au delà de l'autorité, on conçoit toujours cette question : pourquoi telle autorité plutôt que telle autre? tandis qu'au delà de l'évidence on ne conçoit que le scepticisme, ou bien cette question ridicule : pourquoi telle évidence plutôt que telle autre, c'est-à-dire, pourquoi la lumière plutôt que la lumière.

M. de La Mennais a très-bien senti cette difficulté fondamentale, et prenant hardiment son parti, il a déclaré qu'il fallait admettre *sans preuves* l'autorité du genre humain. Voici ses propres paroles : « On n'a pas assez remarqué la liaison nécessaire qui existe entre la certitude et l'infaillibilité. Une chose qui peut être vraie ou fausse n'est pas certaine. Tout ce qu'affirme comme vrai une raison qui peut se tromper, peut être faux, tout ce qu'elle affirme comme faux, peut être vrai. Donc, rien de ce qu'affirme une raison qui peut se tromper ou une raison faillible n'est certain. Donc, chercher la certitude, c'est chercher une raison infaillible; *et son infaillibilité doit être crue, ou admise sans preuves*, puisque toute preuve suppose des vérités déjà certaines, et, par conséquent, l'infaillibilité de la raison qui les affirme. » (Avertissement de la 4e édition du IIe volume de l'*Essai sur l'indifférence.*) Eh bien! nous accordons tout cela provisoirement. Mais puisqu'il faut admettre *sans preuves* une raison ou une autorité infaillible, pourquoi ne pas admettre aussi bien *sans preuves* la raison ou l'autorité infaillible de l'Eglise, que la raison ou l'autorité infaillible du genre humain? Quel motif peut-il y avoir de préférer l'une à l'autre, de commencer par l'une plutôt que par l'autre? Evidemment M. de La Mennais a cru que l'autorité du genre humain était plus claire, plus incontestable, plus facile à connaître que l'autorité de l'Eglise catholique. Evidemment il s'est dit : entre l'homme et l'Eglise il existe un abîme. Sans doute Dieu y a jeté des merveilles infinies; il y a jeté le sang de son Fils unique, et mille nations ont passé par ce chemin. Mais si l'on pouvait abréger la route encore; si la distance qui sépare la raison humaine de la raison divine, n'était plus que la distance qui sépare la raison de chaque homme de la raison de tous; si entre l'homme et Dieu, il n'y avait pas plus de chemin *qu'entre l'homme et les hommes*; en un mot, si l'autorité infaillible du genre humain conduisait à l'autorité infaillible de l'Eglise catholique; si même l'Eglise catholique n'était qu'une manifestation, un développement de la raison générale, ne serait-ce pas un avantage inappréciable de pouvoir dire à l'homme qui nie le christianisme : Vous niez la raison humaine, et, par conséquent, votre propre raison? M. de La Mennais a nécessairement raisonné de cette manière, ou d'une manière analogue. Il y a donc eu pour lui une question d'évidence dans la connexion subordonnée qu'il a établie entre l'autorité du genre humain et celle de l'Eglise. Or, c'est tout ce que nous prétendons, et ce qui suffit pour affirmer que, dans son système comme dans la doctrine ordinaire, l'évidence est la dernière raison des choses.

Il est important de le bien comprendre. Entre la doctrine de M. de La Mennais et l'ancienne doctrine, la question n'est pas de savoir s'il faut rejeter ou admettre l'autorité, mais quelle est l'autorité qu'il faut reconnaître. Soit que l'on considère l'ordre logique, l'ordre physique, l'ordre moral, l'ordre philosophique et religieux, dans tous les cas, les docteurs chrétiens ont vu qu'il n'existait point de certitude sans *union des esprits*, et que les esprits *ne s'unissaient que par l'autorité*. Tous ont convaincu d'impuissance la philosophie, par cette seule raison qu'elle *n'unissait pas les esprits*, et ils ont très-bien jugé que ce n'était pas faute de démonstrations évidentes, mais faute d'autorité, que cette union n'avait pas lieu en philosophie. C'était dans l'espérance de fonder définitivement la philosophie, en l'appuyant sur l'autorité, qu'ils avaient élevé dans le moyen âge la suprématie d'Aristote. Et lorsque M. de La Mennais publia le premier volume de l'*Essai sur l'indifférence*, la cause de son succès prodigieux et unanime fut qu'il y démontrait admirablement un principe admis de tous les catholiques, savoir : *la nécessité de l'autorité*. Les esprits ne se divisèrent qu'après la publication du second volume, lorsque M. de La Mennais eut substitué aux anciennes autorités une autorité unique, dont personne n'avait jamais entendu parler avec cette extension. La question est donc de savoir si cette substitution a été heureuse et légitime, quelle est l'autorité régulatrice de la raison humaine, s'il y en a une, s'il y en a plusieurs, quelles elles sont? Or, comment le savoir, sinon à l'aide de l'évidence? Comment le savoir sans l'application de cette parole de M. de Bonald, traduite de saint Augustin : *L'esprit humain ne peut céder qu'à l'autorité de l'évidence ou à l'évidence de l'autorité?* Saint Augustin a dit en effet, et cette maxime est fondamentale : *La raison et l'autorité ne sont jamais entièrement sépa-*

rées, parce que c'est la raison qui considère à quelle autorité il faut croire (1069). Voilà pourquoi l'évidence est la dernière raison des choses, pourquoi aucun système ne place l'homme entre le Christianisme et la folie, pourquoi enfin il n'est pas exact de dire que *l'autorité doit être crue, ou admise sans preuves.* Elle doit, au contraire, être évidente pour être crue.

Or nous avons dessein de comparer la nouvelle doctrine à l'ancienne, sous le rapport de leur évidence respective. Nous avons dessein de montrer que cette doctrine, qui devait abréger la route du monde invisible et l'aplanir, en accroît de beaucoup les difficultés : et ensuite, qu'elle renferme, par voie de conséquence et à l'insu de son auteur, un protestantisme nouveau, plus vaste et plus profond que l'ancien.

Nous avons dessein de montrer que, des cendres du genre humain où dorment pêle-mêle avec les siècles le bien et le mal, les ténèbres et la lumière, les passions exécrables et magnanimes, nos descendants feront sortir avec autorité tous les rêves de leur propre esprit, bien plus qu'ils n'en feront sortir la vérité, comme la pythonisse d'Endor, qui, pour avoir évoqué une fois du passé l'ombre de Samuel, n'en évoqua pas moins mille fois tous les spectres de l'enfer. Nous avons dessein de montrer que l'homme s'étant trouvé trop faible contre l'Eglise depuis dix-huit cents ans, ne l'attaquera plus désormais qu'avec toute l'armée de ses semblables : ce sera la poussière des morts qu'on jettera contre le ciel, les temps anéantis qu'on opposera à l'éternité, l'autorité sans organe du genre humain à l'autorité de l'Eglise, l'universalité abstraite à la catholicité. Et si nous le prouvons, il restera établi qu'en adoptant le système philosophique de M. de La Mennais, c'est-à-dire en consacrant l'infaillibilité du genre humain, l'Eglise eût signé de sa main son arrêt de mort.

Reprenons avec ordre ces pensées. Nous avons dit d'abord qu'il était plus difficile d'arriver au christianisme par la philosophie du sens commun que par la voie jusque-là usitée dans l'Eglise; et avant d'en donner la preuve, je parlerai de mon expérience personnelle.

J'avais veilli neuf ans dans l'incrédulité, lorsque j'entendis la voix de Dieu qui me rappelait à lui. Si je recherche au fond de ma mémoire les causes logiques de ma conversion, je n'en découvre pas d'autres que l'évidence historique et sociale du christianisme, évidence qui m'apparut dès que l'âge me permit d'éclaircir les doutes que j'avais respirés avec l'air dans l'Université. J'indique la source de mes doutes, quoique j'aie résolu de ne laisser tomber de ma plume aucune parole blessante, parce que, privé de bonne heure d'un père chrétien, et élevé par une mère chrétienne, je dois à la mémoire de l'un et à l'amour de l'autre de déclarer toujours que je reçus d'eux la religion avec la vie, et que je la perdis chez des étrangers imposés à eux et à moi. Lors donc que j'eus atteint l'âge où la raison commence à prendre de la force, la lecture et la discussion des faits chrétiens me persuadèrent facilement de leur vérité, et depuis, leur évidence est devenue si vive dans mon esprit, qu'elle m'ôterait le mérite de la foi, si la foi n'était pas un mystère de la volonté où l'esprit ne joue qu'un rôle inférieur. Lorsqu'ensuite, après ma conversion, je lus les ouvrages de M. de La Mennais, cet homme célèbre, ce défenseur de ma foi ressuscitée, que j'avais tant de raisons de goûter, il m'arriva deux choses : je crus comprendre sa philosophie, quoique je ne la comprisse pas du tout, comme je m'en suis aperçu plus tard; et, quand elle fut mieux connue avec le temps, elle me jeta dans des perplexités sans fin. Je m'en occupai pendant six années consécutives, de 1824 à 1830, sans pouvoir parvenir à fixer mes irrésolutions, quoique je fusse pressé par mes amis, dont plusieurs étaient ceux de M. de La Mennais. Ce ne fut qu'à la veille de l'année 1830, que je pris enfin mon parti, plutôt par lassitude que par une entière conviction; car, même au plus fort des travaux de *l'Avenir*, il passait de temps en temps dans mon esprit des apparitions philosophiques ennemies, et aujourd'hui je crois voir clairement la fausseté de l'opinion que j'avais avec tant de peine embrassée. Ainsi, arrivé facilement au christianime par la voie ordinaire, je m'y suis maintenu sans trouble par la même voie; la certitude que j'ai de sa vérité est parvenue à son comble; tandis que si j'eusse suivi la route tracée par M. de La Mennais, je ne serais pas encore chrétien. Sans doute, une expérience personnelle prouve peu de chose, elle peut être due à un tour particulier d'esprit; mais on va voir, ce me semble, que la mienne était fondée sur la nature des choses.

En effet, toute autorité devant être constatée par une évidence préalable, l'autorité du genre humain comme celle de l'Eglise catholique, il s'ensuit qu'il est plus difficile de reconnaître l'une ou l'autre, selon que l'évidence qui y conduit est plus ou moins facile à obtenir. Or l'autorité de l'Eglise catholique est constatée par une évidence historique et sociale, c'est-à-dire par une évidence de faits qui tombent sous les sens; tandis que l'autorité du genre humain est constatée par une évidence de pur raisonnement, dans la question la plus profonde de l'esprit humain, la question de la certitude. Tout homme de bonne foi peut se convaincre, avec très-peu de travail, que l'enchaînement des faits chrétiens est au-dessus des forces humaines, si on les suppose faux; et encore au-dessus des forces humaines, s'ils sont vrais : de sorte qu'on ne peut ex-

(1069) *Neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur cui sit credendum.* (*De vera Religione*, c. 24.)

pliquer leur existence qu'en y reconnaissant le doigt de Dieu. Au contraire, des hommes de bonne foi pourront disputer des siècles sur la raison particulière et sur la raison générale, parce qu'en cela il ne s'agit pas de voir ce qui est, mais ce qui doit être; et qu'il faut, pour méconnaître ce qui est, un aveuglement mille fois plus profond que pour repousser ce qui doit être. Le raisonnement n'est que notre propre esprit; les faits sont quelque chose qui n'est pas nous, qui nous parle, qui nous poursuit, qui demeure quand nous passons, que nous ne pouvons pas tuer par un acte de notre volonté, comme nous étouffons notre pensée quand il nous plaît. Chacun de nous est le père de son raisonnement, et peut en être le parricide: mais nous ne sommes que témoins des faits, et l'humanité tout entière nierait le soleil, s'arracherait volontairement les yeux pour ne plus le voir, que le soleil, continuant sa course, éclairerait de sa lumière l'homme nouveau-né qui n'apporterait dans son berceau aucune haine contre lui. Enfin il y a une expérience décisive à cet égard, c'est que tous les jours, dans les sciences et dans la vie, les faits mettent d'accord les esprits que le raisonnement a divisés.

On dira : Qu'y a-t-il de plus simple que de soumettre la raison particulière à la raison générale? Je réponds que rien n'est moins simple qu'un raisonnement, quel qu'il soit, parce qu'un raisonnement en engendre mille. C'est l'hydre de la fable avec ses têtes sans cesse renaissantes ; et, pour achever la comparaison, les faits sont au raisonnement ce que fut à l'hydre la massue d'Hercule. Lors donc que Dieu lia par des faits le monde visible au monde invisible, lorsqu'il jeta du ciel aux intelligences ce pont sublime de la croix, il accomplit un miracle de logique aussi bien qu'un miracle de charité, et éternellement toute philosophie sera impuissante pour y ajouter quelque chose.

On dira encore que l'autorité du genre humain ne s'établit pas par le raisonnement, qu'elle est un fait aussi bien que l'autorité de l'Eglise. « Quand donc on nous demande, dit M. de La Mennais, comment nous prouvons l'autorité, notre réponse est bien simple : *nous ne la prouvons pas*. Mais, si vous ne la prouvez pas, comment donc l'établissez-vous ? sur quel fondement y croyez-vous? Nous l'établissons *comme fait*, et nous croyons à ce fait, comme tous les hommes y croient, comme vous y croyez vous-même, parce qu'il nous est impossible de ne pas y croire. Nous croyons tous invinciblement que nous existons, que nous sentons, que nous pensons, qu'il existe d'autres hommes doués comme nous de la faculté de sentir et de penser, que nous communiquons avec eux par la parole, que nous les entendons, qu'ils nous entendent, et qu'ainsi nous comparons nos sensations à leurs sensations, nos sentiments à leurs sentiments, nos pensées à leurs pensées. Nul homme n'a le pouvoir de douter de ces choses, quoiqu'il soit impossible de les démontrer. Or, la pensée ou la raison particulière de chaque homme, manifestée par la parole, voilà le témoignage; l'accord des témoignages ou des raisons individuelles, voilà la raison générale, le sens commun, l'autorité; et chacun de nous croit invinciblement à l'existence de l'autorité comme à celle du témoignage. Ainsi, encore une fois, l'autorité est pour nous un fait; et il est de fait encore qu'un penchant naturel nous porte à juger de ce qui est vrai ou faux d'après le consentement commun ou sur la plus grande autorité; que, pleins de défiance pour les opinions, les faits dépourvus de cet appui, nous attachons la certitude à l'accord des jugements et des témoignages; que, si cet accord est général, et plus encore, s'il est universel, on cesse d'écouter les contradicteurs, et d'essayer de les convaincre; on les méprise comme des insensés, des esprits malades, des intelligences en délire, comme des êtres monstrueux qui n'appartiennent plus à l'espèce humaine.» (*Défense de l'Essai sur l'Indifférence*, ch 14.)

Que l'autorité du genre humain, dans l'extension que lui a donnée M. de La Mennais, soit un fait qui tombe sous les sens, nous ne le croyons pas; car s'il en était ainsi, tout homme qui nie la philosophie de M. de La Mennais, serait actuellement enfermé à Charenton comme y sont enfermés tous ceux qui nient l'autorité réelle du genre humain, c'est-à-dire les premiers principes de la raison. Mais ce n'est pas là de quoi il s'agit. Accordons à M. de La Mennais tout ce qu'il voudra à cet égard; accordons-lui que l'autorité du genre humain, tel qu'il l'entend, soit un fait aussi visible que l'autorité exercée sur une multitude innombrable d'intelligences par l'Eglise catholique. La question est de savoir sur quoi reposent cette autorité du genre humain et cette autorité de l'Eglise; car il ne suffit pas d'être une autorité, d'exercer une influence sur les esprits, pour être par cela même dépositaire de la vérité. Il faut, selon les paroles de saint Augustin, que *la raison considère à quelle autorité elle doit croire*. Aussi M. de La Mennais, tout en répétant plusieurs fois qu'il ne veut pas raisonner sur l'infaillibilité du genre humain, raisonne à l'infini sur cette infaillibilité, et son premier raisonnement est *qu'il faut l'admettre sans preuve, sous peine d'être sceptique*.

« On ne saurait prouver directement, dit-il, l'infaillibilité de la raison humaine, parce que les preuves qu'on en donnerait, on ne prouverait rien, ou supposeraient l'infaillibilité même qu'il s'agit de prouver. *Mais, si l'on ne suppose pas la raison humaine infaillible, il n'y a plus de certitude possible, et, pour être conséquent, il faudrait douter de tout sans exception.* » (IIe vol. de l'*Essai*, ch. 14, en note.)

Or, n'y eût-il que ce raisonnement dans les cinq volumes de l'*Essai*, il suffirait à lui seul pour en engendrer des milliers, non-seule-

ment parce qu'il est *prodigieux*, mais par cela seul que c'est un raisonnement. Au contraire, quand on demande à l'Eglise sur quoi repose son autorité, elle ne raisonne pas, elle raconte, elle agit ; elle fait comme ce philosophe devant qui on niait le mouvement, et qui se contenta de marcher. Elle fait comme son divin Fondateur qui enseignait avec autorité, *quasi potestatem habens* (*Marc.* I, 22), et qui prouvait son autorité, non par des dissertations, mais par des *signes*. Pour que l'autorité du genre humain fût appuyée sur des faits, et égalât en clareté l'autorité de l'Eglise, il faudrait que le genre humain eût opéré des miracles, rendu la vue aux aveugles, l'ouïe aux sourds, guéri les lépreux, ressuscité des morts, et qu'il sortît lui-même du tombeau.

Car, où est le genre humain ? Qui l'a vu ? Qui l'a entendu ? Où sont ses missionnaires ? Quel est son organe ? A peine sommes-nous nés, que l'Eglise s'approche de notre berceau ; elle nous ouvre les oreilles et les yeux ; elle nous fait entendre les premiers sons de la langue universelle, dépositaire des vérités divines ; ses cérémonies frappent nos sens encore étonnés d'être ; ses monuments nous avertissent, par leur grandeur, de la puissance infinie qui porta les hommes à les élever : tout nous révèle sa vie et son action. S'agit-il des peuples encore ensevelis dans l'erreur, le bruit de la civilisation catholique, porté sur toutes les mers par les vaisseaux de l'Europe, vient sans cesse troubler leur ignorance ; des ambassadeurs envoyés par l'Eglise, sous le simple nom de missionnaires, leur apportent, sans jamais se lasser, avec le don de la parole sainte, la connaissance de l'autorité qui en est l'organe vivant et infaillible. Placé au lieu le plus célèbre du monde, le Père des Chrétiens, le vicaire de Jésus-Christ y élève une voix que le sauvage entend dans ses forêts, le Chinois à l'extrémité du monde, l'Indou au bord de ses fleuves, le Tartare dans ses déserts, l'Arabe au milieu des sables de son pays, l'insulaire au fond de ses îles où l'océan gronde en vain, les rois dans leurs palais, le pauvre sous son toit, le prisonnier dans son cachot, le voyageur partout. La lumière du soleil et la voix de l'Eglise font toutes les deux chaque jour le tour du monde. Mais encore une fois, qui a vu, qui a entendu le genre humain ? Où sont ses missionnaires ? Quel est son organe ? Qui est le vicaire de l'humanité ? L'humanité repose obscure dans le passé et dans l'avenir ; et le lieu du monde où elle est le plus visible, ce sont les bibliothèques, ces autres sépulcres. L'Eglise nous cherche et nous parle la première : le genre humain interrogé se tait d'un silence éternel. L'Eglise est vivante : le genre humain est mort ou n'est pas né, et les générations qui s'agitent entre ces deux tombeaux, condamnées à l'ignorance, ne connaissent ni leurs pères ni leur postérité. Est-ce donc ce qui n'est plus et ce qui n'est pas encore, est-ce donc la poussière des livres et les rêves de l'inconnu que Dieu nous a donnés pour la règle de nos jugements, et comme le chemin le plus court pour arriver à lui ? Rappelons-nous pourquoi saint Augustin estimait nécessaire que la vérité se transmît par voie d'enseignement et d'autorité : c'était pour que les sages, purifiés par l'action de l'Eglise, devinssent capables de la contemplation de la vérité, et pour que la vérité fût mise à la portée du peuple. Or le genre humain purifiera-t-il le cœur des sages, et sa voix de mort, sortant de la poudre des bibliothèques, sera-t-elle entendue du peuple ? Il est bien aisé de dire : Le genre humain croit telle et telle chose, voici la parole du genre humain. Mais, en bonne foi, n'est-ce pas plutôt la vôtre ? Le genre humain n'a point de parole, pas plus que l'Eglise n'aurait de parole, si elle n'était composée que de simples fidèles, si les prêtres et les évêques eux-mêmes n'avaient au-dessus d'eux un Chef unique, organe vivant du corps entier. Le genre humain a des membres qui tous ont besoin d'être instruits et dirigés, il n'a point de tête qui instruise et dirige ses membres ; et ses oracles, s'il en rend, sont comme les pages de la sibylle, ou comme les feuilles du chêne de Dodone emportées par les vents.

Supposez même que l'autorité du genre humain pût être aussi clairement établie que celle de l'Eglise, quelle différence de clarté dans la manifestation de leurs pensées ! Je n'ai qu'à écouter l'Eglise pour connaître sa doctrine, et le dernier gardeur de troupeaux est capable de la connaître comme moi, pourvu qu'il veuille être docile ; mais quel labeur pour parvenir à démêler la doctrine du genre humain ! M. de La Mennais, qui n'a fait qu'en tracer une esquisse fort rapide, a néanmoins été contraint d'entasser six ou sept cents pages de citations, extraites des poëtes, des philosophes, des lois et des historiens d'une multitude de siècles et de contrées. Quand vous lisez cela, votre vue se trouble à tout moment ; le genre humain, au lieu de vous apparaître en une fois, comme l'Eglise, passe devant vous sous mille costumes divers, en parlant mille langues. Si vous voulez vérifier les textes, les peser, les comparer, sentir la justesse des interprétations qu'on en donne, c'est un travail considérable, même pour l'archéologue le plus instruit ; les six cents pages forceront d'en lire des millions. Si vous ne vérifiez rien, qui vous assure de la portée véritable des textes qui passent devant vos yeux ? Car il ne s'agit pas de l'exactitude matérielle, mais de la relation d'une ou deux phrases avec la pensée intime de peuples anéantis. De ce que des poëtes ou des philosophes ont dit de fort belles choses sur la dégradation de l'homme, sur la nécessité d'un médiateur entre lui et Dieu ; de ce que des usages, dont la valeur mystérieuse et traditionnelle échappait peut-être aux nations anciennes, ont des rapports plus ou moins frappants avec les dogmes du christianisme, s'ensuit-il absolument que l'univers et l'antiquité aient *cru* ce que nous croyons ? Des médailles conservées dans un cabinet prouvent-elles bien que leur pos-

sesseur ait l'idée des objets qu'elles représentent, et surtout qu'il en ait la foi ? La plupart des nations, par exemple, mesurent le temps par semaines de sept jours : est-ce une preuve que ces nations savent et surtout croient que le monde a été créé en six jours par Dieu, et que Dieu s'est reposé le septième ? Autre chose est de chercher dans ces sortes de reliques une confirmation de la vérité déjà établie, comme ont fait les Pères de l'Eglise, ou d'y placer le fondement même de la certitude et de la vérité. Dans le premier cas, peu importe que les peuples aient compris ou n'aient pas compris, aient cru ou n'aient pas cru la tradition dont ils étaient dépositaires ; dans le système de M. de La Mennais, il faut que les peuples aient eu la foi aux vers de leurs poëtes, aux sentences de leurs philosophes, aux lois de leurs législateurs, aux traditions dont ils avaient des débris plus ou moins obscurs, ou que ces vers, ces sentences, ces lois, ces traditions aient exprimé véritablement la foi des peuples. La différence est infinie entre les deux situations. Les textes cités par M. de La Mennais me paraissent clairs, en général, comme médailles d'une révélation primitive ; comme preuves de la foi du genre humain en cette révélation, je ne sais absolument qu'en penser ; car il est très-possible qu'un certain nombre d'esprits supérieurs, des prêtres, des sages, des législateurs, soient restés en rapport avec des vérités anciennes et les aient rappelées dans leurs écrits, sans que le peuple en ait eu connaissance, et il est encore très-possible qu'il en ait eu connaissance sans y ajouter foi. Mais quand il deviendrait clair, à force d'études et d'attention, que le genre humain a cru à quelques dogmes qui sont le fondement du christianisme, toujours est-il vrai qu'il est infiniment plus aisé de connaître la doctrine de l'Eglise que la doctrine du genre humain.

Et ainsi, en résumant ce qui précède, on voit que l'autorité et la doctrine de l'Eglise surpassent de beaucoup en évidence l'autorité et la doctrine hypothétiques du genre humain, et que, par conséquent, il est plus facile d'arriver au christianisme par l'Eglise que par le genre humain ; ce qui n'empêche pas qu'une fois l'autorité et la doctrine de l'Eglise établies, les traditions conservées dans le genre humain ne soient une admirable confirmation de cette doctrine et de cette autorité.

C'en serait assez déjà pour que M. de La Mennais n'eût pas dû changer l'ordre de la discussion catholique, telle que l'avaient conçue tous les siècles antérieurs. Nous ajoutons que son système renferme un protestantisme plus vaste et plus profond que l'ancien, et pour l'établir, nous ferons à ce système la plus large concession possible : nous lui accorderons que tout ce que croit le genre humain est vrai.

§ II. — *Que le système philosophique de M. de La Mennais renferme le plus vaste protestantisme qui ait encore paru.*

La vérité étant donc, par une supposition gratuite, dans le genre humain, comme le genre humain n'a point d'organe par lequel il s'exprime, il s'ensuit que la vérité y est contenue d'une manière latente, de la même manière qu'elle est contenue dans un livre qui a besoin d'une interprétation ultérieure. Encore est-ce dire beaucoup trop; car un livre véridique, la Bible, par exemple, forme un seul corps dont toutes les parties sont rassemblées et harmonieuses, tandis que le genre humain est un livre qui n'est pas fait, dont les pages sont dispersées çà et là, les unes entières, d'autres à demi effacées par le temps, d'autres à jamais anéanties. C'est une Eglise sans prêtres, sans évêques, sans pape et sans Bible ; une Eglise qui n'a tout au plus que des fidèles, et où brille seulement, dans la longue nuit des âges, l'étoile vagabonde d'une tradition abandonnée à elle-même. Si tout à coup le Vatican venait à tomber, en jetant à l'humanité une dernière parole de vie ; si tous les évêques, tous les prêtres, tous les diacres de la chrétienté, réunis dans un immense et dernier concile, et chantant encore une fois le Symbole, descendaient ensemble au même sépulcre ; si le dernier exemplaire du livre par excellence, si la Bible, posée sur ce grand sépulcre, devenait elle-même la pâture des vers, et qu'ensuite les siècles, passant avec toute leur puissance, balayassent nos cathédrales et nos souvenirs, les restes confus de cette lamentable catastrophe de la vérité seraient le genre humain : temple vide, si ce n'est de ruines.

Or, faire de ce temple ainsi dépouillé, faire du genre humain ainsi déchu l'oracle infaillible de la philosophie et de la religion, c'est, avons-nous dit, donner au protestantisme une base plus large qu'auparavant. Car, en quoi consiste le protestantisme ? A faire d'un livre muet et divin l'oracle infaillible des vérités religieuses, à prendre pour fondement quelque chose qui est vrai, qui est pur, qui est saint, qui a une autorité divine en soi, mais qui n'a pas d'organe, qui ne parle pas. Or, la vérité est tout au plus dans le genre humain comme dans un livre, supposé qu'elle y soit, et le genre humain n'a pas plus d'organe que la Bible, ne parle pas plus que la Bible. En vain a-t-on dit que les hommes se mettaient en communication avec le genre humain par la parole : les hommes se mettent par la parole en communication avec les hommes ; ils se donnent et ils se rendent tout à la fois la vérité et l'erreur ; mais nul homme ne converse même avec la portion du genre humain actuellement vivante, à plus forte raison avec celle qui n'existe plus et devant laquelle l'autre n'est qu'un point qui s'enfuit. Je ne parle pas de celle qui n'existe pas encore, quoique, à la rigueur, il fallût la consulter, pour être sûr de la pensée du genre humain. Même au jour du jugement, lorsque tous les temps et tous les peuples seront véritablement réunis, on n'entendra pas la voix du genre humain : l'Eglise seule

aura un organe dans la personne de Jésus-Christ, son chef, à moins qu'on ne soutienne que Jésus-Christ est le chef du genre humain, comme il est le chef de l'Eglise, et que les hommes non baptisés sont ses membres aussi bien que ceux qui ont été régénérés par l'eau et par l'Esprit. Alors il faudrait ajouter qu'aujourd'hui le Pape est le chef du genre humain, puisqu'il est dans l'ordre visible, par rapport à l'Eglise, tout ce qu'est Jésus-Christ dans l'ordre invisible, par rapport à elle, et que, par conséquent, on fait partie de l'Eglise, non par le baptême, mais par la seule naissance. Et quand on soutiendrait ces principes, destructifs de la théologie chrétienne, on ne serait pas beaucoup avancé, le genre humain ayant été sans organe au moins avant Jésus-Christ, et toujours cependant, l'oracle infaillible de la vraie religion.

Mais s'il est impossible de trouver un organe au genre humain, s'il faut tirer la vérité de ses entrailles profondes à l'aide de l'interprétation privée, nous ne voyons pas quelle différence existe entre le protestantisme et la philosophie du sens commun, si ce n'est que la Bible chrétienne est mille fois plus facile à entendre que la Bible de l'humanité. En effet, la Bible chrétienne est la tradition écrite, la Bible de l'humanité est la tradition orale. Nous comprenons bien que ce mot d'*orale* peut faire illusion, qu'on peut croire qu'une tradition orale doit nécessairement parler. Il est néanmoins facile de s'apercevoir que son seul privilége est de passer de bouche en bouche, muette et sonore tout à la fois, impuissante, comme l'Ecriture, à se défendre des outrages de l'interprétation, et plus impuissante qu'elle contre les outrages de la mémoire. Il y a aujourd'hui dix-huit cents ans passés que l'Eglise travaille à expliquer la tradition catholique, et à la fixer par ses décrets; une multitude innombrable de discussions et de décisions semble l'avoir mise au-dessus de toutes les injures de l'avenir. Eh bien! croit-on que si l'Eglise cessait de veiller à ce dépôt sacré, croit-on que si elle disparaissait à présent du monde, le christianisme subsisterait par la seule force de la tradition? Croit-on que celui-là ne serait pas protestant, qui dirait : Je prends la tradition seule pour règle de mes jugements en matière de foi, je la reconnais pour l'oracle infaillible de la vérité? *Point d'Eglise, point de christianisme :* voilà ce que M. de La Mennais a démontré lui-même. (*De la Religion, considérée dans ses rapports avec l'ordre civil et politique*, chap. 6.) Il a fait voir que les protestants, une fois séparés de l'Eglise, et quoiqu'ils eussent retenu l'Ecriture sainte, c'est-à-dire la vérité, sont descendus peu à peu jusqu'au déisme, et menacent de descendre plus bas. Cependant rien n'altère l'Ecriture sainte ; elle reste toujours entière, toujours pure, toujours sainte, toujours la vérité même. Que serait-ce donc si les protestants eussent pris pour juge, au lieu d'un Livre immuable, une tradition abandonnée à tous les hasards du temps? Que serait-ce si cette tradition n'était pas même la tradition catholique, mais la tradition primitive, perdue dans les ténèbres du passé? Qu'avait fait du monde, avant Jésus-Christ, cette tradition? Qu'étaient devenus les mœurs, les temples et la Divinité même? Comment un état qui serait aujourd'hui et qui a été autrefois la ruine du christianisme, pourrait-il être le fondement du christianisme?

Peut-être répondra-t-on qu'il y a dans la tradition orale un moyen de discerner la vérité qui n'existe pas pour la Bible, savoir, l'universalité; que par l'universalité, on distingue aisément les traditions véritables des traditions fausses; que tout ce qui est local est faux, que tout ce qui est universel est vrai. Oui, mais qui décidera que telle doctrine est de tradition orale universelle, que telle autre n'en est pas? Qui rassemblera les témoignages épars? Qui réunira toutes les bouches en une seule? Ne sera-ce pas la raison de chaque homme, les lèvres de chaque homme? D'ailleurs, on ne fait pas attention que la tradition n'est jamais orale que dans un moment, qu'elle est écrite pour tous les siècles antérieurs à ce moment, et que, dans le système de M. de La Mennais, il est nécessaire d'interroger tous les temps et tous les lieux. Qui les interrogera? Qui écoutera, qui traduira leurs réponses? Evidemment ce sera la raison de chaque homme, le sens privé de chaque homme. Car, si l'on dit que ce sera la raison de tous, on suppose premièrement, contre l'évidence, que tous sont capables de comprendre et de juger des questions de la plus abstruse archéologie, et en second lieu, qu'ils voudront les juger de la même façon, c'est-à-dire qu'on suppose que le protestantisme, qui a toujours désuni les intelligences, les unira cette fois. En un mot, il est impossible, quoi que l'on fasse, de concevoir une autorité sans organe, il est impossible de concevoir quel est l'organe du genre humain. Certes, quand nous travaillions à *l'Avenir*, nous étions tous bien persuadés que l'autorité spirituelle approuvait nos travaux ; or, je le demande, si nous n'avions eu affaire qu'au genre humain, en serions-nous où nous en sommes? N'aurions-nous pas pu invoquer éternellement en notre faveur l'autorité du genre humain? N'aurions-nous pas pu consumer notre vie, avec toutes sortes d'apparences, à prouver que le genre humain avait toujours cru ce que nous défendions? Nos adversaires, il est vrai, eussent soutenu le contraire ; mais qui eût prononcé entre eux et nous? La postérité? Disons donc alors que nous prenons les siècles futurs pour la règle de nos jugements, c'est-à-dire débarrassons-nous de toute règle, et que chaque génération aille attendre au cercueil la lumière de la vérité.

Oh! que ce n'est pas ainsi que Dieu a établi les choses! Il savait la faiblesse de notre esprit, et, de même qu'il a rassemblé

la lumière qui éclaire nos yeux dans un seul foyer, il a rassemblé la lumière qui doit guider notre volonté dans un centre unique, sans lequel l'universalité n'est qu'une chimère insaisissable. En effet, on peut dire du genre humain, mais dans un autre sens, ce qui a été dit de Dieu : *C'est un cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part.* Chacun de nous, errant dans ce cercle sans limites, se fait centre de l'humanité, salue ses propres pensées du nom d'universelles, et s'il veut, en effet, vérifier leur universalité, il se traîne toujours soi-même avec soi dans ses recherches laborieuses; il crie, et sa voix, frappant les espaces indéterminés qui l'entourent, ne lui rapporte qu'un écho de sa propre intelligence, d'autant plus trompeur qu'il est agrandi; ou si d'autres voix lui répondent, il prend le chœur lointain et harmonieux de quelques esprits pour la parole universelle. Or, l'universalité ne s'exprime que par l'unité, et il n'y a que deux unités : Dieu dans le ciel, et le Pape sur la terre. Ou plutôt Dieu seul est véritablement un, et il nous a donné dans son Vicaire une image de l'unité, afin que nous puissions entendre la parole universelle, et que nous *ne soyons pas comme de petits enfants, emportés à tout vent de doctrine.* Toute autre universalité, toute autre autorité que celle dont le Souverain Pontife est le lien, la tête et l'organe, est une universalité stérile, une autorité sans fondement, d'autant plus dangereuse qu'elle en a les apparences, et qu'elle donne à l'erreur un piédestal plus grand que l'homme. Le protestantisme consiste précisément en cela, à donner à l'erreur l'appui d'une autorité divine en soi, mais sans organe.

Encore donc que le genre humain eût en soi la vérité, il ne fallait pas en faire un juge infaillible des controverses, pas plus que la Bible, qui a la vérité en soi, n'est un juge infaillible des discussions qui s'élèvent entre les chrétiens. De même que les protestants disputent sans fin sur l'Ecriture sainte, on peut discuter sans fin sur la doctrine de l'humanité, et par conséquent l'humanité n'est pas plus que l'Ecriture sainte, la base de toute raison et de toute foi.

Nous savons bien que M. de La Mennais ne veut pas qu'on s'arrête au genre humain, que le genre humain n'est, pour lui, qu'une terre de passage, et qu'il établit que l'Eglise est la plus haute autorité visible, parce qu'elle réunit à la fois, dans sa vaste plénitude, l'autorité primordiale du genre humain et la sienne propre. « Depuis Jésus-Christ, dit-il, quelle autorité oserait-on comparer à celle de l'Eglise catholique, héritière de toutes les traditions primordiales, de la première révélation et de la révélation mosaïque, de toutes les vérités anciennement connues, dont sa doctrine n'est que le développement, et qui, remontant ainsi à l'origine du monde, nous offre, dans son autorité, toutes les autorités réunies?... *Serait-ce l'autorité du genre humain attestant les vérités révélées primitivement?* Mais l'Eglise enseigne toutes ces vérités, elle les a reçues de la tradition, et cette tradition lui appartient avec toutes ses preuves, avec l'autorité qui en est le fondement, et qui est devenue une partie de la sienne. » (*Essai*, IIIe vol., ch. 22.) C'est ici surtout qu'on aperçoit l'abîme creusé involontairement par M. de La Mennais, sous l'édifice du christianisme. Comme il a déclaré le genre humain infaillible en matière philosophique et religieuse, on aurait le droit de lui dire : N'allons pas plus loin, nous avons la certitude, la vérité, la foi, c'est assez. Qu'est-il donc obligé de faire? Il est obligé de démontrer que l'autorité de l'Eglise est plus grande que l'autorité du genre humain. Mais comment une autorité, quelle qu'elle soit, peut-elle être plus grande qu'une autorité infaillible? L'infaillibilité est le terme extrême de l'autorité. Que la tradition primitive du genre humain se soit développée dans l'Eglise, que les promesses, dont le genre humain était dépositaire, se soient accomplies dans l'Eglise, à la bonne heure, cela se conçoit; mais on n'en est pas plus avancé. Car le genre humain, oracle et gardien infaillible des traditions qui devaient se développer, des promesses qui devaient s'accomplir, n'ayant pas d'organe pour attester ni les unes ni les autres, chaque homme reste juge de savoir quelles étaient ces traditions, quelles étaient ces promesses, si elles se sont effectivement développées et accomplies. Chaque homme reste libre, par une interprétation protestante, de tourner le genre humain contre l'Eglise, d'invoquer, contre l'autorité de l'Eglise, l'autorité infaillible du genre humain. Et que répondre à un homme qui dirait : le genre humain est infaillible : or le genre humain n'a pas cru au Médiateur; donc le Médiateur n'est pas venu. On lui répondrait que le genre humain a cru au Médiateur; on lui citerait des textes de poëtes, de philosophes, d'historiens, comme on cite aux protestants des textes d'Ecriture sainte : mais qui ne voit que l'obstination de l'un serait aussi naturelle que l'obstination de l'autre, et mille fois plus dangereuse, parce qu'on lui aurait accordé que le genre humain est une autorité infaillible, tandis qu'on montre au protestant que l'Ecriture sainte n'est pas une autorité infaillible, attendu qu'elle ne parle pas, n'ayant pas en elle-même son organe.

Nous cherchons en vain comment, après avoir établi l'infaillibilité de la raison générale, on la subordonnerait d'une manière solide à l'infaillibilité de l'Eglise. Le seul point de passage ou de soudure entre l'une et l'autre est la foi du genre humain au Médiateur à venir, foi, qui ne subsistant plus aujourd'hui, prouve, dit-on, que le Médiateur est venu. Mais qu'on dispute sur ce point, les liens réciproques sont brisés; le christianisme flotte au milieu du genre humain qui le surpasse en grandeur, autant que soixante siècles en surpassent dix-huit,

autant que l'étendue du monde ancien et du nouveau surpasse l'étendue de l'Eglise. Or, ce point dépend, comme tout le reste, de l'interprétation privée, et par conséquent nous retrouvons toujours le protestantisme donné pour base au catholicisme.

M. de La Mennais s'est trompé d'un mot à cet égard. Faisant effort pour amener à l'unité les deux membres de son système, savoir, le genre humain et l'Eglise, il a dit que le christianisme avait été à l'*état domestique* avant Jésus-Christ, et qu'il avait passé depuis à l'*état social*. Le véritable mot était celui-ci : le christianisme a d'abord été à l'*état protestant ou individuel*, et il a passé par Jésus-Christ à l'*état catholique*; c'est-à-dire que Dieu ayant donné au premier homme la vérité, ne la lui ravit pas après sa chute, mais la laissa dans le monde destituée de toute autorité tutélaire, excepté chez les Juifs, fille abandonnée du ciel d'où elle venait, reçue sous la tente des patriarches, chassée par les Chananéens, dépouillée par d'autres d'une partie de ses vêtements, laissant çà et là des traces de son passage, mettant son nom sur une pyramide ou dans un tombeau les lèvres scellées, sauf à Jérusalem, et n'ayant pas même la force de se défendre contre les injures involontaires de ceux qui l'aimaient, jusqu'à ce qu'enfin les temps étant accomplis, elle ouvrit la bouche pour dire : *Venez à moi, vous tous qui travaillez et qui êtes las*; et depuis, elle ne s'est jamais tue. Dieu n'a fait que deux choses en créant l'Eglise : il a donné une bouche à la vérité et une main à la charité. Faute de ces deux organes, la vérité périssait par le protestantisme; la charité, par l'égoïsme, et le genre humain, sans voix et sans mouvement, était semblable à ces statues magnifiques des dieux qui *ajoutaient à la religion des peuples* par leur majesté, mais au nom desquelles on rendait des oracles contre la miséricorde et contre la vérité.

Veut-on en avoir un exemple terrible, un exemple vivant, et qui justifiera ce que nous avons dit, *qu'un jour nos descendants feraient sortir du genre humain avec autorité tous les rêves de leur propre esprit?*

Une secte s'est élevée qui appelle Dieu tout ce qui est, qui adore la matière, qui, sous le prétexte de détruire un dualisme incompatible avec la paix du monde, nie la différence du bien et du mal, qui veut affranchir l'homme du joug du démon; la femme du joug de l'homme; le pauvre du joug de la charité, et fonder sur cette religion une société nouvelle. Eh bien! sait-on quelle est la base logique des disciples de Saint-Simon? Sait-on où ils croient lire la prophétie de leurs rêves? Dans l'humanité qu'ils proclament infaillible, dans le passé de l'homme, dans l'espérance présente du genre humain. Là où M. de La Mennais a vu les dogmes chrétiens successivement développés par la révélation primitive, par la révélation mosaïque et par celle de Jésus-Christ, là même, les disciples de Saint-Simon ont vu le développement de leurs dogmes, qui doivent, dans une quatrième révélation, recevoir encore un développement nouveau. Ils ont saisi, disent-ils, dans l'humanité, une loi de progrès, par laquelle la lutte du bien et du mal, de la lumière et des ténèbres, du bon et du mauvais principe, de l'esprit et de la matière, de Dieu et de la créature, de l'homme avec l'homme, va sans cesse en diminuant, jusqu'à ce qu'enfin naisse des douleurs universelles, comme d'un long et laborieux enfantement, l'unité sans tache de l'avenir, l'unité du bien et du mal, de la matière et de l'esprit, de Dieu et de l'homme, de l'homme et de la femme, du pauvre et du riche, du roi et du sujet, de tout avec tout, de tous avec tous. Et lorsqu'on s'étonne devant eux d'une si prodigieuse doctrine, ils répondent froidement qu'ils ne discutent pas que l'humanité a prononcé, et qu'elle est infaillible. L'humanité, disent-ils, est pour nous dans ses trois temps : elle est pour nous dans le passé, car il y a eu, dans le passé, un progrès perpétuel vers l'unité future; elle est pour nous dans le présent, car le présent repousse les vieilles doctrines du catholicisme; elle est pour nous dans l'avenir, car nous sentons que l'avenir nous appartient, comme les premiers chrétiens le sentaient dans les catacombes. Que ce soient là de folles appréciations des choses, que le passé, le présent et l'avenir du genre humain soient mal interprétés par les disciples de Saint-Simon, je le crois assurément, comme je crois que les protestants expliquent mal l'Ecriture sainte; mais il n'en est pas moins vrai que l'infaillibilité du genre humain est aujourd'hui le fondement logique d'une des plus formidables erreurs qui aient encore apparu dans le monde.

Tant il y a de danger à apporter le moindre changement à la doctrine ancienne! Tous les Pères de l'Eglise, tous les docteurs chrétiens avaient senti, comme M. de La Mennais, le besoin de l'autorité; tous ils avaient admiré la bonté divine qui avait suspendu, entre le ciel et la terre, ce *lustre immense* de l'Eglise, pour me servir d'une expression du comte de Maistre, et qui en avait fait une autorité d'autant plus capable d'unir les intelligences divisées, qu'elle était la seule douée d'un organe, la seule qui réunît les caractères d'unité, d'universalité, d'antiquité. Hors d'elle, les hommes pouvaient s'assurer des premiers principes de leur raison par la nécessité invincible qui les force d'y croire, et par le consentement qu'y donnent, autour d'eux, leurs semblables; ils pouvaient fonder la science des choses visibles par l'observation des faits et l'accord des savants; ils pouvaient s'élever jusqu'à Dieu, jusqu'à la notion du bien et du mal, non-seulement par les avertissements qu'ils recevaient de leur conscience, mais par le spectacle des sociétés humaines dont aucune ne vit sans Dieu et sans lois morales : parvenus là, ils pouvaient bien encore philosopher, s'apercevoir qu'il restait dans le monde des débris d'une sa-

gesse primitive; mais la philosophie et le genre humain manquaient d'autorité pour réunir les sages et le peuple dans la vérité; le lien du monde visible et du monde invisible était brisé là. Jésus-Christ le renoua en fondant l'Eglise catholique, apostolique et romaine; et c'est sur son autorité une, universelle, liée par l'antiquité à tous les temps, seule parlante et seule infaillible, que reposent à jamais, dans l'ordre des plus hautes vérités, la foi, la certitude et les destinées du monde.

Quiconque *n'écoute pas l'Eglise* végète, comme les anciens philosophes, dans des conjectures privées, impuissantes pour satisfaire d'autres esprits que le sien, pour satisfaire toujours le sien même; et, après de grandes espérances trompées, il choisit enfin, dans les sombres abîmes du doute, pour se consoler, ou la brutalité du vice, ou les illusions du mysticisme, ou la paix stagnante de l'indifférence. Et quiconque cherche sincèrement l'Eglise, la trouve et la reconnaît à des marques qu'elle seule possède, et dont la première de toutes est son absolue nécessité. « Car, ou la providence de Dieu ne préside pas aux choses humaines, et alors il est inutile de s'occuper de religion; ou elle y préside, et alors il ne faut pas désespérer que Dieu lui-même ait établi une autorité qui nous soit un chemin sûr pour nous élever jusqu'à lui. » (S. Augustin, cité plus haut.) La nécessité de l'autorité est le premier anneau de la chaîne qui conduit et qui rattache les hommes à l'Eglise; la solitude et le doute sont la peine présente de ceux qui méconnaissent son autorité sacrée. Or, le système philosophique de M. de La Mennais, en établissant une autorité infaillible autre que l'Eglise, détruit la nécessité absolue de l'Eglise, délivre de la solitude les esprits rebelles à l'Eglise, et néanmoins ouvre la porte à un protestantisme nouveau. Nous croyons l'avoir démontré; nous croyons avoir donné des motifs suffisants de la persévérance avec laquelle ce système a été repoussé par le corps épiscopal. (Lacordaire.) — *Voy.* Sens commun.

MORALE, SON FONDEMENT ET SA RÉALITÉ. — *Diversité des systèmes.* — Considérée comme une science que l'esprit humain forme et étend par l'observation aidée du raisonnement, la morale se trouve exposée à toutes les chances d'erreurs qui naissent de ces moyens de formation et de progrès. L'hypothèse peut se substituer prématurément aux données trop tardives de l'étude des faits, et cette étude elle-même, souvent inexacte et superficielle, ne conduit pas toujours à une vue fidèle et complète de la nature humaine, de sorte que le raisonnement en tire une règle fausse ou mutilée, parfois même la négation de toute règle et l'impossibilité de la science morale. De là, non-seulement la diversité des systèmes moraux que la philosophie a produits aux diverses époques de son histoire, mais encore le peu de solidité de beaucoup d'entre eux, et les erreurs plus ou moins graves qu'ils présentent; de là aussi des opinions qui rendent toute morale impossible.

Opinions qui nient la morale a priori. — Occupons-nous premièrement de ces dernières, afin de les écarter tout d'abord.

Quelques écoles philosophiques ont présenté sur la nature de l'homme telle ou telle vue systématique qui conduit à nier, *a priori*, jusqu'à la possibilité d'une loi ou même d'une règle pour ses actions. Toutes les doctrines qui, explicitement ou implicitement, n'admettent point la liberté, excluent par cela même la possibilité de la morale. Or, quatre grandes opinions sont dans ce cas : le *fatalisme*, qui soumet tout à une aveugle nécessité; le *panthéisme*, qui, absorbant les individus dans un être unique, doué seul de causalité, détruit toute liberté personnelle; le *scepticisme*, qui veut douter de la liberté, de l'existence d'une règle et du caractère obligatoire qui en ferait une loi; enfin le *mysticisme*, lorsqu'il va jusqu'à prétendre que l'homme ne peut ici-bas marcher efficacement à sa fin; car alors, il lui conseille de rester inactif. Suivant aucun de de ces systèmes, il ne peut y avoir pour l'homme ni *devoirs*, ni *droits*, dans la véritable acception de ces mots; et il y a grandement lieu de s'étonner que ceux qui les ont formés ou adoptés, que des esprits vigoureux tels que Epicure, chez les anciens; Hume et Spinosa, chez les modernes, aient poussé l'inconséquence jusqu'à se servir de mots qui devaient être pour eux vides de sens, et surtout jusqu'à essayer de tirer de ces mêmes systèmes une règle de conduite pour l'humanité. Cette tentative, qu'ils ont tous faite, est la condamnation la plus complète et la réfutation la plus positive de ces théories hypothétiques.

Systèmes qui la nient a posteriori. — A côté d'elles, se sont élevés d'autres systèmes *a posteriori*, fondés sur l'observation des faits de l'humanité. Mais, résultats d'analyses plus ou moins inexactes, les uns nient encore, les autres faussent ou déplacent la loi qui sert de base à la science morale.

Cette loi est niée par tous ceux qui, dans l'analyse de la pensée, ont laissé échapper les faits où se montrent, avec la liberté, la révélation de l'ordre et de l'obligation. De là encore l'impossibilité de toute morale.

Systèmes qui la faussent. — La loi ou la règle, bien qu'admise comme existante, est faussée ou déplacée par ceux qui, ayant mutilé ou défiguré les faits, oublient ou méconnaissent quelques-uns des motifs qui sollicitent l'activité humaine, ou, se méprenant sur leur importance relative, érigent en *principe* et présentent comme *loi* ce qui n'est ni le principe, ni la loi véritable de la moralité humaine.

Classement des derniers. — Comme, malgré leurs méprises, les auteurs de ces théories sont du moins conséquents avec eux-mêmes, leurs systèmes ont été appelés *moraux*, et classés suivant la nature du motif qui leur sert de base. Or, trois

sortes de motifs, trois principes distincts excitent constamment notre activité, et donnent lieu à autant de modes particuliers de déterminations : la *passion*, l'*intérêt* et le *devoir* impriment à nos actes un caractère ou passionné, ou égoïste, ou moral. De ces trois modes de détermination, l'analyse psychologique peut n'en saisir qu'un seul, ou bien s'en préoccupe tellement, qu'elle oublie les deux autres : de là des *systèmes égoïstes* basés sur l'intérêt, des *systèmes instinctifs* fondés sur l'instinct d'expansion, enfin des *systèmes* appelés *rationnels*, parce que leurs auteurs, ayant compris que la règle qu'ils cherchent doit avoir un caractère obligatoire et impersonnel, vont demander cette règle à la raison.

Les *systèmes égoïstes* et les *systèmes instinctifs* déplacent la loi morale et lui substituent une règle personnelle variable et sans obligation. Beaucoup de *systèmes rationnels* l'altèrent et la faussent diversement, quand ils ne remplissent pas certaines conditions.

Systèmes égoïstes. — Nous appelons *égoïstes*, avec Th. Jouffroy (1070), les systèmes qui, des trois modes de détermination, nient le mode moral et le mode passionné, et ne voient que le mode intéressé qu'ils érigent en mode unique et universel, et par lequel ils essayent d'expliquer tous les actes humains, et même les notions morales. Dès lors l'intérêt est substitué au devoir, la prudence devient toute la vertu, l'utilité toute la justice; l'homme n'a pour fin et ne doit chercher que son bien-être personnel, auquel se rattache celui des autres, soit comme élément, soit parce qu'il faut bien les ménager pour qu'ils nous ménagent, leur être utile et agréable pour qu'ils nous le soient. Comme dans ces systèmes les mots *devoirs* et *droits*, *vertu* et *vice*, *mérite* et *démérite*, n'ont pas de sens, et que le seul moyen de leur en donner un, est de prêter à la règle de conduite qui est présentée un caractère obligatoire, plusieurs ont recouru à la fiction d'un *contrat primitif*, d'une convention tacite, entre tous les hommes, de regarder comme juste, obligatoire et méritant, ce qui paraîtrait être dans l'utilité commune. Mais quelle loi prescrit d'être fidèle à ce contrat? C'est là ce qu'ils n'ont pas vu, et c'est ce qui ruine tout le système. Il n'en sort qu'une prétendue morale, basée sur l'*utilité* ou l'*intérêt bien entendu*, qui part de l'amour de soi ou du principe de concentration, prend le plaisir ou le bien sensible pour la forme unique du bien réel, nie le bien moral et le bien absolu, exclut ainsi tout dévouement, et ne sort, quoi qu'elle fasse, ni de l'égoïsme ni de l'utilité personnelle, qu'elle tente vainement d'ériger en loi. Telle a été la morale d'Epicure et des écoles sensualistes; c'est elle que Gassendi a renouvelée, que Hobbes et Lamettrie ont exposée dans toute sa nudité, qu'Helvétius et les encyclopédistes ont popularisée en France, que Jérémie Bentham a essayé d'introduire dans la législation. Quelques auteurs l'ont plus ou moins modifiée en y ajoutant le conseil de chercher le bien des autres, afin de satisfaire aussi les tendances sociales de notre nature, ou bien encore de pratiquer la vertu, à cause de sa beauté qui nous plaît et nous charme, ou en vue des récompenses qui l'attendent soit dans cette vie, soit dans l'autre; mais ces derniers n'ont pas fait attention que les mots *vertu* et *mérite* ne signifient rien pour ceux qui rejettent le devoir et s'efforcent d'y substituer l'intérêt. C'est ainsi qu'ils deviennent inconséquents lorsqu'ils veulent donner à leur système une apparence morale; ils arrivent tous à la *doctrine du bonheur*, résultat de l'analyse psychologique la plus superficielle.

Doctrine du bonheur. Systèmes instinctifs. — Mais le bon sens, chez l'homme, et le sentiment de sa dignité protestent contre l'égoïsme mal déguisé de ces théories; sa conscience lui dit qu'il y a chez lui un mode de détermination désintéressé. Ceux qui refusent d'expliquer ce mode par la raison ou par le motif moral, en cherchent l'explication dans la partie la plus noble du mobile passionné, dans les tendances sympathiques de la nature humaine. De là des systèmes appelés *instinctifs*, parce qu'ils reposent sur le principe ou l'*instinct d'expansion*. Sans nier les motifs égoïstes, les auteurs de ces systèmes mettent le *sentiment* beaucoup au-dessus, et suppriment le motif moral, qu'ils espèrent remplacer par la passion noble et pure du bien. Au premier rang se trouve le *système sentimental*, exposé par Adam Smith dans sa *Théorie des sentiments moraux*. Schaftesbury, Butler, Hutcheson, Hume, J.-J. Rousseau, Jacobi, et plusieurs autres, ont développé cette théorie. Leur prétention est d'expliquer le désintéressement, et ce qu'ils appellent le *moralité humaine*, par une tendance ou un penchant qu'ils décorent du nom de *sens* ou d'*instinct moral*, de *conscience*, de *faculté morale*, et qu'ils définissent avec plus ou moins de précision; c'est ce penchant qu'ils prennent pour base de leur système, mais sans pouvoir lui donner le caractère obligatoire et impersonnel qui seul fonde le devoir et le droit, fournit un sens à ces mots, un objet au dévouement, un aliment à la vertu. Aussi n'ont-ils enfanté qu'une morale personnelle, soumise à toutes les variations de la sensibilité dont elle émane, et dont elle tire son nom, la *doctrine du sentiment*.

Toutefois cette doctrine, bien qu'incomplète et posée sur une base peu stable, contenait assez de vérité pour séduire de bons esprits, et plaire aux cœurs généreux. Elle trouva donc de nombreux partisans, et dut surtout ses succès à ce que, placée en regard des systèmes égoïstes, qui rabaissent l'homme au rôle d'un spéculateur plus ou

(1070) Pour plus de développement, nous renvoyons au cours de Droit naturel de Th. Jouffroy; c'est à ces savantes et profondes leçons que nous empruntons le fond de ces considérations.

moins habile, elle le relève, à ses propres yeux, et l'ennoblit en admettant le fait du désintéressement. Mais le désintéressement qu'elle reconnaît et sur lequel elle s'appuie, est aveugle, puisqu'il est instinctif, et il n'y a chez lui absence d'égoïsme que parce qu'il y a absence de réflexion. Que la réflexion naisse avec la liberté, et l'égoïsme va bientôt souiller le sentiment et entacher nos déterminations. Si, en effet, le motif par lequel nous nous déterminons vient d'un penchant qui nous pousse à chercher notre bien dans le bien des autres, c'est encore le plaisir que nous poursuivons dans la satisfaction de ce penchant, et ce motif, essentiellement personnel, devient égoïste, au lieu de devenir obligatoire. Le sentiment est donc impuissant à fonder la morale, à établir le devoir et le droit, et loin de conduire au vrai dévouement désintéressé, qui est la vertu, il ramène l'homme à l'égoïsme, aussitôt que la réflexion et la liberté président à ses déterminations.

Doctrine du sentiment, ses qualités, ses défauts — Systèmes rationnels. — Le véritable désintéressement ne peut provenir que du motif moral, parce que lui seul est impersonnel; le devoir et le droit ne reposent que sur ce principe, qui seul renferme l'obligation; lui seul aussi explique le *bien absolu* et *le bien moral*, tandis que le sentiment instinctif et l'égoïsme ne voient que le *bien sensible*, dont ils font le but suprême de l'existence et de la conduite humaine. Or, c'est un fait que le bien réel ne se montre pas seulement dans l'homme comme *bien sensible*, mais qu'il y paraît aussi comme *bien moral*, et qu'au-dessus de ces deux aspects du bien réel apparaît, comme sa condition, le *bien absolu*. Pour expliquer ce fait, ces idées et le mode de détermination qu'elles fournissent, il fallait remonter jusqu'à la raison impersonnelle, jusqu'au motif moral qu'elle nous représente. De là le *Rationalisme* en morale et les systèmes qui ont reçu la dénomination de *rationnels*.

Leur passage. — Ces systèmes devaient donc chercher à donner de l'idée du bien et de ses différents aspects une explication plus satisfaisante et plus complète; et, comme les précédents n'avaient admis que le *bien sensible*, eux devaient surtout considérer le *bien moral relatif*, et le *bien absolu*. Or ces deux autres faces de l'idée du bien peuvent, ou être confondues en une seule, ou être séparées et distinguées l'une de l'autre. De là le partage des *systèmes rationnels*.

Confondant le bien moral relatif et le bien absolu.—Ceux qui confondent le *bien moral relatif*, que l'homme peut et doit produire, avec le *bien en soi*, qui n'est qu'en Dieu, mais qui est le but en vue duquel l'homme doit agir, sont les systèmes de Zénon et des stoïciens, chez les Grecs; de Price, de Thomas Reid, de Dugual-Steward, et surtout d'Emmanuel Kant, chez les modernes. Regardant l'idée du *bien* comme absolue, simple et irréductible, ils n'essayent ni de l'expliquer, ni de la définir; pour eux le *bien*, c'est le *bien, obligatoire en soi*: c'est là tout ce qu'ils en disent, tout ce qu'ils en peuvent dire, parce qu'ils absorbent le bien moral dans le bien absolu. Aussi, lors même qu'ils parlent du *souverain bien*, ils ne le séparent point de la vertu, et se font, par là, de celle-ci une idée si haute, qu'il n'est pas donné à l'homme de la réaliser. De là une morale surhumaine, admirable peut-être comme théorie, mais impossible dans la pratique.

Distinguant le bien moral relatif et le bien absolu. — D'autres systèmes rationnels, surtout chez les modernes, séparent les deux idées morales comprises sous le mot *bien*: ils distinguent le *bien absolu* ou *en soi*, condition de tout bien réel, des deux aspects sous lesquels celui-ci se montre, en devenant, pour l'homme, ou le *bien sensible* ou le *bien moral*; et, laissant de côté le bien sensible comme étranger à la question qu'ils veulent résoudre, ils essayent d'expliquer le *bien absolu*, en ramenant cette idée à quelqu'autre qui soit plus claire dans leur pensée, puis de définir le *bien moral* d'après l'idée qui explique pour eux le *bien absolu*.

Explications diverses du bien en soi.— Or le *bien en soi* se présente sous des aspects divers, et peut être ramené à des idées différentes: nous l'avons vu s'offrir comme la fin commune des êtres, l'accomplissement de toutes les destinées, la réalisation de l'ordre universel, et le bonheur qui en résulte: cet ordre lui-même s'est montré comme la pensée créatrice, comme l'expression de la volonté divine, comme la loi universelle, la loi naturelle qui établit et règle les rapports des êtres, régit fatalement les uns, et moralement les autres; cette loi, c'est la loi même de la raison absolue, c'est l'ordre, qui, réalisé, devient le *bien*, connu et pensé, le *vrai*, exprimé et senti, le *beau*, en sorte que la vérité absolue et la beauté infinie ou la perfection, sont encore des aspects sous lesquels se montre le *bien en soi*.

Définitions correspondantes du bien moral relatif. — A chacune de ces manières dont il se fait concevoir, correspond une manière spéciale de définir le *bien moral relatif*, dont il est la condition, et, par suite, une explication particulière des mots *faire le bien*. Ils signifient tout à la fois: aller au bien absolu, marcher soi-même et faire marcher les autres à la fin commune de la création; accomplir notre destinée; réaliser l'ordre universel; nous associer à la pensée du Créateur, nous unir à lui d'intention et conformer notre volonté à la sienne; obéir à la loi universelle, suivre la loi naturelle de l'humanité, observer les rapports qui sont dans la nature des choses; écouter les prescriptions de la raison absolue, marcher à sa lumière et la prendre pour guide. *Faire bien*, c'est encore agir selon la vérité, exprimer ou attester le vrai par nos actions comme par nos discours; c'est donner à notre conduite un caractère de beauté morale, c'est tendre à la perfection ou à la sainteté. Ces défini-

tions sont devenues comme autant de bases des systèmes rationnels, qui ne diffèrent entre eux que par la manière dont leurs auteurs ont expliqué le bien absolu (1071), et défini le bien moral relatif.

Leur valeur. — Toutes ces explications et ces définitions ont sans doute leur côté vrai, mais elles ne sont pas toutes également heureuses, comme point de départ scientifique ; elles ne conduisent pas toutes aussi promptement ni aussi sûrement à une solution claire et satisfaisante du problème moral. Celles, par exemple, qui présentent le *bien* comme la *vérité* ou la *beauté*, montrant les faces de l'*ordre* qui regardent l'intelligence et la sensibilité, mais non le côté par lequel il s'adresse à la volonté, ne sauraient arriver à une règle qui soit obligatoire ; et les systèmes qui s'appuient ou sur les rapports naturels des choses, ou sur la loi universelle, peuvent fausser la règle des actions humaines, s'ils confondent ou substituent l'une à l'autre la loi de la fatalité et celle de la liberté.

Conditions du vrai système moral. — Ces considérations nous font voir à quelles conditions un système rationnel peut être vraiment moral et résoudre le problème qui est le but de toute philosophie.

Il faut qu'après avoir séparé le *bien en soi* du *bien moral relatif*, il présente le premier dans ses rapports avec la volonté, et le lui montre comme le but auquel elle doit tendre librement, par la pratique du second ou par la vertu, puis qu'il définisse celle-ci, la marche volontaire de l'homme vers sa fin, qui est aussi la fin commune de la création. Il doit nous montrer l'*ordre* ou la *loi*, qui régit le monde et nous impose le devoir, émanant du pouvoir moral suprême, et incessamment promulguée dans chaque conscience individuelle, comme la prescription de la raison absolue ou de Dieu ; ce qui suppose qu'il a reconnu notre raison pure tout aussi objective quand elle nous fait apercevoir le *bien*, que quand elle nous fait saisir la *vérité* et la *beauté*. A ces conditions, le système rationnel deviendra vraiment moral; il aura pour base solide, impersonnelle, invariable, l'ordre immuable de Dieu ou la loi, mais la *loi de la liberté* ou de l'*amour*, qui prescrit aux êtres doués de sensibilité, d'intelligence et de liberté, de tendre par un amour volontaire vers Dieu lui-même, de réaliser son intention en marchant à leur fin, et leur montre dans cette fin même l'objet de leur amour et de leur espérance, la récompense de leur vertu, le prix de leur dévouement.

Il devient maintenant assez facile de suivre à travers les siècles et les doctrines philosophiques la marche de la solution du problème moral.

Marche de la question morale. — La question tout entière, de quelque manière qu'elle se pose, se résume dans l'interprétation du mot *bien*, car, en morale, c'est uniquement le *bien* qu'il s'agit de faire discerner et pratiquer à l'homme. Or, cette interprétation varie suivant le point de vue d'où sont considérées la nature et la fin de l'homme. L'histoire mentionne à cet égard quatre points de vue principaux et progressifs.

Point de vue épicurien. — 1° Chez les modernes comme chez les anciens, les sensualistes, qui dans leur analyse de la nature humaine s'arrêtent à la sensibilité, ne voient que le *bien sensible;* pour eux, il n'existe point d'autre bien, et comme il n'y a pas plus de vérité ni de beauté absolue, rien n'est, à leurs yeux, ni vrai, ni beau, ni bon absolument. L'homme n'a que la vie animale et sensible. Faire tout par le sentiment et pour le sentiment, par la passion et pour satisfaire les passions, poursuivre le plaisir ou le bonheur : voilà le bien; voilà la règle des systèmes tant *instinctifs* qu'*égoïstes;* si elle paraît varier, c'est que ceux-ci se préoccupent du principe de concentration, et ceux-là de l'instinct d'expansion; mais, ni les uns ni les autres ne sortent du point de vue *épicurien;* aussi leur solution du problème moral n'est-elle que la solution épicurienne, plus ou moins déguisée.

Point de vue stoïcien. — 2° Les idéalistes aperçoivent bien dans la pensée les idées absolues, mais tous n'en voient pas l'objectivité; alors ne saisissant pas l'être infini qu'elles nous révèlent et ne trouvant nulle part le bien absolu, qui leur paraît obligatoire, parce qu'ils le confondent avec le bien moral relatif, ils exigent que l'homme le produise par ses actions. Absorbant aussi dans ce vrai et le bien et le beau, ils proscrivent la science et l'art pour exalter la vertu, qui devient à leurs yeux l'unique et le souverain bien ; enfin ils la font consister dans l'impassibilité ἀταραξία, ou dans l'insensibilité, ἀπαθεία. C'est le point de vue *stoïcien*, qui repousse toute passion, rejette les mo-

(1071) Ainsi pour Wollaston (*Ebauche de la Religion naturelle*), le bien n'est que le vrai, et faire le bien, c'est agir selon la vérité ; selon Clarke (*Traité de l'existence de Dieu et des lois de la morale naturelle*), le bien, c'est la nature même que Dieu a donnée aux choses et les rapports qu'il a établis entre elles ; agir selon cette nature et conserver ces rapports, c'est faire le bien ; Montesquieu (*Esprit des lois*) se fait la même idée du bien, et définit les lois auxquelles l'homme doit obéir : « les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. » Pour Malebranche, faire le bien, c'est suivre la loi de Dieu qui est aussi celle de la vérité et de la raison, c'est chercher par l'amour la perfection qui est Dieu ; Wolf (*Systema moralis*) résume aussi l'idée du bien dans celle de la perfection, et à ses yeux, le bien personnel de chaque homme consiste dans la conservation et le perfectionnement de sa nature. Les systèmes religieux s'accordent à présenter la loi du devoir comme la volonté de Dieu, et le bien moral comme l'accomplissement de cette volonté. Ainsi se vérifie cette pensée de Cicéron que, de la définition du bien, dépend toute la morale : *Summi boni definitione omnis ratio vitæ continetur* (IV Acad. XIII, 2.) *Summum bonum si ignoretur, vivendi rationem ignorari necesse est.* (*De fin.* V, 15.)

tifs intéressés, et ne considérant que le devoir absolu, égalise tous les devoirs et place la vertu dans une région inaccessible à la faiblesse humaine. Cette solution a été renouvelée de nos jours par les disciples de Kant.

Point de vue platonicien. — 3° Platon signale les trois idées du vrai, du beau et du bien, et tout en les réunissant dans le λόγος, qui, selon lui, sert de médiateur entre Dieu et l'homme, il les distingue et rapporte le vrai à l'intelligence, le beau à la sensibilité, et le bien à la volonté; il fait plus, il s'élève jusqu'à la cause objective et substantielle qui nous révèle ces idées, et prépare ainsi la solution du problème moral; mais il ne la dégage point, faute d'avoir assez bien séparé le bien moral relatif ou la vertu, du souverain bien. Il se borne à dire que celui-ci consiste dans la ressemblance avec Dieu, ὁμοιωσις τῷ θεῷ, et celle-là dans les efforts de l'humanité pour s'assimiler à son auteur. C'était indiquer vaguement le but, ce n'était ni tracer la voie, ni dire ce qui devait animer la marche. Aussi le point de vue *platonicien*, tout préoccupé de la vie rationnelle, néglige la vie sensible et la vie active ; « arrivé au plus haut développement de la raison, il a oublié d'y joindre l'amour (1072).»

Point de vue chrétien. — 4° Mais embrassons la nature humaine tout entière : à la raison qui voit l'être sous ses trois formes, joignons la sensibilité, qui s'émeut de joie et d'amour, et l'activité, qui se dirige avec choix vers l'objet aimé ; montrons que l'unique objet possible de cet amour pur et désintéressé, tout à la fois instinctif et volontaire, spontané et libre, c'est le *bien*, c'est l'Etre parfait, c'est Dieu même, qui demande à sa créature privilégiée, affection pour affection, préférence pour préférence; qui s'associe à son œuvre, lui révèle sa pensée, afin qu'elle aussi réalise cette pensée librement ; qui l'appelle à lui, en communauté d'intention et de vœux, puis, en retour, au partage de son propre bonheur, indemnisant ainsi la sensibilité de tous ses sacrifices, et couronnant par l'amour même le dévouement de l'amour; et nous aurons une théorie, fondée, comme nous avons pu le voir, sur l'observation exacte des faits de l'humanité. Cette théorie sépare le *bien moral*, que l'homme peut et doit produire, du *bien absolu*, qui n'est qu'en Dieu, et qui s'offre tout à la fois comme le but, l'objet et la récompense de la vertu; elle trace la voie, anime la marche par l'amour, soutient la faiblesse par l'espérance; elle exalte le dévouement, et proscrit l'égoïsme; enfin elle rend à la passion sa pureté native, l'ennoblit et l'associe au motif moral, en faisant un devoir de l'amour, et de l'amour de Dieu le premier de tous les devoirs.

Ce point de vue, le seul qui donne une idée complète de la vie humaine, c'est le point de vue *chrétien ;* et la solution qui en sort pour le problème moral, solution que la science obtient, pour ainsi dire, pièce à pièce, en réunissant ce qu'elle trouve de mieux fondé dans tous les systèmes, et à laquelle elle arrive après bien des erreurs et des détours, à la suite de longs et pénibles travaux; c'est la solution dont le christianisme a fait son précepte fondamental (1073); c'est l'heureuse et féconde nouvelle que le Médiateur, le λόγος, le Verbe de Dieu, apporta sur la terre, lorsqu'il y vint proclamer que la vraie loi de l'humanité, c'est *la loi de la liberté et de l'amour. Voy.* l'art. Simon (Jules).

MOUVEMENT. L'athée ne peut rendre raison ni de son origine, ni de sa détermination, ni de son degré. *Voy.* Athéisme.

MYSTÈRE. Distinction entre ce qui est mystère et ce qui est absurdité. *Voy.* Athéisme.

MYSTÈRES de l'athéisme. *Voy.* Athéisme.

MYTHE. *Voy.* Surnaturel.

O

ONTOLOGISME. — Nous établirons dans cet article les propositions suivantes :

1° L'essence de Dieu contient l'essence de toutes choses;

2° Dieu connaît les essences et possède les idées de toutes choses;

3° Ces idées de l'intelligence divine nous sont communiquées, et elles deviennent nos idées propres ;

4° Le Verbe divin est la lumière de nos âmes, et il y a comme une incarnation naturelle du Verbe dans chacun d'entre nous.

1. Dans l'essence divine subsistent éternellement les essences de tous les êtres.

En effet, Dieu ou l'Etre simplement dit contient la réalité de tout être intelligible; autrement il ne serait pas souverainement parfait. On concevrait un être plus être que lui. Son être ajouté à l'être qui serait alors hors de lui, serait une quantité d'être plus grande que lui-même; par conséquent, il serait limité et imparfait, puisqu'il y aurait en lui absence d'être et de perfection.

Or, l'être simplement dit ne contiendrait pas la réalité de tout être intelligible, si les

(1072) *Voy.* la VIIe leçon du Cours de M. Victor Cousin, en 1818, publié par M. Ad. Garnier, pages 57 à 68. C'est à cette leçon que nous empruntons la distinction de ces quatre points de vue.

(1073) Sans tracer, comme nous venons de le faire, la marche qu'a suivie, dans la science, la solution du problème moral, J.-J. Rousseau, dans une *note* de la IIIe *lettre écrite de la montagne*, fait la réflexion suivante : « Je ne sais pourquoi on veut attribuer au progrès de la philosophie la belle morale de nos livres. Cette morale, tirée de l'Evangile, était *chrétienne* avant d'être *philosophique*. »

essences de toutes choses n'étaient en lui ; car nous avons vu que ces essences étaient de l'être, puisqu'elles étaient intelligibles.

Les essences ou possibilités sont éternelles et nécessaires, nous l'avons mille fois constaté. Or, il n'y a que l'essence divine, et ce qui est compris dans cette essence, qui soit immuable, nécessaire et éternel.

On dit : la possibilité ou l'essence est un abstrait. Mais l'abstrait suppose le concret. L'abstrait est le concept qui résulte de cette opération par laquelle l'esprit analyse et décompose un tout complexe pour n'en considérer qu'une partie. Mais ce tout complexe n'est pas une création de mon imagination ; il est une réalité ou du moins il la suppose. Le possible ou l'essence étant un absolu, on ne peut l'abstraire que d'une réalité absolue, parce que la pensée ne change pas l'être des choses, elle le constate. Hors de l'essence divine il n'y a pas la réalité absolue.

L'essence ou la possibilité est la convenance des attributs constitutifs d'un être. Or toute convenance est une relation, toute relation suppose des termes réels qui en sont la raison : car le relatif n'a pas en soi sa raison, il ne l'a que dans l'absolu. Ces termes réels ne peuvent être expliqués par de nouvelles relations ; ce serait reculer la difficulté et non la résoudre. Il faut nécessairement arriver à des réalités absolues. Or les relations ou convenances qui constituent les essences ou possibilités des choses sont absolues et nécessaires ; donc les termes qui en sont les fondements sont également absolus et nécessaires, et, par conséquent, ils ne peuvent être hors de l'essence divine.

Si les essences ou possibilités n'étaient pas dans l'être divin, Dieu ne pourrait pas les connaître en se connaissant lui-même ; il les connaîtrait dans l'être où elles résideraient ; il recevrait de cet être un degré de vérité, de lumière, d'intelligence et de vie ; il serait sous ce rapport dépendant de lui, d'une dépendance nécessaire. Or une telle opinion serait impie et blasphématoire. La vie et l'intelligence de Dieu ne sont pas incomplètes, il n'est pas pauvre de vérité, il la possède tout entière ; mais il ne la possède que parce qu'il est lui-même la vérité. Nulle forme hors de lui qui donne à son entendement une perfection qui lui manque. L'intelligence divine n'est parfaite que dans l'intelligibilité divine, avec laquelle elle est une.

Il suit de là que si Dieu n'était pas, rien ne serait possible, parce que rien ne serait intelligible. Il est, dit Leibnitz, la source du possible par son essence et des existences par sa volonté. C'est donc à tort que certains philosophes admettent une possibilité et une impossibilité absolues antérieures à Dieu et aux actes de l'entendement et de la volonté. Les possibles seraient alors des espèces d'entités logiques dont on ignore la demeure et dont la nature indéfinissable se soustrait à toute analyse philosophique.

Nous sommes heureux de n'être encore ici que l'écho des plus grands philosophes : de saint Augustin, de saint Thomas, de Suarez, de Bossuet, de Descartes, de Malebranche et de tant d'autres (1074).

Il faut bien, dit Leibnitz, *que, s'il y a une réalité dans les essences ou dans les possibles, ou bien dans les vérités éternelles, cette réalité soit fondée sur quelque chose d'existant et d'actuel, et, par conséquent, dans l'existence de l'être nécessaire, dans lequel l'essence renferme l'existence, ou dans lequel il suffit d'être possible pour être actuel.* (*Monad.*, n. 444.)

Cette thèse sera confirmée par toutes les preuves qui établiront la seconde.

II. Dieu, en connaissant sa divine essence, connaît les essences ou les possibilités de toutes choses ou en a les idées; son entendement est ainsi la source de toutes vérités.

Ecoutons saint Augustin : *Il est dit dans les saintes Ecritures : « L'esprit de la sagesse est multiple, » parce qu'il a plusieurs choses en lui. Mais ce qu'il a il l'est ; et il est toutes ces choses dans son unité. Car il n'y a pas plusieurs sagesses, mais une seule, dans laquelle sont les immenses et infinis trésors des choses intelligibles, qui contiennent toutes les essences invisibles et immuables des choses même visibles et changeantes, qui ont été faites par lui ; parce que Dieu n'a rien fait qu'il ne sût ce qu'il faisait, ce que l'on ne peut pas même dire d'un homme artisan. Si donc il a tout fait avec intelligence, il connaissait toutes les choses qu'il a faites* (1075).

Le saint docteur appelle *raison des choses* les essences que Platon, avant lui, avait appelées *idées*, et Pythagore *nombres*. Il s'en explique lui-même ainsi : *Chaque chose a été créée avec sa raison propre ou son essence. Mais où faut-il croire qu'étaient ces essences, sinon dans l'intelligence du Créateur ? Car il ne contemplait pas hors de lui l'exemplaire selon lequel il créait ce qu'il créait ; ce serait un sacrilége de le penser* (1076). »

Et dans son livre des *Rétractations*, bien

1074) S. Th. q. 15 et alibi passim. Sur l'opinion de saint Th., on peut voir Dmowski, *Ontol.*, n. 15 et suiv. — Suarez, *Metaphys.* disput. 25, sect. 1, n. 55, sect. II, n. 11. — Gerdil, *Della origine del senso moral.* — Leibnitz, passim, loc. sup. cit. et *Monad.* n. 25, 48, *Cause de Dieu*, n. 7, 8. — M. Cousin, *Frag. Phil.*, 312 et passim, *Traité du vrai, du bien et du beau.*

(1075) Ceterum dictus est in Scripturis sanctis (*Sap.* VII, 22) spiritus sapientiæ multiplex, eo quod multa in se habeat, sed quæ habet, hæc et est, et ea omnia unus est. Neque enim multæ, sed una sapientia est, in qua sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum etiam visibilium et mutabilium, quæ per ipsam factæ sunt. Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest : porro si sciens fecit omnia, ea utique fecit quæ noverat. (*De civit. Dei*, l. XI, c. 10.)

(1076) Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse,

loin de démentir cette doctrine, qui se trouve exprimée à chaque page de ses écrits, il la confirme dans les termes les plus précis et les plus clairs.

L'erreur de Platon n'est pas d'avoir enseigné l'existence d'un monde intelligible, si nous faisons attention non au mot qui est contraire au langage de l'Eglise, mais à la pensée qu'il exprime. Il entendait, en effet, par ce monde intelligible la raison éternelle et immuable par laquelle Dieu a fait le monde, raison que vous ne pouvez nier sans être obligé d'avouer que Dieu a fait sans raison ce qu'il a fait, ou que lorsqu'il le faisait, ou avant qu'il le fît, il agissait nécessairement, comme s'il n'y avait en lui aucune raison d'agir. Mais si cette raison était, comme elle était en effet, il semble que c'est elle que Platon a nommée le monde intelligible (1077).

Nous lisons encore dans son *Traité de la Trinité:*

En même temps que la première et souveraine vie est en Dieu pour lequel être et vivre sont une seule et même chose, en même temps est en lui le premier et souverain entendement pour lequel vivre n'est pas autre chose qu'être intelligent. Mais être intelligent c'est vivre, vivre c'est être, et toutes ces choses sont un seul Verbe parfait à qui rien ne manque, conception de Dieu puissant et sage qui contient tous les types vivants et immuables...

Dans ce Verbe, Dieu connaît toutes les choses qu'il a faites par lui; et c'est pourquoi, lorsque les temps fuient et se succèdent, rien ne fuit ou rien ne se succède dans la science de Dieu; car les créatures ne sont pas connues de Dieu parce qu'elles ont été créées, mais plutôt elles ont été créées même changeantes, parce qu'elles étaient immuablement connues par lui (1078).

L'opinion de saint Thomas, qui nous sera contraire dans la troisième partie de notre thèse, ne diffère pas sur ce point de la doctrine de saint Augustin.

Il suffit de parcourir la quinzième question de la première partie de la *Somme théologique* pour s'en convaincre. Elle porte pour titre : *Des idées.* Le saint docteur établit dans le premier article cette proposition : *Comme toutes choses ont été faites par Dieu et non par le hasard, il est nécessaire que les idées de toutes choses, à la ressemblance desquelles toutes choses ont été faites, préexistent dans son entendement.*

Dans le second, il prouve que cette idée ne peut pas être uniquement celle du premier être créé, lequel eût ensuite produit le second, et le second le troisième, et ainsi de suite. Il en donne cette belle et solide raison, que Dieu est non-seulement cause des êtres, mais aussi cause de l'ordre qui règne dans le monde, et qu'il n'aurait pu avoir l'idée de cet ordre s'il n'avait eu l'idée de chacune des parties qui le composent, de même que l'architecte ne concevrait pas le plan de l'édifice qu'il veut élever, s'il ne concevait pas chacune de ses parties. Or ces idées ne sont en Dieu que la connaissance de sa propre essence : *L'essence de Dieu,* dit-il, *peut être connue par lui, non-seulement telle qu'elle est en elle-même, mais selon un certain mode de ressemblance que les créatures ont avec elle. Chaque créature, en effet, a une essence propre par laquelle elle participe en quelque manière à la similitude de l'essence divine. Ainsi, Dieu connaissant son essence comme imitable par la créature, la connaît comme l'essence propre et le type de cette créature. Et ainsi des autres* (1079).

Enfin, dans le troisième article de la même question, il affirme qu'en Dieu sont les idées de toutes les choses existantes ou possibles : *Platon,* dit-il, *admettait l'existence de l'idée et comme principe de la connaissance des choses et comme principe de leur génération. Elle a, en effet, ce double but si on la considère dans l'intelligence divine. Comme principe de la production des êtres, on peut l'appeler exemplaire : comme telle elle appartient à la connaissance pratique; comme principe de la connaissance, elle se nomme proprement raison, et peut apparte-*

nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur ut secundum id constitueret quod constituebat : nam hoc opinari sacrilegium est. (*De divers.* quæst. 83, q. 46.)

(1077) Nec Plato quidem in hoc erravit, quia esse mundum intelligibilem dixit, si non vocabulum quod ecclasiasticæ consuetudini in re illa non usitatum est, sed ipsam rem velimus attendere. Mundum quippe ille intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit Deus mundum. Quam qui esse negat, sequitur ut dicet irrationabiliter Deum fecisse quod fecit; aut cum faceret vel antequam faceret nescisse quid faceret; si apud eum ratio faciendi non erat. Si vero erat sicut erat, ipsam videtur Plato vocasse intelligibilem mundum. (*Retract.* lib. I, c. 5, n. 2.)

(1078) Ubi est prima et summa vita, cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem est esse et vivere : et primus ac summus intellectus cui non est aliud vivere et aliud intelligere, sed id quod est intelligere hoc vivere, hoc esse est, unum omnia : tanquam verbum perfectum cui non desit aliquid, et ars quædam omnipotentis atque sapientis Dei, plena omnium rationum viventium, incommutabilium; et omnes unum in ea, sicut ipsa unum de uno, cum quo unum... Ibi novit omnia Deus quæ fecit per ipsum, et ideo cum decedant et succedant tempora, non decedit aliquid vel succedit aliquid scientiæ Dei. Non enim hæc quæ creata sunt, ideo sciuntur a Deo, quia facta sunt : an non potius ideo facta sunt, vel mutabilia, quia immutabiliter ab eo sciuntur? (*De Trinit.* lib. VII, cap. 10.) — *Voy.* encore : Tract. *in Joan.* II, n. 9; *De Genes. ad litt.* lib. V, c. 15.)

(1079) Deus cognoscit suam essentiam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis : unaquæque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinæ essentiæ similitudinem : sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam, ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturæ; et similiter de aliis. (Q. 15, a 2. c.)

par à la science spéculative. Comme exemplaire elle se rapporte à toutes les choses que Dieu créa dans le temps; comme principe de la connaissance, elle a rapport à toutes les choses qui sont connues de Dieu, quand même elles ne seraient pas réalisées dans le temps, à toutes les choses que Dieu connaît dans leur essence, selon qu'elles sont connues d'une connaissance spéculative (1080.)

Il dit ailleurs : *Comme l'essence de Dieu possède en elle-même tout ce que l'essence de n'importe quel être possède de perfection, Dieu peut connaître en lui-même, par une connaissance propre, toutes choses. Car la nature propre de tout être consiste en ce qu'elle participe de quelque manière à la perfection divine* (1081).

Ce qui est plus remarquable, c'est que le saint docteur enseigne que la substance des propositions logiques, s'il est permis d'employer cette expression, ou que toute la vérité renfermée dans les énoncés logiques est contenue dans l'essence divine, en sorte que Dieu se connaissant, est la mesure de toute vérité.

« Si l'intelligence humaine peut former des propositions, qui osera dire que Dieu, qui connaît tout ce que l'homme peut faire, ne connaît pas toutes les propositions possibles?...Mais l'espèce intelligible de Dieu est son essence, elle suffit pour connaître toutes choses. Comprenant donc son essence, il doit connaître les essences de tous les êtres et tous les accidents qu'ils peuvent subir : donc enfin, Dieu connaît la proposition, mais d'une manière simple. »

Et ailleurs : « La vérité des propositions n'est pas autre chose que la vérité de l'entendement; car toute proposition est pensée ou parlée. Pensée, elle est absolument vraie; parlée, elle est encore vraie, mais non pas d'une vérité qui lui soit propre ou qu'elle tire du sujet; elle est vraie en ce que, dans son énoncé verbal, elle exprime une vérité de l'entendement...Si le vrai de toutes choses vient du vrai primitif de l'entendement, celui-ci fait la vérité, ce qu'il est lui-même; donc pour la faire éternelle il faudrait qu'il fût lui-même éternel. Or, l'entendement divin seul possède l'éternité, donc en lui la vérité est éternelle. Ce qui ne veut pas dire qu'il y ait deux choses éternelles; car, dans la divinité, l'intelligence et la vérité d'intelligence ne sont autre chose que l'être divin lui-même; donc ce que notre vérité a d'éternel n'est pas créé (1082). »

Et un peu plus loin il ajoute en parlant de l'universel : « L'universel est dit être toujours et partout; il ne suit pas de là que les choses soient éternelles, si ce n'est dans un entendement, s'il en est un éternel (1083). »

« Il est vrai, dit Leibnitz, que Dieu est non-seulement la source des existences, mais encore celle des essences en tant que réelles, ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité. C'est pourquoi l'entendement de Dieu est la région des vérités éternelles ou des idées dont elles dépendent, et sans lui, il n'y aurait rien de réel dans la possibilité, et non-seulement rien d'existant, mais rien de possible. » (*Monad.*, n. 43.)

Fénelon dit aussi :

« Dieu voit une infinité de degrés de perfection en lui, qui sont la règle et le modèle d'une infinité de natures possibles, qu'il est libre de tirer du néant. Ces degrés n'ont rien de réellement distingué entre eux; mais nous les appelons degrés, parce qu'il faut bien parler comme on peut, et que l'homme fini et grossier bégaye toujours, quand il parle de l'être infini et infiniment simple. Celui qui existe souverainement et infiniment peut, par son existence infinie, faire exister ce qui n'existe pas....Cet être, qui est infiniment, voit, en montant jusqu'à l'infini, tous les divers degrés auxquels il peut communiquer l'être. Chaque degré de communication possible constitue une essence possible, qui répond à ce degré d'être qui est en Dieu indivisible avec tous les autres. Ces degrés infinis, qui sont indivisibles en lui, peuvent se diviser à l'infini dans les créatures, pour faire une infinie variété d'espèces. Chaque espèce sera bornée dans un degré d'être correspondant à ces degrés infinis et indivisibles que Dieu connaît en lui.

Ces degrés, que Dieu voit distinctement en

(1080) Dicendum quod ideæ a Platone ponerentur principia cognitionis rerum et generationis ipsarum : ad utrumque se habet idea prout in mente divina ponitur. Et secundum quod est principium actionis rerum *exemplar* dici potest, et ad practicam cognitionem pertinet : secundum autem quod est principium cognoscitivum, proprie dicitur *ratio*, et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere. Secundum ergo quod *exemplar* est, secundum hoc se habet ad omnia quæ a Deo fiunt secundum aliquod tempus; secundum vero quod principium cognoscitivum est, se habet ad omnia quæ cognoscuntur a Deo etiamsi nullo tempore fiant; et ad omnia quæ a Deo cognoscuntur secundum propriam rationem, secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis. (Q. 15, a. 3. c.)

(1081) Sic igitur cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cujuscunque rei alterius et amplius, Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura consistit quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. (Q. 14. ab c.)

(1082) Veritas enuntiabilium non est aliud quam veritas intellectus : enuntiabile enim est in intellectu, et est in voce. Secundum autem quod est in intellectu, habet per se veritatem : sed secundum quod est in voce, dicitur *verum enuntiabile*; secundum quod significat aliquam veritatem intellectus non propter aliquam veritatem in enuntiabili existentem sicut in subjecto... Res denominantur veræ a veritate intellectus. Unde si nullus intellectus esset æternus, nulla veritas esset æterna. Sed quia solus intellectus divinus est æternus, in ipso solo veritas æternitatem habet. Nec propter hoc sequitur quod aliquid aliud sit æternus quam Deus, quia veritas intellectus divini est ipse Deus. (Q. 16, a. 7, c.)

(1083) Quodlibet universale dicitur esse ubique et semper... Sed ex hoc non sequitur ea esse æterna nisi in intellectu, si quis est æternus. (Q. 16, a. 2.) V. Drowski, *loc. cit.*; Suarez, *Metaphys.* disput. 51, sect. 15, § 46.

lui-même, et qu'il voit éternellement de la même manière, parce qu'ils sont immuables, sont les modèles fixes de tout ce qu'il peut faire hors de lui. Voilà la source des vrais universaux, des genres, des différences et des espèces, et voilà en même temps les modèles immuables des ouvrages de Dieu, qui sont les idées que nous consultons pour être raisonnables. (*De l'Exist. de Dieu*, 1re part., ch. 4, p. 205, 206.)

Non-seulement ces autorités sont imposantes, mais les raisonnements sur lesquels elles reposent, et que contiennent les passages que nous avons cités, nous paraissent sans réplique. Dieu connaît toutes les essences dans son essence, autrement il faudrait dire ou que sa science est incomplète, ou bien qu'il doit une partie de cette science à un autre qu'à lui-même. Ne serait-ce pas le rendre dépendant? Et quel serait donc cet être à qui Dieu devrait le perfectionnement de son intelligence?

III. Il nous reste à montrer que les idées divines elles-mêmes nous sont communiquées, qu'elles sont la lumière qui éclaire nos intelligences, la loi qui la dirige et la vérité que nous pensons.

Nous marchions, tout à l'heure, d'un pas ferme et assuré, à la suite de saint Augustin, de saint Thomas et de presque tous les théologiens et tous les philosophes catholiques. Mais ici la voie se bifurque; les uns se dirigent d'un côté, les autres de l'autre. Il faut prendre un parti et choisir entre les ontologistes et les psychologistes, entre ceux qui enseignent que nous voyons directement la vérité qui est Dieu, et ceux qui enseignent que nous ne la voyons que par un intermédiaire, entre saint Augustin et saint Thomas.

Saint Thomas, nous l'avons vu, admet, aussi bien que saint Augustin, que l'essence de Dieu contient les essences de toutes choses, que Dieu, en connaissant son essence, connaît les essences de toutes choses, que ses idées sont la vérité. Mais ses idées sont inaccessibles à l'intelligence finie qui ne peut les atteindre. Il lui faut des espèces intelligibles, une lumière créée, que le saint docteur appellera cependant une participation de la lumière de Dieu.

Cette opinion n'explique rien. La vérité est incréée; nous l'avons suffisamment démontré; saint Thomas lui-même l'avoue. Tout ce qui est créé peut plus ou moins participer à la vérité, mais n'est point la vérité. Donc si notre intelligence n'aperçoit pas, ne possède pas la vérité incréée, elle ne possède pas la vérité; et si la vérité nous est ravie, que devient la raison? que deviennent toutes nos connaissances? que deviennent les principes des sciences et les fondements de la morale? Tout cela n'est qu'image, fantôme, illusion, et nous sommes replongés dans l'abîme du scepticisme.

En vain, pour nous arracher de cet abîme, les partisans modernes de la vérité créée recourent à l'impossibilité de douter. Cette force aveugle qu'on invoque ne sera pour moi qu'une triste fatalité. Je dirai: Dieu est, le monde existe, l'homme pense, puisque ces affirmations seront nécessaires; mais le doute n'en sera pas moins au fond de mon âme; la présence seule de la vérité et sa connaissance peuvent le faire évanouir, et une nécessité fatale n'est pas la vérité ni sa connaissance.

En vain on essayera de remplacer cette foi aveugle par je ne sais quelle induction, qu'on l'appelle procédé infinitésimal ou autrement (1083); on ne fait que reculer la difficulté, et je demanderai toujours si, après le passage mystérieux du créé à l'incréé, du fini à l'infini, par élimination des limites ou autrement, je perçois oui ou non la vérité.

On dira: Je vois la vérité dans son image créée. Mais comment voir l'infini dans le fini, l'universel dans le particulier? Au reste il ne s'agit pas de savoir où et comment je vois la vérité, mais si je la vois réellement, qu'il y ait entre elle et moi un voile transparent ou non, pourvu que mon intelligence l'atteigne elle-même. Si je la vois, qu'ai-je besoin d'une vérité créée? Si je ne la vois pas, que m'importe une vérité créée, une vérité qui n'est pas vérité? Il n'en sera pas moins vrai que j'ignore la vérité. Et cependant cette vérité, je l'aime et je la désire; je la désire parce que je l'aime, et je l'aime parce qu'elle ne m'est pas tout à fait inconnue.

On dira: La vérité créée est une image de la vérité incréée. Mais d'où le savez-vous? qui vous l'a dit? quand et comment l'avez-vous constaté? Quand je vois une peinture, je sais bien qu'elle existe; mais, pour savoir qu'elle est l'image ou la représentation de quelque chose, il faut que je connaisse le modèle qu'elle reproduit, que je compare l'un et l'autre, et que je reconnaisse leur ressemblance. Un homme et son portrait, quelque fidèle que vous le supposiez, sont deux choses distinctes. L'homme peut exister sans le portrait, et le portrait sans l'homme; donc l'un n'implique pas l'autre, donc l'un peut être connu sans l'autre. Si je vois l'homme, je n'en tirerai pas cette conséquence: donc le portrait existe. Si je vois le portrait, je n'en tirerai pas cette conséquence: donc l'homme existe. Car il pourrait n'avoir d'autre modèle que celui conçu dans l'intelligence du peintre qui l'a tracé.

D'ailleurs, qui jamais a eu conscience de la vérité créée? J'ai réfléchi sur moi-même, dans le silence de la méditation, j'ai étudié ma pensée solitaire, j'ai sérieusement cherché cette vérité, et mes recherches ont été inutiles: car toutes mes idées portent le double caractère d'immutabilité et de nécessité, et ces caractères n'appartiennent qu'à l'incréé. J'ai cherché de même cet intellect agent qui illumine la forme imprimée, dit-on, dans notre âme et qui la trans-

(1083) Nous examinerons en logique cette théorie, et nous dirons ce qu'elle contient de vrai. Mais assurément elle ne résout pas ce problème que nous discutons ici. (*Note de M.* Hugonin.)

forme en vérité, et j'avoue que je ne l'ai trouvé nulle part.

Donc cette opinion est une invention d'Aristote, acceptée, modifiée, corrigée plus ou moins par ses disciples, mais toujours également dénuée de toute espèce de preuves.

Pourquoi donc rejeter la communication directe et immédiate de la vérité, que le langage suppose que tout homme admet, lorsqu'il n'est point préoccupé par l'esprit de système? Ne dit-on pas tous les jours, et les philosophes que nous combattons ne disent-ils pas eux-mêmes: Je vois la vérité de ce principe; je connais la vérité de cette proposition; ceci est la vérité? Et encore: La vérité est immuable et éternelle; la vérité m'oblige d'avouer telle ou telle chose; vous parlez contre la vérité; j'aime la vérité, et mille autres formules de ce genre? Nous les prenons, nous, dans leur acception naturelle. Nous ne distinguons pas, parce qu'elles ne distinguent pas elles-mêmes, une vérité et une vérité, une vérité qui est celle de Dieu, une vérité qui est celle des anges et une vérité qui est la nôtre. Pourquoi distinguerions-nous? Pourquoi ne reconnaîtrions-nous pas que la vérité qui nous rend intelligents, est la même vérité que Dieu engendre et qu'il contemple dans son entendement éternel? Serait-ce parce que Dieu serait impuissant à nous la communiquer? Quoi! on accordera au corps, au bois et à la pierre l'intelligibilité, et on la refusera à Dieu! Le fer et le plomb seront intelligibles, et Dieu ne le sera pas! L'homme pourra communiquer ses pensées et Dieu ne le pourra pas! Qu'on remarque bien les conséquences étranges de cette opinion. Je suis intelligent par la vérité; là où il n'y aurait pas de vérité il n'y aurait pas d'intelligence. Cette vérité est l'objet de mes idées, c'est ce que je pense. Or, si cet objet est une créature, qu'elle soit corps ou esprit, c'est par elle que je suis intelligent; elle est un aliment essentiel et constitutif de mon intelligence. Alors je demande: cette créature que vous placez entre Dieu et mon intelligence, est-elle elle-même intelligente ou non? Si elle est intelligente, elle aussi aura besoin d'un autre créature, et celle-ci d'une autre, et ainsi de suite à l'infini. Or, comme toute série successive et infinie est impossible, il suit rigoureusement que, dans ce système, une intelligence créée est impossible. Si cet intermédiaire n'est pas intelligent, il en résulte cette autre absurdité, c'est que ce qui n'est pas intelligent produit l'intelligence. Une telle affirmation est identique à cette autre: le néant produit l'être.

On craint que cette communication de la vérité éternelle ne divinise la raison et ne conduise au panthéisme. On ajoute, pour montrer que cette crainte n'est point chimérique, que plusieurs philosophes modernes en ont tiré cette conséquence. Nous répondons avec M. Ubaghs, *que la participation de la raison divine, par notre raison, n'implique pas plus une identification quelconque de la raison de Dieu avec la raison de l'homme, que la présence et la communication de la lumière physique à notre œil n'impliquent son identification avec nos sens ou avec notre faculté de voir. L'un est l'objet immédiat, et l'autre le sujet de nos connaissances. L'un est une condition objective de voir et de connaître, l'autre est le principe interne, la faculté de connaître et de juger. Pour être unis, ils ne sont pas identiques; quoique immédiatement présents l'un à l'autre, ils sont et demeurent réellement distincts.*

On a avancé comme grief contre l'ontologisme, ajoute le philosophe de Louvain, *que M. Cousin a enseigné ce système sous la forme de la raison impersonnelle. Mais, en mettant en avant cette assertion, on oublie trois choses: à savoir, que ni M. Cousin, ni la raison impersonnelle de M. Cousin, ni aucune raison impersonnelle n'ont rien de commun avec l'ontologisme.*

D'abord, M. Cousin n'est rien moins qu'ontologiste. Sa méthode, tout le monde le sait, est le psychologisme ou plutôt le subjectivisme. Or, subjectivisme et ontologisme sont le oui et le non.

En second lieu, la raison impersonnelle de M. Cousin, telle qu'elle est présentée dans les Fragments philosophiques, *n'est autre chose qu'une rêverie panthéistique ayant pour objet d'écarter la révélation surnaturelle, et de substituer à toute révélation une communication intérieure de Dieu avec l'esprit humain. Mais cette raison impersonnelle est aussi éloignée de l'ontologisme, qu'une identification implicite du λόγος divin avec l'esprit de l'homme, diffère de la simple présence divine dans notre intelligence.*

En troisième lieu, l'ontologisme n'admet point de raison impersonnelle. Il reconnaît deux raisons réellement distinctes et tout à fait irréductibles: la raison divine et la raison humaine; celle que Fénelon appelle si bien la raison supérieure, le maître intérieur et universel, et celle que tout le monde connaît sous le nom de raison ou d'intelligence de l'homme. Elles sont toutes deux personnelles, l'une à Dieu, l'autre à l'homme. Mais, par cela même, la première est impersonnelle à l'homme. (*Revue de Louvain*, janvier 1851.)

Nous ferons plus que de rejeter loin de nous cette accusation calomnieuse, nous la ferons retomber tout entière sur la tête de nos adversaires. Puisqu'on veut nous faire un épouvantail du panthéisme, nous prouverons qu'il est une conséquence non de l'ontologisme, mais du psychologisme; et par le fait, la plupart des panthéistes modernes sont psychologistes. N'est-il pas constant, par exemple, que Fichte, Schelling, Hegel sont les disciples du philosophe de Kœnigsberg, qu'ils n'ont fait que tirer les conséquences de ses principes? Or ce philosophe est psychologiste. N'est-il pas également constant que c'est par le psychologisme et non par l'ontologisme que les éclectiques et les philosophes humanitaires sont arrivés au panthéisme? Voici les faits; nous en dirons la cause.

Toute communication de la vérité ou de Dieu avec la raison humaine la divinise, confond et identifie la nature de Dieu et la

nature de l'homme: telle est l'objection qu'on nous oppose. La valeur de cette objection dépend de la valeur de ce principe: toute connaissanse immédiate identifie le connaissant et le connu. Si je connais Dieu immédiatement, sans l'intermédiaire d'une image, d'une espèce intelligible, d'une vérité créée, aussitôt je deviens Dieu ou Dieu devient moi. Si ce principe est vrai, il en résulte nécessairement que toute distinction entre l'objet et le sujet est impossible, ou du moins, qu'il m'est impossible de la connaître, puisque tout ce que je connais par le fait seul de ma connaissance devient moi ou je deviens lui. Or, comme je ne connais rien en dehors de mes connaissances, comme je ne puis rien affirmer en dehors de ce qu'elles me donnent, et qu'elles ne me donnent que l'identité absolue, il en résulte que je ne connais et que je ne puis affirmer que l'identité. Libre de choisir si je placerai cette identité dans le moi ou dans le non moi, si j'absorberai le sujet dans l'objet ou l'objet dans le sujet, ou bien si, par le mélange de l'un et de l'autre, j'obtiendrai un être singulier qui ne serait ni objet ni sujet. Ces conséquences ne sont pas seulement rigoureusement contenues dans le psychologisme; elles en ont été déduites, les systèmes de Fichte, de Shelling et d'Hegel en sont la preuve (1084).

M. l'abbé Boucquillon a compris, comme nous, que le psychologisme conduisait logiquement à ce triste résultat.

Le monstre du panthéisme, dit-il, *se dressant devant l'intermédiarisme, lui dit : Vous avez tort de m'avoir en horreur et de me jeter la pierre, des liens étroits de parenté nous unissent. Vous dites que nous connaissons la vérité, la vérité vraie et réelle, la vérité telle qu'elle est; et moi, je le dis aussi. Vous soutenez que nous ne connaissons de ce monde extérieur que les phénomèmes sensibles, successifs et transitoires; que nous ne nous connaissons nous-mêmes que par le sens intime des modifications et des actes successifs et transitoires du moi, mais que la substance elle-même de ce moi et de ses créatures échappe au regard intellectuel, à la connaissance proprement dite, spirituelle et directe; et moi, je défends tout cela comme vous. Vous dites encore que nous ne connaissons ce monde, et toutes les autres espèces d'êtres que nous y trouvons, aussi bien que le moi substantiel, que par les idées générales, éternelles et nécessaires de ces choses, lesquelles idées sont devant l'esprit; et moi, je soutiens cela de toutes mes forces. Vous dites que toutes ces idées se résument et s'unissent dans l'idée d'être en général; je dis de même. Vous avouez que les idées sont une lumière de vérité, réelle et substantielle, placée devant l'esprit; je le dis encore. Vous m'enseignez que dans cette lumière, et par cette lumière, vous connaissez également Dieu, l'être absolu et infini; je suis d'accord avec vous. Vous m'apprenez qu'au delà de cette lumière, l'esprit ne saurait lancer ses regards, ne saurait rien percevoir; et j'applaudis des deux mains. — Ainsi donc vous enseignez que nous connaissons Dieu, les idées générales, notre propre âme, le monde et les créatures pour autant que nous les percevons par l'esprit au moyen des idées, pour autant que nous les pouvons percevoir, comme substances, dans et par une seule lumière, qui est une seule vérité réelle et substance intelligible.*

Vous enseignez donc encore que, en dehors de cette unique substance intelligible, nous ne ferions que sentir des modifications intérieures ou extérieures, subjectives ou objectives, modifications passagères, successives, phénoménales, dans lesquelles nous n'atteignons pas de substances. — Mais ai-je jamais avancé autre chose? A moi cependant le mérite de la logique et de la franchise. Puisque nous connaissons le vérité et qu'elle est telle que nous la connaissons, nous devons reconnaître qu'il n'y a qu'un seul Etre, une seule substance, qui est en même temps Dieu, idée générale, âme humaine et le monde, car tout cela nous ne le voyons et nous ne le connaissons que dans et par une seule lumière, une seule substance intelligible, cet ἓν καὶ πᾶν *hors duquel et au delà duquel nous ne trouvons rien de substantiel; tout le reste ne sont que des modes, des phénomènes, des extra-positions transitoires de cette unique substance.*

Reconnaissons-nous donc comme frères, donnons-nous la main et marchons ensemble; mais si, pour me méconnaître et me fuir, vous vous cachez derrière votre foi, reniez donc la philosophie, notre mère commune, et laissez-la à moi seul; cessez de proclamer l'union intime entre la foi et la raison; cessez d'appeler votre foi raisonnable. » (*Revue de Louvain*, avril 1855.)

Au reste, l'intelligence n'est pas le seul point par lequel l'homme touche à Dieu et s'unit à lui. Le problème que nous étudions se représente sous toutes les formes, dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel. Dans l'ordre naturel, c'est le problème de la création ou l'union de la matière et de la forme, c'est le problème du concours de Dieu dans nos actes. Dans l'ordre surnaturel, c'est le mystère de l'union de la divinité et de l'humanité dans la personne unique de Notre-Seigneur Jésus-Christ, c'est le mystère de l'union de Dieu et de l'âme, dans sa substance, par la grâce qui la transforme et l'élève à l'état surnaturel; dans son intelligence, par la foi; dans sa volonté, par une force nouvelle qui s'ajoute à son activité naturelle; c'est le mystère de la béatitude ou de la vie surnaturelle arri-

(1084) L'illustre rédacteur en chef de la *Revue Catholique* publiée à Boston, félicitait, dans un article publié en 1854, l'auteur anonyme du Cours élémentaire de philosophie professé à Clermont, d'avoir donné la meilleure réfutation complète du panthéisme, precisément parce qu'il l'avait fondée sur l'ontologisme.

vée à son parfait développement, lorsque Dieu sera tout en tous et nous consommera dans l'unité.

Or, nous ne craignons pas de l'affirmer, il n'y a pour toutes ces questions si graves, puisqu'elles comprennent tous nos rapports avec Dieu, qu'une seule solution. Les mêmes motifs qui vous font inventer les idées intermédiaires, que vous placez entre Dieu et l'intelligence, pour les empêcher de se mêler et de se confondre, vous forceront d'inventer aussi un intermédiaire entre Dieu et la créature dans la création, entre Dieu et la créature dans la production de ses actes, entre la divinité et l'humanité dans le mystère de l'incarnation, entre Dieu et l'âme régénérée par la grâce. La régénération ne sera plus une transcréation de l'homme par une union plus intime avec Dieu, elle sera une addition de je ne sais quelle entité incompréhensible, un vêtement qui la couvre sans la pénétrer ; nous aurons des espèces intelligibles pour la foi et une lumière créée pour la gloire. Si toute communion de la nature divine à la nature humaine constituait le panthéisme, ce n'est point dans les systèmes des philosophes qu'il faudrait le chercher et le combattre, mais dans ceux des théologiens, dans les décrets des conciles et jusque dans nos saintes Ecritures, dont nous nous abstenons ici de citer les énergiques paroles.

Aussi les saints docteurs et saint Thomas lui-même n'ont point vu ce danger dans les doctrines que nous enseignons. Saint Augustin ne l'y voyait pas lorsqu'il écrivait : *Il y a des idées qui sont certaines formes principales ou raisons stables et immuables des choses, qui n'ont point été formées, parce qu'elles sont éternelles et toujours les mêmes. Elles sont contenues dans l'intelligence divine. L'âme raisonnable seule peut les contempler par la partie supérieure d'elle-même, par l'entendement et la raison, qui sont comme une certaine face ou comme son œil intérieur* (1085). »

Et ailleurs : *Les choses qui sont perçues étant toujours les mêmes, lorsque notre esprit les contemple, il est évident qu'il est uni à elles, je ne sais par quelle union incorporelle, c'est-à-dire qui n'est point locale* (1086). Or, ces choses, comme il le disait tout à l'heure, sont les idées divines.

Cette raison divine qui se communique à tous les hommes est la seule qui puisse établir entre les hommes l'unité de pensée.

Ailleurs : *Si nous voyons l'un et l'autre les vérités de ce que vous dites, et l'un et l'autre les vérités de ce que je dis, où le voyons-nous ? Je ne le vois point sans doute en vous, ni vous en moi, mais tous deux nous le voyons dans la même et immuable vérité qui est supérieure à nos intelligences* (1087). Il ne dit point, nous le voyons dans une lumière créée.

Le même saint docteur distingue fort bien la vue de la vérité immuable des vains fantômes qu'enfante l'imagination. Dans son traité *De la Trinité*, il vient de montrer que la perception des essences n'est pas la connaissance des existences, qu'autre chose est la connaissance que j'ai de mon âme et de ses états particuliers, autre chose est la connaissance que j'ai de la nature de l'âme. La première me donne ce qui est d'une existence contingente, la seconde ce qui est et ce qui doit être. Puis il ajoute :

De là aussi nous constatons, que nous approuvons ou improuvons en nous-mêmes, lorsque nous approuvons ou improuvons justement quelque chose, nous constatons, dis-je, que nous approuvons ou improuvons le fantôme des choses corporelles qui nous viennent des sens et qui sont en quelque sorte répandues dans notre mémoire, et parce que les choses mêmes, qui ne sont pas vues, sont pensées sous une forme imaginaire, soit autrement qu'elles sont, soit, par hasard, comme elles sont, nous les approuvons ou nous les improuvons d'après des règles différentes d'elles-mêmes et immuablement placées au-dessus de nos intelligences. Ainsi, lorsqu'il me souvient des murs de Carthage que j'ai vus, et que je me figure ceux d'Alexandrie que je n'ai point vus, je préfère certaines formes imaginaires à certaines autres, et je le fais raisonnablement. Au-dessus règne et brille le jugement de la vérité, et ce jugement est inébranlable par les lois incorruptibles de sa législation ; s'il est obscurci par les images corporelles, comme par une espèce de nuage, il ne dérobe jamais complétement sa lumière.

Mais il ne m'est pas égal de vivre au-dessus de ces nuages, ou enveloppé par leur voile ténébreux, et comme séparé de la lumière du ciel, ou de respirer librement, comme il arrive sur les plus hautes montagnes, contemplant au-dessus de moi le pur éclat du soleil, et sous mes pieds les plus épaisses nuées. Qui allume en moi cette flamme de l'amour fraternel, lorsque j'entends qu'un homme a supporté les plus cruels supplices plutôt que d'altérer ou de changer sa foi ? Si cet homme m'est montré du doigt, je désire ardemment m'unir à lui, le connaître, et me lier avec lui par les liens de l'amitié. Si l'occasion se présente, je l'aborde, je lui adresse la parole,

(1085) Sunt namque ideæ principales formæ quædam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quæ ipsæ formatæ non sunt, ac per hoc æternæ ac semper eodem modo sese habentes, quæ in divina intelligentia continentur. Anima vero negatur eas intueri posse nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, id est ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili... (Quæst. 85, q. 46.)

(1086) Hæc autem quæ intelliguntur eodem modo se habentia, cum ea intuetur animus, satis ostendit se illis esse conjunctum nescio quodam eudemque incorporali modo, scilicet non localiter. (*De immater. animæ*, c. 10.)

(1087) Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quæso id videmus? Non ego utique in te nec tu in me, sed ambo in ipsa supra mentes nostra incommutabili veritate. (*Confes.* lib. XII, c. 25.)

je m'entretiens avec lui, je lui exprime comme je puis l'affection que j'ai pour lui, et je souhaite qu'il en conçoive une semblable pour moi, et qu'il me l'exprime à son tour; sur la foi d'autrui je forme une spirituelle union, car je ne puis rechercher et découvrir si promptement ce qui est au dedans de lui. J'aime donc un homme fidèle et courageux. Mais si dans le cours de notre conversation, par imprudence, il se trahit de quelque manière; si je découvre qu'il croit sur Dieu des choses indignes de la divinité, qu'il désire en lui quelque chose de charnel, qu'il a souffert pour telle erreur ou par l'espoir d'un salaire, ou par une vaine avidité des louanges des hommes, aussitôt l'amour que je lui portais, blessé et refoulé, s'éloigne de cet homme indigne, mais il demeure attaché à cette forme à laquelle je croyais semblable celui que j'aimais, à moins que je l'aime afin qu'il soit tel que je le désire, et autre que je l'ai trouvé. Rien n'est changé dans cet homme; il peut changer cependant, et devenir tel que je l'ai cru. Mon estime a changé dans mon âme, elle était autre qu'elle est maintenant, et la justice immuable, qui est ma loi, m'a détourné de l'intention de jouir et m'a porté à examiner. Mais la forme de la vérité stable et inébranlable, dans laquelle je jouissais de cet homme, le croyant bon, et dans laquelle j'examine s'il est bon par la même lumière, répand un inaltérable et éternel éclat sur la vue de l'incorruptible et pure raison, et sur la vue de mon esprit, et sur l'image de mon imagination que je voyais au-dessus de moi, lorsque je pensais au même homme que j'avais vu. De même, lorsque je rappelle à mon souvenir un arc habilement travaillé que j'ai vu, par exemple, à Carthage, la chose qui passe par mes yeux se présente à mon esprit et se fixe dans ma mémoire, forme un concept imaginaire. Mais mon intelligence perçoit une autre chose d'après laquelle j'approuve cet ouvrage, ou, si je le désapprouve, je le corrige. C'est ainsi que nous jugeons les concepts imaginaires par les idées, et celles-ci nous les apercevons par le regard de l'intelligence. Mais les concepts imaginaires ou les choses qui les représentent, ou bien tombent sous nos sens, ou, fixés dans notre mémoire, nous rappellent les choses absentes, ou bien, sur leur modèle, nous en imaginons de tels que nous pourrions réaliser si nous le voulions. Autre chose donc sont les images des corps que nous formons dans notre esprit, images corporelles par lesquelles nous voyons les corps, autre chose sont les idées, qui comprennent dans une simple intelligence les modèles ineffablement beaux de telles figures placées au-dessus des regards de l'âme (1088).

Les fantômes, ou les concepts imaginaires, ne sont donc point pour lui les idées ou la lumière créée dans laquelle nous voyons toutes choses; ils sont comme les nuages qui se forment au fond des vallées. Loin qu'ils nous rendent intelligents, ils obscurcissent la vérité qui nous éclaire. Il faut que la raison s'élève au-dessus d'eux, pour la contempler dans son inaltérable pureté. Par suite, ils ne sont pas la règle de nos

(1088) Unde etiam phantasias rerum corporalium per corporis sensum haustas, et quodam modo infusas memoriæ, ex quibus etiam ea quæ non visa sunt, ficta phantasmate cogitantur, sive aliter quam sunt, sive fortuito sicuti sunt, aliis omnino regulis supra mentem nostram incommutabiliter manentibus, vel approbare apud nosmetipsos, vel improbare convincimur, cum recte aliquid approbamus vel improbamus. Nam et cum recolo Carthaginis mœnia quæ vidi, et fingo Alexandriæ quæ non vidi, easdemque imaginarias formas quasdam quibusdam præferens, rationabiliter præfero; viget et claret desuper judicium veritatis, ac sui juris incorruptissimis regulis firmum est: et si corporalium imagines quasi quodam nubilo subtexitur, non tamen involvitur atque confunditur.

Sed interest utrum ego sub illa vel in illa caligine, tanquam a cœlo perspicuo secludar; an, sicut in altissimis montibus accidere solet, inter utrumque aere libero fruens, et serenissimam lucem supra et densissimas nebulas subter aspiciam. Nam unde in me fraterni amoris inflammatur ardor cum audio virum aliquem pro fidei pulchritudine et firmitate aeria tormenta tolerasse? Et si mihi digito ostendatur ipse homo, studeo mihi conjungere, notum facere, amicitia colligare. Itaque, si facultas data ur, accedo, alloquor, sermonem confero, affectum meum in illum quibus verbis possum exprimo vicissimque in eo fieri quem in me habeat atque exprimi volo, spiritalemque complexum credendo molior, quia pervestigare tam cito et cernere penitus ejus interiora non possum. Amo itaque fidelem et fortem virum amore casto et germano.

Quod si mihi inter nostras loquelas fateatur, aut incautus aliquo modo sese indicet, quod vel de Deo credat incongrua, atque in illo quoque carnale aliquid desideret, et pro tali errore illa pertulerit, vel spe ratæ pecuniæ cupiditate, vel inani aviditate laudis humanæ; statim amor ille, quo in eum ferebar, offensus et quasi repercussus, atque ab indigno homine ablatus, in ea forma permanet, ex qua eum talem credens amaveram. Nisi forte ad hoc amo jam, ut talis sit, cum talem non esse comperero. At in illo homine nihil mutatum est: mutari tamen potest, ut fiat quod eum jam esse credideram. In mente autem mea mutata est utique ipsa existimatio, quæ de illo aliter se habebat, et aliter habet: idemque amor ab intentione perfruendi ad intentionem consulendi, incommutabili desuper justitia jubente deflexus est. Ipsa vero forma inconcussæ ac stabilis veritatis, et in qua fruerer homine bonum eum credens, et in qua consulo utrum bonus sit, eadem luce incorruptibilis sincerissimæque rationis et mentis meæ aspectum, et illam phantasiæ nubem quam desuper cerno, cum eumdem hominem quem videram cogito, imperturbabili æternitate perfundit. Item cum arcum pulchre ac æqualiter intortum quem vidi, verbi gratia, Carthagine, animo revolvo, res quædam menti nuntiata per oculos, memoriaque transfusa, imaginarium conspectum facit. Sed aliud mente conspicio, secundum quod mihi opus illud placet; unde etiam si illud displiceret corrigerem. Itaque de istis secundum illam judicamus et illam cernimus rationalis mentis intuitu. Ista vero aut præsentia sensu corporis tangimus, aut imagines absentium fixas in memoria recordamur, aut in earum similitudine talia fingimus, qualia nos ipsi, si vellemus atque possemus, etiam opere moliremur: aliter figurantes animo imagines corporum, aut per corpus corpora videntes; aliter autem rationes artemque ineffabiliter pulchram talium figurarum super aciem mentis simplici intelligentia capientes. (*De Trinit.*, lib. IX, c. 10.)

jugements ; ce n'est pas par eux que je juge la beauté ou la bonté des êtres que je puis connaître. Ils sont jugés, et non pas juges ; sujets, et non pas souverains : ils ne sont pas la vérité.

Ailleurs, le même saint docteur s'élève contre Faustc le Manichéen ; il lui reproche de s'éloigner de l'arbre de vie, qui est l'éternelle et intérieure sagesse. *Tu ne reconnais d'autre vérité et d'autre sagesse*, dit-il, *que cette lumière qui s'introduit par les yeux à demi ouverts, qui s'augmente, qui se multiplie par les images fabuleuses que tu roules dans ton esprit impudique. — Reviens à moi, dit la vérité, et tu seras purifié, et tu seras réparé, et, si tu trouves en toi la confusion, tu seras recréé en moi. Ecoute cette parole, c'est la véritable vérité qui la prononce ; cette vérité qui ne combat point avec des formes trompeuses contre la nation des ténèbres, et qui ne la rachète point par un sang imaginaire* (1089).

Nous retrouvons la même doctrine dans la *Cité de Dieu*.

Il est grand, mais il est rare de s'élever par l'esprit au-dessus de toute créature matérielle et immatérielle, sujette au changement, pour parvenir jusqu'à la substance immuable de Dieu, et apprendre là de Dieu lui-même, que lui seul a créé toute créature qui n'est pas lui. Car alors Dieu parle avec l'homme, non par une créature corporelle. . . ou imaginaire, comme dans les songes, ou d'une tout autre manière semblable. . . Mais il parle, par la vérité elle-même, à l'esprit qui est propre à le comprendre. Car il parle alors à ce qu'il y a de plus excellent dans l'homme, à ce à quoi Dieu est supérieur... à ce par quoi l'homme est l'image de Dieu. . . Mais parce que cet esprit, en qui se trouvent la raison et l'intelligence naturelles, est rendu, par quelques vices ténébreux et enracinés, incapable non-seulement de s'attacher à Dieu par la jouissance, mais même de supporter cette lumière immuable, jusqu'à ce que, renouvelé et guéri de jour en jour, il devienne capable de ce bonheur, il a dû être d'abord retrempé et purifié par la foi. . . Voilà pourquoi la vérité elle-même s'est faite homme, sans cesser d'être Dieu (1090).

Cette doctrine qu'il enseigne avec une prédilection évidente, sur laquelle il insiste si souvent, il l'approuve dans ceux qui l'ont enseignée avant lui, dans Platon et ses disciples.

Il paraît, dit-il dans le même ouvrage, *que les platoniciens qui ont le mieux compris et le plus fidèlement suivi leur maître, le plus grand, sans contredit, des philosophes, enseignent que Dieu est celui en qui il faut trouver et le principe d'existence, et la raison de la connaissance, et la règle de la vie. A ceci correspond la philosophie naturelle, la philosophie rationnelle et la philosophie morale ; car, si l'homme est créé de telle sorte que, par ce qu'il y a de plus excellent en lui, il touche celui qui s'élève au-dessus de toutes choses, c'est-à-dire le Dieu un, vrai et bon, sans qui aucune créature n'existe, aucune doctrine n'instruit, aucun acte n'est profitable, on doit chercher celui en qui tout est solidement assis, on doit contempler celui en qui tout nous est certain, on doit aimer celui en qui tout est droit* (1091).

Au chapitre 7, après avoir réfuté le sensualisme, il dit que les platoniciens *ont su distinguer les perceptions sensibles des connaissances intellectuelles, et qu'ils ont enseigné que la lumière des esprits, pour apprendre toutes choses, est ce Dieu lui-même par qui toutes choses ont été faites* (1091*).

Enfin, au 2e chap. du xe livre il porte ce jugement des néoplatoniciens :

Entre nous et ces excellents philosophes, il n'y a pas le moindre désaccord sur cette question (celle de la béatitude). Ils ont compris, en

(1089) Nihil aliud vocares putaresque veritatem atque sapientiam, nisi lucem istam, quam per male apertos oculos tractam et in immensum auctam multipliceterque variatam per imagines fabulosas impudica mente convolveres... Revertere ad me et mundaberis, reparaberis si confundas tibi et repudiaris mihi. Hoc audi, hoc dicit vera veritas quæ nec fallacibus formis cum tenebrarum gente pugnavit, nec fallaci sanguine te redemit.. (*Com. Faust. Manich.*, lib. v, cap. 11.)

(1090) Magnum est et admodum rarum universam creaturam corpoream et incorpoream consideratam compertamque mutabilem intentione mentis excedere, atque ad incommutabilem Dei substantiam pervenire, et illic discere ex ipso, quod cunctam naturam, quæ non est quod ipse, non fecit nisi ipse. Sic enim Deus cum homine non per aliquam creaturam loquitur corporalem.... neque per ejusmodi spiritualem, quæ corporum similitudinibus figuratur sicut in somnio, vel quo alio tali modo.., sed loquitur ipsa veritate, si quis sit idoneus ad audiendum mente, non corpore. Ad illud enim homines ita loquitur quod in homine cæteris quibus homo constat est melius et quo ipse Deus solus et melior... Sed, quia ipsa mens cui ratio et intelligentia naturaliter inest vitiis quibusdam tenebrosis et veteribus invalida est, non solum ad inhærendum fruendo, verum etiam ad perferendum incommutabile lumen, donec de die in diem renovata atque sanata fiat tantæ felicitatis capax, fide primum fuerat imbuenda atque purganda ; in qua ut fidentius ambularet ad veritatem ipsa veritas Deus Dei Filius, homine assumpto, non Deo consumpto, eumdem constituit atque fundavit fidem. (*De civit. Dei*, lib. v, cap. 11.)

(1091) Fortassis enim qui Platonem, cæteris philosophis gentium longe recteque prælatum, acutius atque veracius intellexisse atque secuti esse fama celebriore laudantur, aliquid tale de Deo sentiunt, ut in illo inveniatur et causa subsistendi, et ratio intelligendi, et ordo vivendi : quorum trium, unum ad naturalem, alterum ad rationalem, tertium ad moralem partem intelligitur pertinere. Si enim homo ita creatus est, ut per id, quod in eo præcellit, attingat id quod cuncta præcellit, id est unum verum optimum Deum, sine quo nulla natura subsistit, nulla doctrina instruit, nullus usus expedit : ipse quæratur, ubi nobis secura sunt omnia ; ipse cernatur, ubi nobis certa sunt omnia ; ipse diligatur, ubi nobis recta sunt omnia. (*De civit. Dei*, lib. viii, c. 4.)

(1091*) Ili vero, quos merito cæteris antepONIMUS, discreverunt ea, quæ mente conspiciuntur ab iis quæ sensibus attinguntur... lumen autem mentium esse dixerunt ad discenda omnia, eumdem ipsum Deum a quo facta sunt omnia. (*De civit. Dei*, lib. viii, cap. 7.)

effet, et dans leurs écrits ils ont soutenu, avec la plus riche abondance, que ce qui fait leur béatitude, aussi bien que la nôtre, est une lumière objective, intelligible, qui, pour eux, est Dieu lui-même, et autre chose qu'eux-mêmes, une lumière qui les illumine, afin qu'ils brillent et qu'ils soient heureux et parfaits en y participant. Bien souvent Plotin, expliquant le sens de Platon, affirme que cette âme même, qu'ils supposent au monde, ne trouve autrement sa béatitude; qu'elle la trouve dans une lumière qui n'est pas cette âme, mais par laquelle elle est créée et par l'illumination intelligible de laquelle elle brille intelligiblement. Il compare ces choses incorporelles avec ces énormes corps célestes, comme si Dieu était le soleil, et l'âme la lune; car ils pensent que la lune est éclairée par la présence objective du soleil. Ce grand platonicien dit donc que l'âme raisonnable, qu'on pourrait plutôt appeler intellectuelle, — dans ce genre, il comprend aussi les âmes des immortels et des bienheureux, qu'il reconnaît avoir leur demeure dans les cieux, — n'a pas au-dessus d'elle d'autre nature que Dieu qui a fait le monde, et par qui elle-même a été faite; que la vie bienheureuse et la lumière pour l'intelligence de la vérité ne viennent pas d'ailleurs aux bienheureux du ciel qu'à nous; et il est en cela d'accord avec l'Évangile, où l'on lit: «Il y eut un homme envoyé de Dieu qui s'appelait Jean; il vint pour servir de témoin, pour rendre témoignage à la lumière, afin que tous crussent par lui. Il n'était pas lui-même la lumière, mais il était venu pour rendre témoignage à la lumière. Celui-là était la vraie lumière qui illumine tout homme venant en ce monde.» — Dans cette distinction il est manifeste que l'âme raisonnable ou intellectuelle, telle qu'elle était dans Jean, ne pouvait être la lumière à elle-même, mais qu'elle brillait par cette participation à une autre lumière véritable. Jean lui-même avoue ceci, lorsque, lui rendant témoignage, il dit: « Nous avons tous reçu de sa plénitude (1092). »

Résumons la doctrine du saint docteur.

1. Il enseigne que la vérité n'est que l'intelligence même de Dieu se pensant éternellement lui-même. Nulle part il ne parle d'une vérité créée, d'une lumière créée, ni d'espèces intelligibles créées.

Or, il enseigne aussi évidemment que tout être intelligent voit et connaît la vérité.

Donc il enseigne que tout être intelligent voit et connaît la vérité, qui est éternellement et immuablement engendrée dans l'intelligence de Dieu.

Pour rejeter cette conséquence, il faut prouver que saint Augustin admet, comme saint Thomas et les péripatéticiens, l'existence d'une vérité objective qui n'est pas Dieu. Or, nous ne croyons pas qu'on trouve dans ses nombreux ouvrages un seul texte en faveur de cette opinion.

2. La doctrine que nous lui attribuons n'est pas seulement une conséquence plus ou moins rigoureuse de ses principes, elle est positivement et explicitement exprimée dans les passages que nous avons cités. Les conceptions imaginaires, seuls fantômes, ou seules espèces intelligibles qu'il reconnaisse, loin d'éclairer notre intelligence, l'obscurcissent. Il les compare aux nuages qui s'interposent entre nous et la lumière du soleil, mais qui ne sont pas cette lumière. Ces conceptions ne sont pas les lois de notre raison, mais ses sujets. Il condamne positivement le manichéen Fauste, parce qu'il substitue des images à la vérité, et il approuve l'opinion de Platon, si violemment attaquée par les péripatéticiens, sur la vue immédiate de la vérité incréée. Ainsi, nul doute que saint Augustin ne soit platonicien, et non péripatéticien. Or, la différence principale qui sépare les deux écoles de Platon et d'Aristote, c'est, comme tous les historiens de la philosophie l'ont remarqué, que l'une est ontologique, et l'autre psychologique.

On peut nous objecter que les passages de saint Augustin que nous avons cités se rapportent à la connaissance surnaturelle, et non à la connaissance naturelle. Nous répondons avec M. l'abbé Boucquillon :

Pour sentir la faiblesse de cette objection, il suffit de remarquer que bien des passages clairs et précis se rapportent évidemment à l'ordre naturel, à la nature de l'âme raisonnable, aux idées naturelles qui sont la lumière objective de ses facultés naturelles; que saint Augustin n'insinue pas même d'autre ordre naturel; qu'il ne soupçonne nullement qu'on puisse se méprendre sur la portée de sa doctrine; qu'il ne lui est jamais venu à l'esprit qu'il causait une confusion si énorme et si dan-

(1092) Sed non est nobis ullus cum his excellentioribus philosophis in hac quæstione conflictus. Viderunt enim, suisque litteris multis modis copiosissime mandaverunt, hinc illos unde et nos beatos fieri, objecto quodam lumine intelligibili, quod Deus est illis, et aliud est quam illi, a quo illustrantur ut clareant, atque ejus participatione perfecti beatique subsistant. Sæpe multumque Plotinus asserit, sensum Platonis explanans, ne illam quidem, quam credunt esse universitatis animam, aliunde esse beatam quam nostram, idque esse lumen quod ipsa non est, sed a quo creata est, et quo intelligibiliter illuminante intelligibiliter lucet. Dat enim similitudinem ad illa incorporea de his cœlestibus conspicuis amplisque corporibus, tanquam ille sit sol et ipsa sit luna. Lunam quippe solis objectu illuminari putant. Dicit ergo ille magnus Platonicus, animam rationalem, sive potius intellectualis dicenda sit, ex quo genere etiam immortalium beatorumque animas esse intelligit, quos in cœlestibus sedibus habitare non dubitat, non habere supra se naturam nisi Dei, qui fabricatus est mundum, a quo et ipsa facta est: nec aliunde illis superius præberi vitam beatam et lumen intelligentiæ veritatis, quam unde præluceat et nobis; consonans Evangelio, ubi legitur: *Fuit homo missus a Deo, cui nomen erat Joannes: hic venit in testimonium, ut testimonium perhiberet de lumine, ut omnes crederent per eum. Non erat ille lumen, sed ut testimonium perhiberet de lumine. Erat lumen verum quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* (Joan. 1, 6-9). In qua differentia satis ostenditur animam rationalem vel intellectualem, qualis erat in Joanne, sibi lumen esse non posse, sed alterius veri luminis participatione lucere. Hoc et ipse Joannes latetur, ubi ei perhibens testimonium dicit: *Nos omnes de plenitudine ejus accepimus.* (*Ibid.* 16.) — (*De civit. Dei*, lib. x, c. 2.)

gereuse dans l'esprit de ses lecteurs, en retenant au fond de son esprit et de sa plume ces principes d'intermédiarisme naturel, pendant qu'il s'exprime de cette manière dans une question si grave. S'il emploie pour désigner la lumière, la connaissance, l'amour et la béatitude dans l'ordre naturel, les mêmes termes que pour l'ordre surnaturel ; si plusieurs passages peuvent s'appliquer à chacun des deux ordres ; si enfin, dans d'autres nombreux passages, il a en vue les deux ordres à la fois, c'est que, pour lui, l'action de Dieu sur l'esprit, et la réaction de l'esprit sur Dieu sont immédiates dans les deux ordres ; c'est parce qu'il sait ne pas séparer ces deux ordres sans les confondre, mais leur reconnaître, tout en les distinguant, cette jonction si intime et ces rapports si étroits qui les unissent : c'est parce que la grâce nous est donnée non-seulement pour nous élever à une action surnaturelle, mais aussi pour guérir la faiblesse originaire de l'intelligence naturelle obscurcie par le péché, et généralement incapable de s'élever jusqu'à l'intuition réfléchie de la Divinité (1093).

Saint Augustin n'est pas le seul dans la tradition catholique qui ait enseigné l'ontologisme. Il devait en être ainsi : un philosophe si sublime ne pouvait passer sans laisser des traces profondes et durables de son passage. Les grands génies ont toujours eu des disciples. Il serait sans doute intéressant et utile de les suivre, et d'étudier comment, et jusqu'à quel point, ils reproduisirent les enseignements de leur maître, sous quelles formes particulières ils les présentèrent, ce qu'ils ajoutèrent ou retranchèrent, quelles applications nouvelles en furent faites, enfin de raconter l'histoire de cette grande et belle philosophie platonicienne, purifiée par le christianisme, depuis saint Augustin jusqu'à Fénelon, Bossuet, Malebranche et le savant cardinal Gerdil.

Mais un tel travail dépasserait beaucoup les limites que notre plan nous impose. Quelques faits suffiront pour le besoin de notre cause (1094).

Saint Anselme, dans son *Dialogue sur la vérité*, s'exprime ainsi : *Une seule vérité est dans toutes choses... C'est improprement qu'on dit la vérité de telle chose et la vérité de telle autre, car la vérité n'a pas son être dans les choses dont on l'affirme, elle ne tire pas d'elles son être, elle ne le possède pas par elles. Mais, comme les choses ont été faites conformes à elle, on dit : la vérité de cette chose, la vérité de la voix, de l'action, de la volonté. La souveraine vérité n'est d'aucune chose* (1095).

On peut voir le 11e chapitre du *Proslogium*. Ses preuves ontologiques de l'existence de Dieu sont uniquement fondées sur le fait de la vue immédiate de la vérité. Si ce fait est admis, elles sont irréfragables ; s'il est rejeté, elles ne sont qu'un paralogisme. C'est pour l'avoir considérée à ce second point de vue, que le bon moine Gaunillon et saint Thomas lui-même la combattent sans la détruire.

Saint Bonaventure n'est pas moins explicite. Il dit que nous voyons la lumière nécessaire des jugements et des raisonnements légitimes, *par une lumière qui rayonne d'une manière tout à fait immuable, lumière qui ne peut pas être une créature changeante;* d'où il conclut que *notre intelligence est unie à la vérité éternelle* (1096).

Ailleurs il dit *que notre esprit est immédiatement formé par la vérité elle-même* (1097).

Inutile de citer, au XVIIe siècle, Leibnitz, Malebranche et Bossuet. Fénelon les résume tous dans ce beau passage de son *Traité de l'existence de Dieu :*

Voilà donc deux raisons que je trouve en moi : l'une est moi-même, l'autre est au-dessus de moi. Celle qui est moi est très-imparfaite, fautive, incertaine, précipitée, sujette à s'égarer, changeante, opiniâtre, ignorante et bornée, enfin ne possède jamais rien que par emprunt ; l'autre est commune à tous les hommes, et supérieure à eux ; elle est parfaite, éternelle, immuable, toujours prête à se communiquer en tous lieux, et à redresser tous les esprits qui se trompent ; enfin, incapable d'être jamais épuisée ni partagée, quoiqu'elle se donne à tous ceux qui la veulent. Où est-elle cette raison parfaite qui est si près de moi et si différente de moi, où est-elle ? Il faut qu'elle soit quelque chose de réel, car le néant ne peut être parfait, ni perfectionner la nature imparfaite ? Où est-elle cette raison suprême ? N'est-elle pas le Dieu que je cherche ?

Et ailleurs :

Quand même je ne serais plus pour penser à l'être des choses, leur vérité ne cesserait point d'être : il serait toujours vrai que le néant ne pense point, qu'une même chose ne

(1093) *Revue de Louvain*, mai 1855.—Il est vrai que Nicole et les Augustiniens regardent comme surnaturelle la vérité absolue immédiatement présente à l'intelligence ; mais en identifiant la lumière naturelle et la lumière surnaturelle, ils sont obligés d'enseigner la nécessité de l'ordre surnaturel. Cette doctrine, sans être formellement hérétique, tend à renouveler toutes les erreurs du Baianisme.

(1094) L'ontologisme a été la doctrine universellement professée par les Pères grecs, surtout pendant les trois premiers siècles. Le savant Rosmini l'avoue.

(1095) Rerum in omnibus veritas... impropriè hujus vel illius rei esse dicitur ; quoniam illa non in ipsis rebus, aut ex ipsis, aut per ipsas in quibus esse dicitur, habet suum esse ; sed cum res ipsæ secundum illam sunt, dicitur hujus vel illius rei veritas, ut veritas vocis, actionis, voluntatis.... summa veritas per se subsistens nullius rei est. (*Dialog. de verit.* c. 13.)

(1096) Per lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem... conjunctus est intellectus noster ipsi æternæ veritati. — (*Itin. ment. ad D.* c. 3, n. 41, 42.)

(1097) Cum ipsa mens nostra immediate ab ipsa veritate formetur.—*Ibid.*, c. 5, n. 59, c. 2, n. 29. cf. 3, n. 41, 42.)

peut tout ensemble être ou n'être pas; qu'il est plus parfait d'être par soi que d'être par autrui. Les objets généraux sont immuables, et toujours exposés à quiconque a des yeux : ils peuvent bien manquer de spectateurs, mais qu'ils soient vus ou qu'ils ne le soient pas, ils sont toujours également visibles. Les vérités, toujours présentes à tout œil ouvert pour les voir, ne sont donc point cette vile multitude d'êtres singuliers et changeants, qui n'ont pas toujours été, et qui ne commencent à être que pour n'être plus dans quelques moments. Où êtes-vous donc, ô mes idées! qui êtes si près et si loin de moi, qui n'êtes ni moi, ni ce qui m'environne, puisque ce qui m'environne, et ce que j'appelle moi-même, est si imparfait?

Quoi donc! mes idées seront-elles Dieu? Elles sont supérieures à mon esprit, puisqu'elles le redressent et le corrigent. Elles ont le caractère de la divinité, car elles sont universelles et immuables comme Dieu. Elles subsistent très-réellement, selon un principe que nous avons déjà posé : rien n'existe tant que ce qui est universel et immuable. Si ce qui est changeant, passager et emprunté, existe réellement, à plus forte raison ce qui ne peut changer, et qui est nécessaire. Il faut donc trouver dans la nature quelque chose d'existant et de réel qui soit mes idées; quelque chose qui soit au dedans de moi, et qui ne soit point moi, qui me soit supérieur, qui soit en moi, lors même que je n'y pense pas; avec qui je croie être seul, comme si je n'étais qu'avec moi-même; enfin qui me soit plus présent et plus intime que mon propre fonds. Ce je ne sais quoi si admirable, si familier et si inconnu, ne peut être que Dieu. C'est donc la vérité universelle et indivisible qui me montre comme par morceaux, pour s'accommoder à ma portée, toutes les vérités que j'ai besoin de percevoir. (*Trait. de l'exist. de Dieu*, 1re part. chap. 4, p. 203, édit. de Versailles).

Si la raison naturelle était l'unique source de nos connaissances, s'il n'y avait pour l'homme ni révélation surnaturelle, ni science surnaturelle, ni ordre surnaturel, nous devrions borner ici nos recherches sur la nature de nos idées. Nous connaissons ce qu'est la vérité qui nous éclaire, et en l'étudiant plus profondément encore, nous découvririons aisément qu'elle est la règle de nos mœurs, comme elle est la lumière et la loi de notre intelligence. Mais nous savons que Dieu, par une révélation positive et gratuite, a ajouté une lumière surnaturelle à la lumière naturelle; nous savons que l'homme peut et doit cultiver la première, comme il peut et doit cultiver la seconde, et que, de cette culture, naît une science qui est le couronnement de la philosophie. Cette science est la théologie, sans laquelle il est impossible de comprendre le plan divin dans la création du monde et la destinée actuelle de l'homme. Sans doute il faut se garder de confondre la science naturelle et la science surnaturelle, la philosophie et la théologie. Quand la raison ne le dirait pas, l'expérience serait là pour le proclamer : cette confusion, en effet, est la cause secrète de la faiblesse et de l'impuissance d'une école de philosophes chrétiens, qui compta parmi ses membres de si beaux talents et des âmes si généreuses; elle est la cause secrète de ces opinions exagérées qui irritent et ne ramènent pas, parce qu'elles trouvent dans les consciences une répulsion instinctive qui les condamne : de ces opinions qui présentent le christianisme, non sur le modèle de son divin fondateur, roi pacifique qui veut régner par la force de la vérité et les charmes de la mansuétude, mais comme un tyran dont le sceptre est de fer, et dont la puissance ne repose que sur le glaive de la justice; elle est la cause secrète de cette fière intolérance qui condamne au même degré, et flétrit de la même manière ce que l'Eglise condamne et ce qu'elle tolère; et enfin de ces erreurs funestes dont le triomphe serait le triomphe même du rationalisme qu'on veut anéantir, ou celui du plus dangereux mysticisme.

Mais, si nous devons, à tout prix, maintenir la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, ne nous sera-t-il pas permis d'indiquer, même comme philosophe, le point où ils se rencontrent et s'harmonisent, puisqu'ils s'unissent, sans se confondre, d'une intime union? C'est ce que nous nous proposons de faire dans ce chapitre, relativement à la question que nous venons d'étudier. Nous ne pensons pas que nous devions discuter les problèmes philosophiques comme de simples rationalistes, en nous dépouillant complétement de la foi, et sans faire aucun retour sur les sublimes vérités qu'elle nous enseigne. La chose n'est même pas possible : il est impossible de pénétrer un peu profondément dans les problèmes philosophiques, de découvrir les rapports qui les unissent aux problèmes théologiques, de voir comment ils s'éclairent les uns les autres, et de demeurer indifférent. Il est impossible qu'arrivé aux dernières limites de la philosophie, et découvrant tout à coup un horizon nouveau, mille fois plus vaste et plus beau que celui qu'il laisse derrière lui, le philosophe ne pousse au moins un cri d'admiration, comme le voyageur qui a péniblement gravi une montagne escarpée, et qui voit se dérouler à ses yeux des vallées plus riches et plus variées que celles qu'il vient de parcourir.

Nous ne pensons pas cependant qu'il y ait une philosophie chrétienne, comme il y a une Eglise chrétienne, un sacerdoce chrétien, c'est-à-dire une philosophie fondée par Jésus-Christ en dehors des lumières purement naturelles, une philosophie qui soit le domaine exclusif de l'Eglise, qu'elle ait mission d'enseigner, comme elle a mission de prêcher l'Evangile, dont elle ait érigé les principes en dogmes de foi. La foi et la grâce guérissent la raison, elles l'élèvent à l'état surnaturel, mais elles ne la remplacent pas. Donc, une philosophie chrétienne n'est et ne peut être qu'une philosophie qui pré-

pare à la foi et à la théologie. Il est déplorable de voir l'abus qu'on a fait depuis quelque temps de ce mot *chrétien*, combien les esprits superficiels se laissent séduire par les expressions dont ils ne cherchent même pas la signification, et comment un mot jeté au hasard peut donner naissance à une grande controverse, dans laquelle les plus graves intérêts sont engagés, et quelquefois compromis. Quand on est allé, dans cette voie, jusqu'à regarder ces deux mots *chrétien* et *païen* comme deux termes contradictoires et non contraires, en sorte que tout ce qui n'est pas chrétien doit être nécessairement païen, jusqu'à distinguer un latin chrétien et un latin païen, on a bien pu distinguer une philosophie chrétienne et une philosophie païenne.

Nous désirons éviter ces excès. Nous ne renonçons pas, en étudiant la philosophie, au privilége de croire et d'aimer notre foi : mais nous ne l'aimerons pas au point de détruire la raison sans laquelle elle ne serait pas, ou sans laquelle elle cesserait d'être surnaturelle. Si l'homme est capable de devenir chrétien, c'est que l'homme est raisonnable.

Nous sommes arrivés à l'une des limites extrêmes de la philosophie; au delà, son domaine cesse, et celui de la théologie commence. Avant de quitter ce sommet escarpé, arrêtons-nous un instant, respirons un peu, et jetons nos regards sur le champ qui nous est interdit, mais que nous pouvons au moins contempler de loin. Il ne nous est pas encore permis de le cultiver, ni même d'examiner en détail ses productions, mais il ne nous est point défendu de le considérer à distance, de saluer et de nourrir l'espérance de le parcourir bientôt, de l'étudier et de nous nourrir des fruits qui naissent et mûrissent dans ses fertiles vallées.

Nous avons démontré que la vérité est divine, qu'elle est l'intelligence ou la pensée de Dieu qui se pense lui-même, ou l'intelligibilité de l'être actuellement intelligible et actuellement perçu par l'être. La philosophie ne peut aller plus loin. Mais la théologie nous apprend que cette éternelle vérité est personnelle, qu'elle est le Verbe de Dieu lui-même. De là des conséquences que nous allons rapidement exposer.•

I. Le Verbe divin est la lumière de nos âmes, sans qu'il y ait entre lui et nous aucune réalité interposée.

C'est lui qui nous éclaire, dit Malebranche (vi^e Médit.), c'est lui qui est le pain de nos intelligences et qui les nourrit, c'est lui qui est la vérité et la vie dans le sens le plus strict de ces mots. Et cette vérité que je viens d'énoncer, c'est lui-même qui nous l'enseigne en parlant à notre raison, en se faisant reconnaître par les divines Ecritures, et en nous faisant expliquer sa doctrine par les plus saints docteurs, dont les âmes plus pures ont aussi plus de force pour s'approcher de lui et le connaître.

Nos idées sont multiples, il est vrai; mais leur multiplicité n'est pas une preuve que la vérité soit elle-même divisée et multiple. La faiblesse seule de nos intelligences opère en elle ce déchirement et cette division. Plus j'étudie la pensée, et plus je reconnais une unité profonde dans cette multiplicité apparente. Sans nous perdre dans des détails infinis, je puis dire que la multiplicité des figures est comprise dans l'idée une d'étendue, que l'infinité des nombres n'est que la fécondité de l'unité et de ses rapports avec elle-même. Si je ne pense pas d'une seule pensée tous ces rapports, toutes ces figures et tous ces nombres, c'est parce que ma pensée est étroite et bornée. La multiplicité des hommes est toute dans l'humanité, dont le concept embrasse tous les individus de cette espèce. Je conçois ainsi des genres supérieurs les uns aux autres, qui embrassent tous les genres inférieurs; l'intelligence qui a la connaissance du genre le plus élevé, mais une connaissance adéquate qui ne suppose ni répétition ni multiplicité des actes de l'esprit, l'un ajoutant à l'autre, mais un acte parfait, un acte infini, connaît par un concept unique tous les genres inférieurs; en un mot, la vérité est une comme l'être simplement dit, elle est simple comme lui, indivisible comme lui, parce qu'elle est tout l'être intelligible actuellement pensé; l'intelligibilité égale l'être, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune partie de l'être qui ne soit intelligible, et que l'intelligence égale l'intelligible, c'est-à-dire qu'il n'est pas une partie de l'intelligible qui ne soit actuellement pensé. Comme l'être est infini, l'intelligibilité est infinie, et l'intelligence infinie. Comme cet être ne serait pas infini, s'il était composé de parties distinctes dont l'une compléterait l'autre, de même l'intelligence ne serait pas infinie si elle se composait d'actes distincts, successifs et simultanés qui se compléteraient l'un par l'autre. Je conçois, en un mot, que la vérité est une, et que par une seule et unique vérité toutes les vérités sont vraies. Telle est la loi du langage. Toutes les langues emploient le mot vérité au singulier, pour exprimer tout ce qui est intelligible. Telle est, comme nous l'avons dit ailleurs, la loi de la logique ou de la pensée. Si la vérité était multiple, l'affirmation deviendrait impossible (1098).

Or, quelle est cette vérité qui est toute vérité, sinon la pensée substantielle de l'être qui est tout être, sinon le Verbe divin lui-même? Dire que mon âme n'est pas immédiatement et sans intermédiaire unie au Verbe divin, c'est dire qu'elle n'est pas unie à la vérité, ou bien qu'il y a une vérité universelle et nécessaire qui n'est pas lui. Ainsi nous sommes en possession, non d'une vérité abstraite, d'une vérité morte, mais d'une vérité vivante, d'une vérité qui est la vie par qui toute intelligence est, et dans laquelle vivent les essences

(1098) *Voy.* Bossuet, *Log.* liv. 1er, chap. 37.

mêmes des êtres matériels. C'est ce que saint Augustin ne se lasse pas de nous répéter.

L'esprit humain, dit-il, *n'est uni à nulle autre chose, sinon à la vérité elle-même, qui est appelée la similitude, l'image et la sagesse du Père* (1099).

Il n'y a, dit-il, *qu'un seul Verbe de Dieu par lequel toutes choses ont été faites, et ce Verbe est la vérité immuable. En elle sont, en essence et d'une manière immuable, toutes choses, et celles qui existent maintenant dans l'univers, et celles qui ont existé, et celles qui existeront. Mais ces choses, ni elles n'ont été, ni elles ne seront; mais seulement elles sont, et toutes sont vie, et toutes sont une seule chose et une seule vie. Car toutes choses ont été ainsi faites par lui, que tout ce qui a été fait en elles, en lui est vie et n'a point été fait; parce que, au commencement, le Verbe n'a pas été fait, mais il était en Dieu, et le Verbe était Dieu; et toutes choses ont été faites par lui, et toutes choses n'auraient pas été faites par lui s'il n'avait été avant toutes choses, et s'il avait été fait. Parmi les choses qui ont été faites par lui, le corps même, qui n'est pas vie, n'aurait pas été fait par lui, si, avant qu'il fût fait, il n'avait été vie en lui; car ce qui a été fait était vie en lui, et non une vie quelconque. L'âme est la vie du corps, mais elle a été faite, puisqu'elle est changeante. Et par qui a-t-elle été faite, si ce n'est par le Verbe qui est immuable? Toutes choses ont été faites par lui, et sans lui rien n'a été fait. Ce qui a été fait était donc vie en lui, et non pas une vie quelconque; mais la vie était la lumière des hommes; lumière des âmes raisonnables, par laquelle les hommes diffèrent des animaux, et, par conséquent, par laquelle ils sont hommes. Elle n'est donc pas une lumière corporelle, lumière qui illumine les yeux charnels, soit qu'elle brille du ciel, ou qu'elle soit produite par des feux terrestres, lumière des yeux charnels qui éclaire les animaux, et jusqu'aux plus petits vermisseaux; car tous les animaux voient cette lumière. Mais cette vie était la lumière des hommes. Elle n'est pas placée loin de chacun de nous, car en elle nous avons la vie, le mouvement et l'être. Cette lumière brille dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point comprise. Les ténèbres sont les âmes insensées des hommes, soumises à une cupidité dépravée et à l'infidélité. Pour les panser et les guérir, le Verbe, par qui toutes choses ont été faites, s'est fait chair, et il a habité parmi nous. Notre illumination est une participation du Verbe, qui est cette vie, lumière des hommes* (1100).

Au livre IX du même ouvrage, il dit expressément que le verbe humain ou la pensée n'est conçu ou engendré que par une participation de la vie éternelle ou du Verbe de Dieu.

C'est donc dans l'éternelle vérité, par laquelle toutes choses temporelles ont été faites, que nous voyons, de l'œil de l'intelligence, la forme ou l'essence selon laquelle nous sommes, et selon laquelle nous opérons, avec une raison vraie et droite, en nous ou dans les corps. De là, nous possédons en nous un verbe qui est le concept vrai des choses, et en le disant au dedans de nous, nous l'engendrons (1101). Il faut se rappeler, pour comprendre ces paroles, ce que nous avons dit du jugement primitif dans notre introduction. La vérité apparaît, nous l'affirmons; en l'affirmant, nous nous l'approprions; elle devient nôtre, sans cesser d'être à Dieu et aux autres intelligences, parce que nous ne la détachons pas de sa source pour en jouir : ce serait la détruire, comme nous détruirions le rayon, en le séparant du foyer lumineux qui l'envoie. Nous n'affirmons pas seuls cette vérité; nous sommes seulement associés à cette affirmation éternelle et féconde que Dieu fait de lui-même. La raison de notre affirmation est l'affirmation même de Dieu, par laquelle il engendre son Verbe;

(1099) Mens humana nulli cohæret nisi ipsi veritati, quæ similitudo et imago Patris et sapientia dicitur. (*De Gen.* lib. imp. c. 16, n. 60.)

(1100) Quia igitur unum Verbum Dei est, per quod facta sunt omnia, quod est incommutabilis veritas, ubi principaliter et incommutabiliter sunt omnia simul, non solum quæ nunc sunt in hac universa creatura, verum etiam quæ fuerunt et quæ futura sunt. Ibi autem nec fuerunt, nec futura sunt, sed tantummodo sunt, et omnia vita sunt, et omnia unum sunt, et magis unum est et una vita est. Sic enim omnia per ipsum facta sunt, ut quidquid factum est in his, in illo vita sit, et facta non sit : quia in principio non factum est Verbum, sed erat Verbum apud Deum, et Deus erat Verbum, et omnia per ipsum facta sunt. Nec per ipsum omnia facta essent, nisi ipsum esset ante omnia, factumque non esset. In eis autem quæ per ipsum facta sunt, etiam corpus quod vita non est, per ipsum non fieret, nisi in illo antequam fieret vita esset. Quod enim factum est, jam in illo vita erat, et non qualiscunque vita. Nam et anima vita est corporis, sed et hæc facta est, quia mutabilis est. Et per quid facta est, nisi per Verbum Dei incommutabile? Omnia enim per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. Quod ergo factum est, jam in illo vita erat; et non qualiscunque vita; sed vita erat lux hominum : lux utique rationalium mentium, per quas homines a pecoribus differunt, et ideo sunt homines. Non ergo lux corporea, quæ lux est carnium, sive de cœlo fulgeat sive terrenis ignibus accendatur, nec humanarum tantum carnium, sed etiam belluinarum et usque ad minutissimos quosque vermiculos. Omnia enim hæc vident istam lucem. At illa vita lux hominum erat; nec longe posita ab unoquoque nostrum : in illa enim *Vivimus, et movemur et sumus.* (*Act.* XVII, 27, 28.) Sed lux in tenebris lucet, et tenebræ eam non comprehenderunt. Tenebræ autem sunt stultæ mentes hominum, prava cupiditate atque infidelitate cæcatæ. Has ut curaret et sanaret Verbum, per quod facta sunt omnia, *Caro factum est et habitavit in nobis.* (*Joan.* I, 14.) Illuminatio quippe nostra participatio Verbi est, illius scilicet vitæ quæ est lux hominum. (*De Trinit.* lib. IV, c. 5.)

(1101) In illa igitur æterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus : atque inde conceptam rerum veracem notitiam, tanquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus. (*De Trinit.* lib. IX, c. 12.)

et c'est pourquoi nous possédons la vérité, elle est en nous; elle demeure en Dieu; elle est dans toutes les intelligences, c'est-à-dire qu'en devenant nôtre elle ne perd pas son caractère d'universalité : elle se communique sans se diviser et sans se morceler.

Ailleurs, saint Augustin dit en parlant du Verbe de Dieu : qu'*il est la nourriture réparatrice et toujours inaltérable, dont se nourrissent sans cesse les intelligences raisonnables* (1102). »

Mais, si la vérité est la nourriture de l'âme, elle lui est donc unie d'une manière très-intime et très-immédiate. Il y a plus, il y a transformation. Deux êtres, dont l'un est aliment, et l'autre celui qui est nourri, se compénètrent. L'un d'eux au moins est vivant. L'être vivant s'assimile l'être qui ne l'est point; et si tous deux vivent, celui qui possède la vie avec plus d'abondance communique à l'autre de cette abondance; et si l'un des deux non-seulement vit, mais est la vie, il se fait entre l'un et l'autre une union ineffable. Or, c'est ce que saint Augustin nous dit de la vérité divine ou du Verbe de Dieu.

Ailleurs, il nous le représente comme la nourriture des anges et des hommes.

Il est écrit : « Il leur a donné le pain du ciel : l'homme a mangé le pain des anges. » Quel est ce pain des anges? « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu. » Comment l'homme a-t-il mangé le pain des anges? « Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous. » Mais, parce que nous avons dit que les anges mangent, ne croyez pas qu'ils le fassent en déchirant la nourriture qu'ils prennent. Car si vous le comprenez ainsi, il faudra dire que Dieu est déchiré, puisque les anges le mangent. Qui déchire la justice? Quelqu'un me dira : Qui donc mange la justice? Je réponds : Que signifient ces paroles : « Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, parce qu'ils seront rassasiés? » La nourriture que vous mangez par la chair pour réparer vos forces se détruit; elle se consomme pour vous réparer. Mangez la justice, et vous serez réparé, et elle demeurera entière. Vos yeux sont réerées par la vue de la lumière corporelle, et cette lumière que voient vos yeux corporels est corporelle elle-même. Plusieurs, après avoir passé longtemps dans les ténèbres, sentent leur vue s'affaiblir comme par le défaut de lumière. Privés de leur nourriture, les yeux sont fatigués et affaiblis par ce jeûne (car la lumière est leur nourriture), en sorte qu'ils ne peuvent voir la lumière qui les répare, et s'ils en sont privés longtemps, leur vue s'éteint et se meurt. Quoi donc! la lumière est-elle moindre, parce que tant d'yeux se nourrissent de son éclat? Ils sont réparés, elle demeure intègre. Si ce Dieu a pu procurer cet avantage aux yeux corporels dans une lumière corporelle, que ne fera-t-il pas aux cœurs purs dans cette lumière inépuisable, toujours intègre, toujours persévérante, et qui ne s'éteint jamais? « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu. » Voyons s'il est lumière : « En vous est la source de la vie, et nous verrons la lumière en votre lumière (1103). »

Le Verbe vivant, qui est le Verbe de Dieu, est non-seulement notre nourriture, il est le maître intérieur qui nous enseigne. La parole extérieure n'est qu'un son qui nous avertit de prêter l'oreille. Ce maître intérieur, par lui-même, n'emploie, pour se faire entendre, aucun signe extérieur qui ne soit pas lui; il est lui-même sa parole.

« *Sur toutes les choses que nous percevons nous ne consultons pas le maître qui parle au dehors, mais la vérité qui préside au dedans à notre propre intelligence, avertis peut-être par la parole de la consulter. Mais celui qui est consulté instruit, et ce maître qui est dit habiter dans l'homme intérieur est le Christ, c'est-à-dire l'immuable vertu de Dieu, et l'éternelle sagesse que l'âme raisonnable consulte* (1104). »

Maintenant, je ne m'étonne plus que le

(1102) Verbum Dei quo rationales omnes mentes sine defectu pascuntur, cibus reliciens et integer permanens. (Serm. 142, 7.)

(1103) Sic enim scriptum est : *Panem cœli dedit eis : panem angelorum manducavit homo.* (*Psal.* LXXVII, 24, 25.) Quis est panis angelorum? *in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.* Quomodo panem angelorum manducavit homo? *Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis.* (*Joan.* I, 14.) Sed quia diximus manducare angelos, fratres, ne putetis morsibus fieri. Nam si hoc intellexeritis, quasi dilaniatur Deus quem manducant angeli. Quis dilaniat justitiam? Sed rursum mihi aliquis dicit : et quis est qui manducat justitiam? Unde ergo : *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam, quoniam ipsi saturabuntur.* (*Matth.* V, 6.) Cibus quem manducas per carnem, ut reficiaris tu, ille deficit; ut reparet te, consumitur. Manduca justitiam, et tu reficeris, et illa integra perseverat. Quomodo videndo istam lucem corpoream reficiuntur isti oculi nostri, et res est corporea quæ videtur oculis corporeis. Multi enim, cum fuerint diutius in tenebris, infirmatur acies ipsorum, quasi jejunio lucis. Fraudati cibo suo (luce quippe pascuntur), defatigantur jejunio et debilitantur, ita ut ipsam lucem qua reficiuntur, videre non possint : et si diutius abfuerit, exstinguuntur, et tanquam moritur in eis ipsa acies lucis. Quid ergo? quia tot oculi quotidie ista luce pascuntur, minor fit? Et illi reficiuntur, et ipsa integra permanet. Si hoc potuit Deus de luce corporea corporeis oculis exhibere, non exhibet mundis cordibus lucem illam infatigabilem, integram, perseverantem, nulla ex parte deficientem? Quam lucem? *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum.* Videamus si lux est. *Quoniam apud te est fons vitæ, et in lumine tuo videbimus lumen.* (*Tract. in Joan.*, XIII, 5.)

(1104) De universis autem quæ intelligimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti præsidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem, qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus (*Ephes.*, III, 16, 17), id est incommutabilis Dei virtus atque sempiterna sapientia, quam quidem omnis rationalis anima consulit. (*De magistro*, c. 11, 38, v. c. 12.)

saint docteur chérisse la vérité d'un amour si ardent et si passionné, qu'il l'invoque comme son Dieu, qu'il la préfère à tous les biens créés, et qu'il ne se lasse point de répéter ses louanges.

« *Je t'invoque*, s'écrie-t-il au premier livre des *Soliloques*, *je t'invoque, Dieu vérité, en qui et par qui sont vraies toutes les choses vraies; Dieu sagesse, par qui et en qui sont sages toutes les choses sages; Dieu véritable et souveraine vie, en qui et par qui vivent toutes les choses qui vivent vraiment et souverainement* (1105). »

Il nous exhorte à l'aimer, à l'embrasser, à nous unir à elle : *Voici la vérité devant vous, embrassez-la, si vous le pouvez, jouissez d'elle et goûtez le bonheur dans le Seigneur, et il vous accordera toutes les demandes de votre cœur. Que voulez-vous de plus que la béatitude? Quoi de plus heureux que celui qui jouit de l'immuable, de l'inébranlable et de la très-excellente vérité? Les hommes se proclament heureux lorsqu'ils satisfont leurs grossières et charnelles amours, et nous douterions de notre bonheur, lorsque nous jouissons des chastes embrassements de la vérité? Les hommes se proclament heureux lorsque, dévorés par la soif, ils arrivent à une source abondante et saine, ou lorsque, poursuivis par la faim, ils rencontrent un festin copieux et somptueux; et nous ne nous croirions pas heureux, lorsque nous nous désaltérons et que nous nous nourrissons de la vérité? Nous entendons des hommes chanter leur béatitude, s'ils sont étendus sur des roses ou sur d'autres fleurs, ou s'ils sont arrosés de parfums odorants; mais quoi de plus odorant et de plus délicieux que l'inspiration de la vérité? Plusieurs placent le bonheur de la vie dans les chants et les instruments de musique, et quand ces choses leur manquent, ils se jugent malheureux; quand ils les possèdent, ils sont transportés d'allégresse; et nous, lorsque, sans les sons d'aucun instrument, nous sentons je ne sais quel silence harmonieux de la vérité pénétrer dans nos âmes, nous cherchons ailleurs une vie bienheureuse, et nous ne jouissons pas de la béatitude certaine et présente! L'éclat de l'or et de l'argent, des pierres précieuses et des autres couleurs, les rayons de la lumière qui éclaire nos yeux corporels, qu'elle soit produite par des feux terrestres, par les étoiles, par la lune ou par le soleil, illuminent et remplissent de suavité les hommes qui se croient heureux, lorsque nulle inquiétude et nulle indigence ne les détournent de cette jouissance; ils veulent vivre toujours pour elle; et nous craindrions de placer la béatitude de la vie dans les lumières de la vérité? La vérité est notre souverain bien; elle est notre liberté; sa jouissance est assurée... Nul ne perd la vérité et la sagesse qu'il ne le veuille. Nul n'est séparé d'elle par la distance des lieux. Ce que l'on appelle séparation de la vérité et de la sagesse, c'est une volonté dépravée par laquelle nous chérissons le bien inférieur à elle. Mais personne ne veut que ce qu'il veut. Nous pouvons donc tous jouir également et en commun de la vérité; nulle difficulté ne nous arrête; il n'y a en elle aucune défaillance. Elle reçoit tous ses amants sans exciter leur envie; elle est commune à tous; elle demeure fidèle et chaste à chacun d'eux. Personne ne dit à un autre : retirez-vous pour que je m'approche, éloignez vos mains pour que je l'embrasse à mon tour. Tous s'attachent à elle, tous la touchent également. C'est une nourriture qui n'est point déchirée. Vous ne buvez rien à cette source que je ne puisse boire également. Vous ne lui enlevez rien de ce qu'elle a de commun, pour en faire votre bien particulier. Ce que vous prenez pour vous reste tout entier pour moi* (1106). »

(1105) Te invoco, Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quæ vera sunt omnia; Deus sapientia, in quo et a quo et per quem sapiunt, quæ sapiunt omnia; Deus vera et summa vita, in quo et a quo et per quem vivunt, quæ vere summeque vivunt omnia. (*Solil.*, lib. I, c. 1, 3.)

(1106) Ecce tibi est veritas : amplectere illam si potes, et truere illa et delectare in Domino et dabit tibi petitiones cordis tui. (*Psal.* XXXVI, 4.) Quid enim petis amplius quam ut beatus sis? Et quid beatius eo qui fruitur inconcussa et incommutabili et excellentissima veritate? An vero clamant homines beatos se esse, cum pulchra corpora magno desiderio concupita sive conjugum, sive etiam meretricum amplexantur; et nos in amplexu veritatis beatos esse dubitamus? Clamant homines se beatos esse cum æstu aridis faucibus ad fontem abundantem salubremque perveniunt, aut esurientes prandium cœnamve ornatam copiosamque reperiunt; et nos negabimus beatos esse cum irrigamur pascimurque veritate? Solemus audire voces clamantium se beatos, si jacerent in rosis et aliis floribus, vel etiam unguentis odoratissimis perfruantur : quid fragrantius, quid jucundius inspiratione veritatis? Et dubitamus nos cum ab illa inspiramur, dicere beatos? Multi beatam vitam in cantu vocum et nervorum tibiarum sibi constituunt, et cum ea sibi desunt, se miseros judicant; cum autem adsunt efferuntur lætitia : et nos cum mentibus nostris sine ullo strepitu, ut ita dicam canorum et facundum quoddam silentium veritatis illabitur, aliam beatam vitam quærimus, et tam certa et præsenti non fruimur? Luce auri et argenti, luce gemmarum et aliorum colorum, sive ipsius lucis quæ ad hos oculos pertinet, sive in ignibus terrenis, sive in stellis, vel luna, vel sole, claritate et jucunditate delectati homines, cum ab ista lætitia nullis molestiis, nulla indigentia, revocantur, beati sibi videntur, et propter hæc semper volunt vivere; et nos in luce veritatis beatam vitam collocare metuimus?.. hoc enim veritas ostendit omnia bona,.. Hæc est libertas nostræ lucis, isti subdimur veritati... Veritatem atque sapientiam nemo amittit invitus : non enim locus separari ab ea quisquam potest; sed ea quæ dicitur a veritate atque sapientia separatio, perversa voluntas est, qua inferiora diliguntur. Nemo autem vult aliquid nolens. Habemus igitur qua fruamur omnes æqualiter atque communiter : nullæ sunt angustiæ, nullus in ea defectus. Omnes amatores nos nullo modo sibi invidos recipit, et omnibus communis est, et singulis casta est. Nemo alicui dicit : Recede ut etiam ego accedam; remove manus ut etiam ego amplectar. Omnes inhærent, idipsum omnes tangunt, cibus ejus nulla ex parte discerpitur; nihil de ipsa bibis quod ego non possim. Non enim ab ejus communione in privatum tuum mutas aliquid; sed quod tu de illa capis et mihi manet integrum. (*De lib. arbit.*, lib. II, 13, 14.)

Si la vérité, que notre intelligence perçoit, et dont elle se nourrit est Dieu, si elle est son Verbe, je comprends ces transports que saint Augustin éprouve pour elle, et ces paroles embrasées qui sortent de sa bouche. Mais si cette vérité est créée, si elle est un produit de notre activité, un fantôme, une image, une espèce intelligible, en un mot, une créature quelconque, je ne comprends plus le langage du saint docteur, et loin de prendre part à son admiration et à son enthousiasme, je me sens saisi d'une vive compassion pour une si belle âme et pour un cœur si généreux. Augustin, serez-vous donc toujours le jouet de votre imagination et de votre cœur? Vous avez reconnu les erreurs de votre jeunesse et vous les avez pleurées; vous avez reconnu que les biens que vous poursuiviez étaient de faux biens, que l'amour qui dévorait votre cœur était impur, que la jouissance des créatures ne faisait que multiplier les désirs sans les satisfaire; qu'elle était comme la tempête qui soulève les flots et la vase qu'ils recouvrent, et qui ternit la limpidité des eaux; vous avez comparé ces créatures auxquelles vous vous attachiez à la lourde chaîne que traîne un captif; vous avez senti son poids; vous avez frémi dans votre captivité; vous avez soupiré après la liberté; vous croyez avoir brisé vos fers. Hélas! hélas! séduction nouvelle! vous croyez connaître Dieu dans la vérité et vous ne connaissez qu'une créature, un fantôme, un être moins excellent que les créatures auxquelles vous vous livriez; vous croyez aimer Dieu dans la vérité, illusion! vous n'aimez que la créature. Vous croyez trouver le bonheur dans la vérité, illusion nouvelle! Dieu seul peut rendre l'homme heureux; vous le répétez mille fois vous-même, et la vérité n'est pas Dieu, elle est son œuvre ou celle de votre esprit. Non, vous n'avez pas encore mis fin à vos erreurs; votre intelligence est encore dans les ténèbres et votre cœur est encore souillé, car votre amour est encore impur. — Et si mes paroles faisaient impression sur Augustin, si elles faisaient pénétrer la conviction dans son esprit, n'aurait-il pas le droit d'adresser à Dieu des reproches amers et d'accuser sa bonté? O Dieu! lui dirait-il, Dieu puissant et bon, si toutefois vous êtes; car, puisque je ne vous vois pas, puisque ce n'est pas vous qui êtes ma lumière et le maître intérieur qui m'enseigne, qui peut m'assurer de votre existence? pourquoi avez-vous donné à des créatures, à des fantômes, un charme si séduisant et si pur? pourquoi mon esprit et mon cœur sont-ils transportés d'allégresse lorsqu'un rayon de cette lumière créée les pénètre? pourquoi avec eux la paix, la force et la vie entrent-elles dans mon âme? pourquoi cet attrait auquel rien ne peut résister? Je n'éprouvai jamais ni ce calme ni ces délices dans mes premières amours. Plus je m'y abandonnais, plus mon cœur était vide, plus ma faim devenait insatiable. Plus je goûte la vérité, plus mon cœur est plein. Il est vrai que mes désirs augmentent avec mes jouissances; mais en même temps qu'ils naissent, ils sont satisfaits; nulle amertume ne les accompagne; j'ai soif, mais j'ai la bouche à la source qui me désaltère; j'ai faim, mais j'ai la nourriture qui doit l'apaiser; en sorte que, loin de me tourmenter, ces désirs ne font que me rendre plus capable de jouir. Hélas! où me tournerai-je? je vous cherche, ô mon Dieu! et vous m'échappez; je crois vous saisir, et je ne saisis qu'une ombre. Si la vérité n'est pas vous, mon intelligence est pleine de ténèbres, et je ne trouve nul remède à mon malheur. O Dieu! si cette vérité que je croyais immuable, parce que je la croyais votre vérité, m'abandonne, je ne vois plus sous mes pieds que l'abîme épouvantable du scepticisme. — Ces gémissements seraient légitimes. Je plaindrais Augustin, mais je sentirais le blasphème contre la Providence naître sur mes lèvres. Si on m'objecte encore que, dans les différents passages que je viens de citer, saint Augustin parle de la vérité surnaturelle et non de la vérité naturelle, de la vérité qui nous fait chrétiens et non de la vérité qui nous fait raisonnables, je répondrai comme je l'ai déjà fait au chapitre précédent.

1. Nous avouons que quelques-uns de ces passages doivent s'entendre de la vérité surnaturelle. Par exemple, ceux où il parle de la vérité qui nous béatifie.

2. Nous soutenons que la plupart ne peuvent et ne doivent s'entendre que de la vérité naturelle : il s'agit, en effet, des nombres, des vérités mathématiques, des essences de toutes choses que Dieu contemplait quand il créait le monde. Or, ces vérités sont rationnelles et n'appartiennent nullement à l'ordre surnaturel. Et cependant saint Augustin nous apprend que lorsque nous les contemplons, c'est la vérité divine que nous voyons, le Verbe de Dieu immuable et éternellement engendré dans le sein de son Père.

3. Saint Augustin ne distingue pas une vérité objective créée, et une vérité objective incréée, une vérite objective qui serait le Verbe de Dieu, et une vérité objective qui ne le serait pas. Cette distinction serait inintelligible. Il n'y a pas une vérité en Dieu, qui est la vérité surnaturelle, et une vérité hors de Dieu, qui est la vérité naturelle; de même qu'il n'y a pas en l'homme une faculté qui est la raison, et une autre, hors de la raison, qui est la foi. Le surnaturel suppose le naturel, puisqu'il est quelque chose ajouté à la nature, quelque chose sans quoi la nature pourrait être complète. Il ne peut se trouver que dans une créature. En Dieu, cette distinction n'a pas de sens, si on la conçoit comme établissant en lui deux vérités séparées et indépendantes. Il y a bien en Dieu ce qui fait qu'une créature est telle, et ce qui l'élève à l'état surnaturel, parce qu'il est le principe unique de la nature et de la grâce; mais l'unité de la substance divine n'est jamais brisée. Donc on peut bien distinguer en l'homme une participation à

la vérité qui le fait raisonnable, et une autre qui le fait chrétien ; mais en Dieu, ou plutôt en elle-même, cette vérité est une, inaltérable, ineffable et indivisible, quoique communicable à différents degrés spécifiquement distincts.

Si donc nous voyons la vérité, même dans l'ordre naturel, la vérité elle-même et non son image, cette vérité est Dieu, elle est son Verbe, elle est cette sagesse tant louée dans les saintes Ecritures. Elles-mêmes nous enseignent cette belle et consolante doctrine : *Toute sagesse vient du Seigneur Dieu, dit le fils de Sirach, elle a toujours été avec lui et elle y est avant les siècles* (1107). L'auteur inspiré ne dit pas : La sagesse surnaturelle vient de Dieu et la sagesse naturelle vient de l'homme ; ou encore : il est une sagesse qui naît et qui meurt, et une sagesse qui vit éternelle dans le sein de Dieu. Mais il dit : *Toute sagesse vient du Seigneur Dieu, et elle a toujours été en lui, et elle est avant les siècles.* Quelle est donc cette sagesse qui est toute sagesse, sinon celle dont il est écrit : *Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu ?* cette sagesse qui proclame elle-même son origine, car nul n'eût pu la découvrir : *Je suis sortie de la bouche du Très-Haut ; je suis née avant toute créature ; c'est moi qui ai fait naître dans le ciel une lumière qui ne s'éteindra jamais et qui ai couvert toute la terre comme d'un nuage. J'ai habité dans les lieux élevés, et mon trône est dans une colonne de nuée* (1108).

Et au livre des *Proverbes* : *Le Seigneur m'a possédée, m'a engendrée au commencement de ses voies. De toute éternité j'ai été ordonnée. J'ai été fondée*, j'ai été l'appui et le soutien de tous les êtres, et la parole par laquelle Dieu porte le monde. *J'ai eu la primauté, la principauté, la souveraineté sur toutes choses. Les abîmes n'étaient pas encore, et moi j'étais déjà conçue, déjà formée dans le sein de Dieu et toujours parfaite. Devant qu'il eût fondé les montagnes avec leur masse pesante ; devant les collines et les coteaux, j'étais enfantée. Il n'avait point fait la terre ni les lieux habitables et inhabitables, ni ce qui tient la terre en état, ce qui l'empêche de se dissiper en poudre, selon l'hébreu. J'étais avec lui, non pas seulement quand il formait, mais encore quand il préparait les cieux, quand il tenait les eaux en état et les formait en cercle avec son compas ; quand il élevait les cieux, quand il affermissait la source des eaux pour couler éternellement et arroser la terre ; quand il faisait la loi à la mer et la renfermait dans ses bornes ; quand il affermissait la terre sur ses fondements et la tenait balancée par un contre-poids. J'étais en lui et avec lui, composant, nourrissant, réglant et gouvernant toutes choses, me réjouissant tous les jours*, et disant chaque jour avec Dieu que tout était bon, *et me jouant en tout temps* ; me jouant dans l'univers par la facilité, la variété et l'agrément des ouvrages que je produisais ; magnifique dans les grandes choses, industrieuse dans les petites ; et encore riche dans les petites et inventrice dans les grandes. *Et mes délices étaient de converser avec les enfants des hommes* (*Prov.* VIII, 22 seqq. — BOSSUET, *Elév.* VIIIe élév. IIIe semaine.)

Saint Jean a résumé en quelques mots ces magnifiques paroles : *Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu. — Toutes choses ont été faites par lui et rien n'a été fait sans lui.* (*Joan.*, I, 1.)

C'est encore cette même sagesse que Job loue avec tant d'enthousiasme :

Où trouvera-t-on la sagesse ? Et quel est le lieu de l'intelligence ?

L'homme n'en connaît pas le prix, et elle ne se trouve point dans la terre de ceux qui vivent dans les délices.

L'abîme dit : « elle n'est point en moi ; et la mer : elle n'est point avec moi.

Elle ne se donne point pour l'or le plus pur, et elle ne s'achète point au poids de l'argent.

On ne la mettra point en comparaison avec les marchandises des Indes, dont les couleurs sont les plus vives, ni avec la sardonique et le saphir le plus précieux.

On ne lui égalera ni l'or ni le cristal, et on ne l'a donnera point en échange pour des vases d'or.

Ce qu'il y a de plus grand et de plus élevé ne sera pas seulement nommé auprès d'elle ; mais la sagesse a une secrète origine d'où elle se tire.

On ne la comparera point avec la topaze de l'Ethiopie ni avec les teintures les plus éclatantes.

D'où vient donc la sagesse ? et où l'intelligence se trouve-t-elle (1109) ?

Cette sagesse, ce Verbe de Dieu, lumière de mon intelligence, n'est donc pas une pure abstraction, une réunion de fantômes, une substance même, mais privée de personnalité et de vie ; la vérité, c'est une personne divine, c'est un Dieu ; je puis l'invoquer, je puis lui redire, dans des transports d'amour et de reconnaissance, cette prière d'un des plus fidèles disciples de saint Augustin :

O Jésus ! ordre, vérité, lumière, nourriture solide des esprits, je vous dois mille actions de grâces pour tous les biens que vous me

(1107) *Omnis sapientia a Domino Deo est, et cum illo fuit semper et est ante ævum.* (*Eccli.*, I, 1.)

(1108) *Ego ex ore Altissimi prodivi primogenita ante omnem creaturam. Ego feci in cœlis ut oriretur lumen indeficiens ; et sicut nebula texi omnem terram. Ego in altissimis habitari, et thronus meus in columna nubis.* (*Eccli.* XXIV, 5-7.)

(1109) *Sapientia vero ubi invenitur ? et quis est locus intelligentiæ. — Nescit homo pretium ejus, nec invenitur in terra suavitter viventium. — Abyssus dicit : Non est in me ; et mare loquitur : Non est mecum. — Non dabitur aurum obrizum pro ea, nec appendetur argentum in commutatione ejus. — Non conferetur tinctis Indiæ coloribus, nec lapidi sardonycho pretiosissimo vel sophiro. — Non adæquabitur ei aurum vel vitrum nec commutabuntur pro ea vasa auri. — Excelsa et eminentia non memorabuntur comparatione ejus : trahitur autem sapientia de occultis. — Non adæquabitur ei topazius de Æthiopia, nec tincturæ mundissimæ componetur. — Unde ergo sapientia venit ? Et quis est locus intelligentiæ ?* (*Job.* XXVIII, 12-20.)

faites! O pasteur de nos âmes! qui habitez dans le plus secret de notre raison, et qui nous nourrissez sans cesse de la substance intelligible de la vérité, que tous les esprits vous adorent et vous rendent grâces de vos bienfaits!

Hélas! à quoi pensent les hommes? Ils chantent vos louanges lorsque vous avez nourri leur corps de la chair des animaux et des fruits de la terre; et ils oublient de vous rendre grâce, après que vous avez nourri leur esprit de votre propre substance: ils s'imaginent quelquefois n'avoir rien reçu de vous, et souvent même ils se glorifient de vos dons. Cependant, ô bonté infinie! vous continuez de vous offrir à eux, afin que, vivant de vous, ils se conservent la vie; mais, insensibles à vos bienfaits, ils vous rejettent avec mépris, ou au moins sans vous connaître pour leur bienfaiteur.

O manne céleste! vous êtes le pain des anges, et les hommes charnels vous regardent comme une viande creuse et légère; ils ne peuvent penser à vous sans dégoût et sans une espèce d'horreur. Vous renfermez en vous tout ce qu'il y a de délicatesse et de substance dans les mets les plus exquis, et ils vous préfèrent les poireaux, les oignons et les choux, des aliments terrestres et grossiers qui les remplissent de vapeurs et de fumée, à vous, ô vérité intelligible, qui pénétrez tous les esprits de votre lumière! (MALEBRANCHE, IVe méditation, n. 15.)

Je puis, avec Salomon, invoquer le Père par qui elle est éternellement engendrée, afin qu'il me l'envoie, pour guider mes pas au milieu des périls et des difficultés de la vie.

Dieu de mes pères, Dieu de miséricorde, qui avez tout fait par votre parole... donnez-moi cette sagesse qui est assise auprès de vous, dans votre trône, et ne me rejetez pas du nombre de vos enfants... Votre sagesse, qui est avec vous, est celle qui connaît vos ouvrages, qui était présente lorsque vous formiez le monde, et qui fait ce qui est agréable à vos yeux, et qui est la rectitude de vos préceptes. Envoyez-la donc du ciel, votre sanctuaire, et du trône de votre grandeur, afin qu'elle soit et qu'elle travaille avec moi, et que je sache ce qui vous est agréable. Car elle a la science et l'intelligence de toutes choses; elle me conduira dans toutes mes œuvres avec circonspection, et me protégera par sa puissance. Ainsi mes actions vous seront agréables. (*Sap*, IX, 1 seqq.)

Heureux celui qui l'estime comme ce roi illustre l'estimait, et qui peut se rendre le témoignage qu'il se rendait à lui-même:

Je l'ai aimée et je l'ai cherchée dès ma jeunesse, et j'ai tâché de l'avoir pour épouse, et je suis devenu amateur de sa beauté. Elle fait voir la gloire de son origine, en ce qu'elle est étroitement unie à Dieu, et qu'elle est aimée de celui qui est le Seigneur de toutes choses. C'est elle qui enseigne la science de Dieu et qui est la directrice de ses ouvrages. Si on souhaite les richesses de cette vie, qu'y a-t-il de plus riche que la sagesse qui fait toutes choses? Si l'esprit de l'homme fait quelque ouvrage, qui a plus de part qu'elle dans cet art avec lequel toutes choses ont été faites? Si quelqu'un aime la justice, les grandes vertus sont encore son ouvrage; c'est elle qui enseigne la tempérance, la prudence, la justice et la force, qui sont les choses les plus utiles à l'homme dans cette vie. Si quelqu'un désire la profondeur dans les sciences, c'est elle qui sait le passé et qui juge de l'avenir; elle qui pénètre ce qu'il y a de plus difficile à démêler dans les paraboles... J'ai donc résolu de la prendre avec moi pour la compagne de ma vie, sachant qu'elle me fera part de ses biens, et que, dans mes peines et mes ennuis, elle me consolera... Entrant dans ma maison je trouverai mon repos avec elle: car sa conversation n'a rien de désagréable, ni sa compagnie, rien d'ennuyeux, mais on y goûte de la satisfaction et de la joie. Ayant donc pensé à ces choses, et les ayant méditées dans mon cœur, considérant que je trouverai l'immortalité dans l'union avec la sagesse, un saint plaisir dans son amitié, des richesses inépuisables dans les ouvrages de ses mains, l'intelligence dans ses entretiens et une grande gloire dans la communication de ses discours, je la chercherai de tous côtés afin de la prendre pour ma compagne. (*Sap.*, VIII, 1 seqq.)

II. Si le Verbe est immédiatement la lumière de nos âmes, il faut nécessairement en conclure que toute vérité est révélée et que tout homme a part à cette révélation.

Toute vérité est révélée, en ce sens qu'elle nous est communiquée. Elle n'est pas nous, ni rien qui soit de nous, ni notre œuvre; *au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu.* Nous n'étions pas, et elle était; par elle toutes choses ont été faites. Si donc nous la possédons, c'est que nous l'avons reçue. Elle était en elle-même lumière et vérité, avant d'être notre lumière et notre vérité.

Tout homme a part à cette révélation; car le Verbe est toute vérité, et tout être n'est intelligent que par la participation à la vérité; Juifs et Gentils, Grecs et Barbares, tous l'ont connue. Elle est l'image vivante et substantielle du Père, et c'est par l'application de cette image et de ce sceau divin sur l'âme humaine, que cette âme est devenue à son tour l'image vivante de Dieu. *Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu... Il était la vraie lumière qui illumine tout homme venant au monde.* Il n'est donc pas seulement la lumière des Juifs et des chrétiens, mais de tous les hommes sans exception. Il n'est pas seulement lumière surnaturelle, mais aussi lumière naturelle; c'est-à-dire qu'il est toute lumière comme il est toute vérité. Jamais le soleil ne s'est couché sur les intelligences; jamais il n'a cessé d'être la vérité, la beauté, la justice et la béatitude; jamais son éclat n'a pâli.

Telle est la doctrine des saints Pères, que l'un de leurs plus savants interprètes, Thomassin, développe longuement dans son traité *De adventu Christi*. Il montre d'abord comment la loi ancienne préparait les Juifs au mystère de l'incarnation; mais cette loi était particulière à ce peuple; il fallait donc

pour les gentils une autre préparation improprement dite et toute négative, car les dons naturels ne peuvent être une préparation proprement dite à la grâce. Thomassin a trouvé dans cette révélation naturelle du Verbe de Dieu, imparfaite, sans doute, mais très réelle.

C'est ainsi qu'avec le célèbre cardinal de Cusa, il enseigne que tout homme désire d'un désir naturel une vie sans défaillance, une vérité sans erreur, une béatitude sans trouble, c'est-à-dire ne point mourir, ne point être trompé et ne point s'affliger ; que cette vie, cette vérité, cette béatitude sont le *Verbe* qu'il appelle le *Christ*, que tout homme par ce désir inné aspire à *Jésus-Christ*, qui est le désiré de toutes les nations. *La vertu de Dieu a imprimé en nous son image*, dit-il : *comme il est le λόγος ou la raison, il a voulu briller dans l'esprit raisonnable ; il a placé en lui le désir de la vérité, le désir de la vie et la loi éternelle par laquelle il peut entrer dans la vérité et dans la vie. Le Christ est le Verbe qui est vérité, voie et vie. Nous désirons la vérité, donc nous désirons le Christ. Nous désirons la vie, donc nous désirons le Christ. Nous cherchons la voie qui conduit à lui, le Christ est la voie, parce que Dieu est charité* (1110). N'est-ce pas dire clairement que désirer la vérité, c'est désirer le Verbe, c'est désirer Jésus-Christ, en tant qu'il est le Verbe incréé ; que toute science est la science de Jésus-Christ ? On ajoute, il est vrai, que la vérité n'est pas connue sur cette terre ; mais ce n'est pas exclure toute science, toute connaissance de la vérité, ce qui nous jetterait dans le scepticisme ; c'est distinguer, comme il faut le faire, la connaissance dans l'état de voie, et la connaissance dans l'état de terme ; la connaissance qui doit seulement nous guider et nous soutenir, par un avant-goût de la béatitude, et la connaissance qui doit être la source de cette béatitude. Il est vrai qu'ici-bas nous cherchons encore la vérité et le Verbe, parce que nous ne le possédons qu'imparfaitement ; mais il est vrai aussi que nous ne le chercherions pas, si nous ne le connaissions d'une connaissance au moins imparfaite. Et qu'on ne dise pas que ce n'est qu'une conséquence de la destination de notre nature à une fin surnaturelle ; car il nous est présenté comme un élément constitutif de la nature.

Thomassin enseigne, avec saint Jérôme, que personne ne voit sans le Christ, et qu'il n'est pas révélé d'une manière accidentelle et passagère, que cette révélation est intime, intérieure, naturelle et innée.

Comme il lui a plu de révéler son Fils en moi . . . autre chose est, dit le saint docteur, révéler en moi ou révéler à moi. Révéler à quelqu'un, c'est lui révéler quelque chose qui n'était pas en lui. Révéler en quelqu'un, c'est révéler quelque chose qui était en lui et qui lui a été découvert. C'est dans ce sens qu'il est dit dans l'Evangile : » Il est au milieu de vous et vous ne le connaissez pas. » Et ailleurs : Il était la vraie lumière qui illumine tout homme venant en ce monde. » D'où il est évident, que la connaissance de Dieu est innée à tous les hommes, que personne ne naît sans le Christ, et sans avoir en soi les semences de sagesse, de justice et des autres vertus. De là, plusieurs sans la foi et l'Évangile du Christ font plusieurs choses sagement ou saintement, comme d'obéir à leurs parents, de prêter secours au pauvre (1111).

Il enseigne avec saint Justin que la raison dans les païens est comme une portion, un avant-goût et une semence de Jésus-Christ, dont les chrétiens possèdent la plénitude ; que tout ce qu'ils pensèrent, dirent ou firent de vrai, de juste et de saint, était comme des dérivations de la plénitude du christianisme ; que nul par conséquent ne fut complètement privé de Jesus-Christ (1112).

Personne n'eut assez de foi en Socrate pour lui sacrifier sa vie. On est mort pour Jésus-Christ qui fut en partie connu par Socrate, car la raison ou le Verbe est et sera dans l'universalité des choses. (IIe Apol., n. 9)

Ailleurs : *Nous avons appris et nous enseignons que Jésus-Christ est le premier-né de Dieu, et la raison éternelle à laquelle tout le genre humain participe. Que suit-il de là ? c'est que tous ceux qui ont vécu conformément à la raison sont chrétiens, bien qu'on les eût regardés comme des athées. Tels sont, parmi les Grecs, Socrate et Héraclite, et parmi ceux que nous appelons Barbares, Abraham, Ananias, Misaël, et un grand*

(1110) Verbum Dei in nobis posuit sui similitudinem ; cum sit λόγος, seu ratio, in rationali spiritu lucere voluit, in quo posuit desiderium veritatis desiderium vitæ et legem æternam per quam potest ferrare in veritatem et vitam. Christus est verbum quod est veritas, vita et via. Appetimus autem veritatem, Christum igitur appetimus. Appetimus vitam, Christum appetimus. Quærimus qua via pertingamus, Christus est via ; quia Deus est charitas. (*De adventu Christi*, c. 15, n. 6.)

(1111) *Cum autem placuit ei ut revelaret filium suum in me... Non est ipsum revelaret filium suum in me* quod si diceret, *revelaret Filium suum mihi.* Cui enim quid revelatur, huic illud potest revelari, quod ante in eo non erat. In quo vero revelatur, illud revelatur quod prius fuit in eo et postea revelatum est. Simile est illud in Evangelio : *Medius in vobis stat quem vos nescitis.* Et alibi : *Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Ex quo perspicuum fit natura omnibus Dei inesse notitiam, nec quemquam sine Christo nasci, et non habere semina in se sapientiæ et justitiæ et reliquarum virtutum. Unde multi absque fide et Evangelio Christi vel sapienter fecimt aliqua, vel sancte, ut parentibus obsequantur, ut inopi manu porrigant.. (Ib. *ibid.*, cap. 15, n. 21.)

(1112) Totus in ea est, Justinus, ut Christum esse monstret rationem primam, cujus plenitudo christianis, portio, deliberatio, semen philosophis aliisque extra specialem Dei populum obtigerit. Itaque quæcunque ubique gentium vera et casta justaque ex aliqua parte exstiterunt vel gesta, vel dicta, vel cogitata, ea Christi segmenta quædam sunt ea christianæ plenitudinis derivationis sunt. Nullus ergo Christi in totum expers et manis fuit, nemo ejus adventus non affatum aliquem percepit. (*Ibid.* n. 24.)

nombre d'autres, dont il est inutile de rappeler les noms et les œuvres; cette énumération nous conduirait trop loin : c'est qu'avant Jésus-Christ, ceux qui ont vécu sans prendre la raison pour guide étaient les méchants, les ennemis du Christ, les meurtriers des gens de bien. Mais ceux qui ont vécu et vivent encore de cette vie toute de raison, sont véritablement chrétiens. (*I Apol.* chap. 46.)

Et ailleurs : *Il est évident que notre doctrine l'emporte sur toutes les doctrines humaines. Car, tout ce qui est le Verbe se trouve dans le Christ qui nous a apparu : le Christ, tout à la fois Verbe, corps et âme. Ce que vous trouvez d'admirable dans les législateurs philosophes découle de ce Verbe qu'ils ont entrevu sous quelques rapports ; mais comme ils n'ont pas connu tout ce qui est du Verbe, c'est-à-dire Jésus-Christ, ils sont tombés dans les plus étranges contradictions.* (*II Apol.*, chap. 10.)

Et ailleurs : *J'abandonne Platon, non que sa doctrine soit étrangère à celle de Jésus-Christ, mais parce qu'elle ne lui est pas en tout semblable. Je porte le même jugement des autres, c'est-à-dire des disciples de Zénon, de vos poëtes et de vos historiens : ils n'ont saisi qu'une partie de la raison disséminée partout, et celle qui se trouvait à leur portée, ils l'ont exprimée d'une manière admirable; mais, dans quelles contradictions ne sont-ils pas tombés sur les points les plus graves, pour n'avoir pu s'élever à la doctrine par excellence, à cette science sublime qui ne s'égare jamais? Ce qu'ils ont dit d'admirable appartient à nous, chrétiens, qui aimons, qui adorons, après Dieu le Père, la parole divine, le Verbe engendré de ce Dieu incréé, inénarrable. C'est pour nous que ce Verbe s'est fait homme, c'est pour guérir tous nos maux qu'il les a soufferts. A la faveur de la raison qu'il a mise en nous, comme une semence précieuse, vos philosophes ont pu quelquefois entrevoir la vérité, mais toujours comme un faible crépuscule. Le simple germe, cette légère ébauche de la vérité, proportionnée à notre faiblesse, peut-elle se comparer avec la vérité elle-même, communiquée dans toute sa plénitude et selon l'étendue de la grâce?* (*II Apol.*, chap. 13.)

Clément d'Alexandrie n'enseigne pas une autre doctrine : il dit que nous portons tous en nous l'image du Verbe — τοῦ Θεοῦ Λόγου τὰ λογικὰ πλάσματα ἡεῖς; — que depuis le commencement il existe, profondément introduite dans notre substance, une liaison mystérieuse et incompréhensible qui attire Dieu vers nous et nous vers Dieu. (*Pædag.*, I, 3.) Qu'ainsi tous les hommes ont en eux des étincelles de la divinité, une émanation de la lumière divine qui ne se dément jamais complétement, et par laquelle l'homme, quoique tombé dans le plus profond abîme de la dégradation, est poussé de nouveau vers la vérité, vers Dieu, sans même qu'il s'en rende compte lui-même. (*Cohort.* c. 6, p. 59, 64.) C'est pourquoi Clément reconnaît dans l'homme, même après sa chute, une disposition à recevoir la vérité et la vertu, qui n'attend que l'instruction pour se décider en faveur du bien sans toutefois exclure la grâce. (Thomas, *De adv. Christ.*, I, 5.) Enfin, il regarde la philosophie grecque comme le plus grand effort de l'esprit humain pour s'élever jusqu'à la connaissance de soi-même, et de sa liaison avec Dieu et le monde. Aussi ne lui paraît-elle nullement à rejeter, puisqu'elle a servi, comme la loi de Moïse, à préparer la venue de Jésus-Christ. (*Ibid.*, p. 331, 337.)

Nous pourrions apporter encore les témoignages de Tertullien, de saint Augustin, d'Origène, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Cyrille de Jérusalem. Ces indications nous suffisent. Nous ne voulons point traiter des questions purement théologiques ; nous nous contentons de dire : ici finit la philosophie, là commence la théologie, voici le point de contact de l'une et de l'autre. Voyez comme elles sont distinctes, mais aussi comme elles sont unies, et ce lien est encore l'unité de la vérité. C'est pourquoi nous n'avons pas fait la théologie pour la comparer avec notre philosophie ; nous l'avons prise toute faite. Nous n'avons pas interprété à notre manière les passages des Pères que nous avons cités, nous avons emprunté cette interprétation à l'un des théologiens les plus accrédités.

Que si on nous accusait maintenant de rationalisme, sous prétexte que notre doctrine ressemble fort à celle des rationalistes éclectiques sur la même matière, nous opposerions d'abord à cette injurieuse accusation, l'autorité des docteurs catholiques dont nous venons de produire les témoignages. Nous dirions : Prenez garde, en nous condamnant légèrement, de ne point condamner les Pères les plus illustres et les plus savants théologiens, et de porter atteinte à la cause même que vous voulez défendre. Nous ajouterions : Etudions les philosophes rationalistes, prenons et comparons leurs doctrines à nos doctrines, et voyons si elles ont entre elles les ressemblances qu'on prétend y découvrir.

Nous disons que la vérité absolue, que la pensée de Dieu, que son Verbe sont immédiatement communiqués à notre âme, que cette communication est le flambeau qui allume notre intelligence, sans rien perdre de son éclat.

Les rationalistes reconnaissent, il est vrai, comme nous une révélation permanente.

. . . . *La vérité absolue*, disent-ils, *est une révélation même de Dieu à l'homme par Dieu lui-même, et comme la vérité absolue est perpétuellement aperçue par l'homme et éclaire tout homme à son entrée dans la vie, il suit que la vérité absolue est une révélation perpétuelle et universelle de Dieu à l'homme.* (Cousin, *Fragm. phil*, l. I, p. 317.)

Mais nous nous séparons dès le point de départ. Pour nous, la vérité que Dieu nous donne est incréée, elle est Dieu même.

Les rationalistes enseignent qu'elle est

créée. *La raison par elle-même*, dit le plus célèbre d'entre eux, *n'atteint pas l'être directement, et ne l'atteint qu'indirectement par l'entremise de la vérité.*

La vérité est le médiateur nécessaire entre la raison et Dieu; dans l'impuissance de contempler Dieu face à face, la raison l'adore dans la vérité qui la lui représente, qui sert de Verbe à Dieu et de précepteur à l'homme.

Or, ce n'est pas l'homme qui se crée à lui-même un médiateur entre lui et Dieu, l'homme ne pouvant constituer la vérité absolue. C'est donc Dieu lui-même qui l'interpose entre l'homme et lui, la vérité absolue ne pouvant venir que de l'être absolu de Dieu. (*Fragm. phil.*, t. I, p. 310, 317.)

Et ailleurs : *Que l'homme par lui-même ne puisse atteindre jusqu'à l'infini, que la portée de sa conscience et de sa sensibilité expire sur les bornes du variable et du fini, qu'un médiateur soit nécessaire pour unir ce phénomène d'un jour et celui qui est la substance éternelle, c'est ce dont on ne peut douter. De là la nécessité d'un terme moyen entre Dieu et l'homme; de là encore cette nécessité que ce soit Dieu qui se manifeste à l'homme, et que le terme intermédiaire vienne de lui pour aller à l'homme, l'homme étant dans une impuissance absolue de créer lui-même l'échelle qui doit l'élever jusqu'à Dieu; de là la nécessité d'une révélation.* (M. Cousin, *Fragm. phil.*, t. I, p. 224, 225.)

Et encore : *La raison est le médiateur nécessaire entre Dieu et l'homme, ce λόγος de Pythagore et de Platon, ce Verbe fait chair qui sert d'interprète à Dieu et de précepteur à l'homme, homme à la fois et Dieu tout ensemble. Ce n'est pas sans doute le Dieu absolu dans sa majestueuse indivisibilité, mais sa manifestation en esprit et en vérité. Ce n'est pas l'être des êtres, mais c'est le Dieu du genre humain.* (*Fragm. phil.*, t. I, p. 78.) Que sont devenus tous ces beaux raisonnements par lesquels on prétendait réduire en poudre les fragiles idoles des idées images; et ces chants de victoire par lesquels on célébrait le triomphe de la philosophie moderne sur la philosophie ancienne? On relève d'une main ce qu'on a brisé de l'autre.

Ce n'est donc pas l'ontologisme qui a précipité l'éclectisme dans l'abîme du rationalisme et du panthéisme; car les éclectiques ne sont pas ordinairement ontologistes.

Nous enseignons que la révélation naturelle, non-seulement n'exclut pas la révélation surnaturelle, mais qu'elle la prépare, en ce sens qu'elle nous rend aptes à la recevoir. Elle n'exclut pas la révélation surnaturelle. En effet, la vérité qu'elle nous communique n'est pas une abstraction, un point mathématique; elle est une vérité vivante, inépuisable, infinie; une vérité qui n'est point absorbée tout entière par la capacité naturelle de notre intelligence. Par conséquent, une première révélation, ou une première manifestation de cette vérité, n'exclut pas la possibilité d'une révélation plus parfaite, plus abondante, spécifiquement différente de la révélation naturelle, en un mot, d'une révélation surnaturelle. Bien plus, la révélation surnaturelle suppose la révélation naturelle, car le surnaturel n'est possible que parce que le naturel existe. Que l'on s'entende soi-même, que l'on comprenne les termes que l'on emploie; on dit vérité naturelle, vérité surnaturelle, révélation naturelle, révélation surnaturelle. La vérité surnaturelle est vérité, c'est là ce qu'elle a de commun avec la vérité naturelle; elle est surnaturelle, c'est en quoi elle en diffère. S'il y avait deux vérités, la distinction entre le naturel et le surnaturel serait impossible : les deux vérités seraient l'une et l'autre naturelles, leur communication constituerait deux natures et non pas deux états de la même nature. On pourrait être intelligent par l'une ou par l'autre, et par l'une sans l'autre. Donc la révélation naturelle, non-seulement n'exclut pas une révélation surnaturelle, mais elle nous met à même d'en montrer la possibilité, elle nous aide aussi à en comprendre la convenance et la beauté.

Car, il est évident que Dieu peut donner quelque chose à sa créature en dehors de sa nature; il est évident que ce Dieu personnel, bon, libéral, infini, n'a pas épuisé sa puissance, sa bonté, sa libéralité par l'acte qui a produit cette intelligence; il est évident qu'il peut trouver en lui-même assez de richesses pour lui faire un don gratuit, pour lui donner comme un riche donne à un pauvre, comme un père donne à ses enfants, comme un ami donne à ses amis. Nous disons que refuser ce pouvoir à Dieu, c'est le mettre au-dessous de sa créature, c'est lui refuser le pouvoir d'être libéral et généreux, c'est-à-dire c'est lui refuser les qualités qui exaltent le plus notre admiration, qui ont le plus d'échos dans notre cœur et qui inspirent les vertus les plus pures et les plus sublimes. Or, qu'est-ce que Dieu peut donner à une intelligence en dehors de sa nature, sinon la vérité qui est sa vie, qui est sa félicité, qui est l'unique bien vers lequel elle aspire, parce qu'en lui seul elle se dilate, s'épanouit et se repose? Pour nous, la difficulté ne sera jamais de prouver la possibilité et la convenance d'une révélation surnaturelle, mais de lui conserver son plus beau caractère, la gratuité absolue. Il m'est plus difficile de croire que Dieu a pu me refuser cette grâce, que de comprendre qu'il a pu me la donner. Pour rejeter la possibilité de la révélation surnaturelle, et en général de tout don surnaturel, il me faudrait concevoir Dieu tel que le conçoivent les rationalistes modernes, un Dieu sans liberté, un Dieu dominé par une loi aveugle et fatale, un Dieu incapable de faire un don à sa créature, un Dieu fécond et stérile, puissant et impuissant, un Dieu se manifestant nécessairement dans la création et ne communiquant à sa créature que ce qu'il ne peut lui refuser à aucun titre, un

Dieu sans amour, un Dieu sans libéralité et sans générosité, un Dieu étroit comme la pensée des philosophes qui l'ont fait à leur image, ou plutôt à l'image de leur philosophie, car ils sont eux-mêmes les images du Dieu véritable, et, s'ils descendaient au fond de leur conscience, ils y retrouveraient les sentiments nobles et généreux qui protestent hautement contre l'existence de leur divinité sans cœur et sans affection.

Ainsi Dieu, après avoir donné sa vérité dans la nature, peut la donner encore par la grâce, parce que la nature n'a pas épuisé sa fécondité et sa puissance; et pour donner sa vérité par un don surnaturel, il faut qu'il l'ait déjà donnée par un don naturel: la grâce suppose la nature. Donc la communication immédiate et directe de la vérité absolue, qui n'est et ne peut-être que le Verbe de Dieu, n'entraîne nullement la négation de la révélation surnaturelle. Au contraire, le fait de la révélation surnaturelle est impossible et inintelligible sans le fait de la révélation naturelle: la seconde peut être sans la première, mais non la première sans la seconde (1113).

Les rationalistes, au contraire, nient l'existence et même la possibilité de la révélation surnaturelle. Ils la repoussent comme un illusion. Cependant les faits qui l'établissent sont graves; il y a chez tous les peuples je ne sais quelle foi instinctive à l'action surnaturelle de Dieu dans le monde; cette action a laissé des traces profondes dans l'histoire. Les rationalistes donc essayent de donner à ces faits, à ces instincts populaires du surnaturel, à ces révolutions qui s'opèrent au sein de l'humanité, des causes naturelles. Nous rapporterons ces explications, qui forment la théorie rationaliste de la révélation, pour montrer avec plus d'évidence combien elle est éloignée de nos doctrines. On peut les réduire aux principes suivants.

1. L'intelligence en possession de la révélation peut être considérée dans deux états successifs: l'état spontané et inspiré, c'est la religion; l'état réfléchi, c'est la philosophie. L'âme passe de l'un à l'autre, de l'état spontané à l'état réfléchi, de la religion à la philosophie.

Selon moi, dit un illustre écrivain, *l'humanité en masse est spontanée et non réfléchie; l'humanité est inspirée, le souffle divin qui est en elle lui révèle toujours et partout toutes les vérités sous une forme ou sous une autre, selon les temps et selon les lieux. L'âme de l'humanité est une âme poétique, qui découvre en elle-même les secrets des êtres, et les exprime en chants prophétiques qui retentissent d'âge en âge. A côté de l'humanité est la philosophie, qui l'écoute avec attention, recueille ses paroles, les note pour ainsi dire, et quand le moment de l'inspiration est passé, les présente avec respect à l'artiste admirable qui n'avait pas la conscience de son génie et qui souvent ne reconnaît pas son propre ouvrage. La spontanéité est le génie de la nature humaine; la réflexion est le génie de quelques hommes.* (Cousin, *Fragm. phil.*, t. I, p. 80.)

L'action spontanée de la raison dans sa plus grande énergie, c'est l'inspiration; or, quel est le caractère de l'inspiration? L'inspiration, fille de l'âme et du ciel, parle d'en haut avec une autorité absolue; elle ne demande pas l'attention, elle commande la foi; aussi ne porte-t-elle pas une langue terrestre; toutes ses paroles sont des hymnes, et l'inspiration produit naturellement la poésie. Mais l'inspiration ne va pas toute seule; l'exercice de la raison est nécessairement accompagné de celui des sens, de l'imagination et du cœur, qui se mêlent aux intuitions primitives, aux illuminations immédiates de la raison, et la teignent de leurs couleurs. De là, un résultat complexe où dominent les grandes vérités révélées par l'inspiration, mais sous ces formes pleines de naïveté, de grandeur et de charme que les sens et l'imagination empruntent à la nature extérieure pour en revêtir la raison. Tel est le premier développement de l'intelligence. (*Introd. à l'hist. de la Phil.*, leçon 2, p.38,39.)

Et encore: *La spontanéité, nous l'avons vu, est le phénomène qui donne immédiatement naissance à la religion, et qui, indirectement, par la réflexion qui s'appuie sur elle, contient et engendre la philosophie. Ainsi, en abordant la spontanéité, la réflexion se place à la source même et sur la limite de la religion et de la philosophie.*

Le caractère de l'inspiration est: 1° d'être primitive, antérieure à toute opération réfléchie; 2° d'être accompagnée d'une foi vive d'où résulte une autorité supérieure; 3° l'inspiration est vivifiante, sanctifiante, et elle répand dans l'âme un sentiment d'amour pour l'auteur même de toute inspiration. Or, l'auteur de toute inspiration est sans doute immédiatement la raison humaine, mais la raison humaine rattachée à son principe, parlant pour ainsi dire au nom de ce principe lui-même faisant son apparition dans la raison de l'homme. (*Ibid.*, leçon 4, p.143.)

Et encore: *La spontanéité et la réflexion sont les deux moments fondamentaux de la pensée et de son développement; ce sont là ses deux formes essentielles. Nous avons reconnu les caractères de chacune d'elles. Maintenant quel nom leur donne-t-on ordinairement? Quel est le nom populaire de la spontanéité et de la réflexion? Messieurs, on les appelle la religion et la philosophie.*

La religion et la philosophie sont donc les deux grands faits de la pensée humaine. Ces deux faits sont: 1° réels et incontestables, l'un autant que l'autre; 2° ils sont distincts l'un de l'autre, ils se succèdent l'un à l'autre dans l'ordre que j'ai assigné: la religion précède, vient ensuite la philosophie. Comme la reli-

(1113) Nous ne pouvons que toucher en passant le grave problème des rapports de l'ordre naturel et surnaturel; nous étudierons ailleurs les caractères distinctifs de la double communication de la vérité qui constitue l'un et l'autre. (*Note de M.* Hugonin.)

gion a pour base l'intuition spontanée, de même la philosophie a pour base la religion; mais sur cette base elle se développe d'une manière originale. Considérez l'histoire, cette vivante image de la pensée: partout vous les verrez distinctes; partout vous les verrez se produire dans un ordre invariable; partout la religion paraît avec les sociétés naissantes, et partout, à mesure que les sociétés se développent, de la religion sort la philosophie. (*Introd. à l'hist. de la Phil.*, 2e leçon, p. 31, édit. in-8°.)

Cette religion, l'unique que les rationalistes reconnaissent, est mobile comme la philosophie; elle progresse, elle se transforme. Les diverses formes extérieures sous lesquelles elle apparaît ne sont que ce que le vulgaire ignorant appelle religion, différentes sectes dissidentes qui s'anathématisent les unes les autres. L'ignorant ne comprend pas qu'il n'y a qu'une religion; que le paganisme, l'islamisme, le christianisme, à plus forte raison les différentes communions chrétiennes, ne sont qu'une seule et même chose avec des différences accessoires. Vous respectez le christianisme qui vous prêche la chasteté, vous devez au même titre respecter le culte impur de Vénus qui vous prêche la prostitution. Voilà ce que l'observation de l'humanité dans l'histoire, qui n'est que la reproduction au grand jour des faits qui s'accomplissent dans l'individu, apprend aux philosophes rationalistes. Et ces guerres de religion, ce sang répandu pour sa défense, ces villes ravagées en son nom, ces empires ébranlés, ces haines qui se forment au fond des consciences et qui éclatent tôt ou tard en tempête, vous les effacez de l'histoire? Ces révolutions qui brisent les autels et massacrent les prêtres, qui proclament hautement l'athéisme, vous n'en tenez aucun compte? Ah! je vous entends: ces déchirements sociaux, c'est l'enfantement pénible et douloureux de la philosophie par la religion. Il faut que la philosophie déchire le sein de sa mère en naissant, il faut qu'elle la tue pour lui succéder. Son premier acte en apparaissant à la lumière est un matricide. C'est, dites-vous, la loi fatale qui les gouverne. Et vous vous étonnez que la religion repousse une telle philosophie, et que les hommes qui ont foi en elle, qui la regardent comme la puissance la plus douce, la plus vénérable et la plus forte, rejettent avec horreur vos doctrines?

Écoutons encore un des plus savants interprètes de cette doctrine. *Comment la philosophie sort-elle de la religion? Puisque la religion et la philosophie représentent dans l'histoire deux moments distincts et successifs de la même pensée, il semble qu'elles pourraient se distinguer l'une de l'autre et se succéder l'une et l'autre dans l'histoire aussi paisiblement que dans la pensée. Par exemple, il semble que la religion, comme une bonne mère, devrait consentir de bonne grâce à l'émancipation de la philosophie, quand celle-ci a atteint l'âge de la majorité, et que de son côté la philosophie, en fille reconnaissante, tout en revendiquant ses droits et en en faisant usage, devrait être pour ainsi dire en recherche de vénération et de déférence envers la religion. Non, Messieurs, il n'en va point ainsi. Que dit l'histoire? L'histoire atteste que tout ce qui est distinct dans la pensée se manifeste sur le théâtre du temps et du mouvement, par une opposition qui elle-même éclate par des déchirements. Ce n'est pas moi, Messieurs, qui ai fait cette loi; je la recueille de toutes les expériences de l'histoire. Et en effet, partout vous voyez la religion essayer de prolonger l'enfance de la philosophie et de la retenir en tutelle; et partout aussi vous voyez la philosophie se mettre en révolte contre la religion et déchirer le sein qui l'a nourrie. Dans l'âme du vrai philosophe, la religion et la philosophie se lient intimement, coexistent sans se confondre et se distinguent sans s'exclure, comme les deux moments de la même pensée; mais dans l'histoire tout est combat, tout est guerre, rien ne naît, rien ne commence à paraître qu'au milieu des orages, du sang et des larmes. Toujours la religion enfante la philosophie, mais elle ne l'enfante que par la douleur; toujours la philosophie succède à la religion, mais elle lui succède dans une crise plus ou moins longue, plus ou moins violente, de laquelle les lois éternelles du développement de la pensée ont voulu que la philosophie sortît constamment victorieuse.* (*Hist. de la Phil.*, 1re leçon, p. 42.)

Nous admirons l'élégance et les formes séduisantes du style de l'illustre écrivain; mais sa brillante imagination qui lui fournit des couleurs si variées, égare évidemment sa pensée. Rappelons son principe. La religion est l'état spontané de l'humanité et la philosophie l'état réfléchi. Mais ces deux états ne peuvent subsister en même temps; il faut que l'un finisse pour que l'autre commence. La maturité de l'âge exclut l'enfance, il faut que l'humanité aussi bien que l'individu cesse d'être religieuse pour être philosophe; il faut que la religion périsse pour que la philosophie vienne à la vie; c'est le phénix qui naît des cendres de son père. Or, il n'y a pas de mort, et surtout de mort violente sans déchirement et sans douleur; c'est donc une amère ironie ou un oubli inconcevable que de vouloir, avec de tels principes, concilier la religion et la philosophie. L'une ou l'autre, il faut choisir. Si vous voulez demeurer éternellement dans l'enfance, conservez la religion; mais si voulez passer à la maturité de l'âge, sacrifiez-la pour devenir philosophe. O grands hommes que le christianisme vénère et dont on admirait jusqu'ici la sublime pensée, Origène, saint Augustin, saint Thomas, saint Bonaventure, Bossuet, Fénelon, Malebranche et tant d'autres, dont les noms sont immortels, vous n'êtes que des enfants! Non, vous n'avez jamais brisé les langes qui vous enveloppaient, votre langue n'a fait que balbutier, votre marche a toujours été timide et chancelante, vous n'avez pas su penser; on vous accordera quelques inspirations naïves et brillantes, une foi vive et ardente; mais vous êtes tou-

jours demeurés dans l'état spontané, vous n'êtes pas philosophes, car qui oserait dire que vous n'étiez pas religieux?

2. Le christianisme est une forme mobile de la religion unique; il est la meilleure, car il est venu le dernier.

Sans doute le christianisme était dans le moyen âge, et il a fait tout ce qui s'y est fait de bien et de grand; mais il y était sous les conditions du temps, sous sa première forme, non sous sa forme unique, ni sa forme dernière. Le moyen âge est le berceau du christianisme, il n'en est pas la borne. Le christianisme est le fond même de la civilisation moderne : ils ont la même destinée, ils passent par les mêmes fortunes, et il fallait que lui-même sortît des ténèbres et des liens du moyen âge pour se développer et porter tous les fruits qui lui appartiennent. (*Hist. de la Phil.*, 1re leçon, p. 4.)

Voilà bien un christianisme forme mobile de la religion, progressant avec la société dans laquelle il s'identifie : voici maintenant la cause de sa perfection.

Le christianisme est la vérité des vérités, le complément de toutes les religions antérieures qui ont paru sur la terre ; il est la meilleure des religions, et il les achève toutes, par bien des raisons sans doute, qui ne sont ni de mon sujet ni de cette chaire, mais entre autres par celle-ci, qu'il est venu le dernier, qu'il est la dernière des religions. (*Ibid.*)

Telle est la théorie rationaliste de la révélation que nous trouvons exposée avec une certaine complaisance dans les ouvrages des éclectiques modernes. Et cette théorie, on nous accuserait de la favoriser, de poser et de défendre les principes d'où elle découle! Mais quels sont ces principes et comment en déduit-on de pareilles conséquences? Est-ce celui-ci : La vérité ne se fait pas, elle est éternellement, parce que Dieu est éternellement intelligent? Est-ce cet autre : La vérité est le Verbe même de Dieu, sa sagesse engendrée avant tous les siècles? Ou cet autre : La vérité qui m'éclaire est le même Verbe de Dieu dont saint Jean a dit, *qu'il illumine tout homme venant en ce monde?* Ou bien encore : La vérité qui est ma lumière étant telle, c'est-à-dire éternelle et incréée, je ne la possède que parce que Dieu me la communique, c'est-à-dire parce qu'il me la révèle? quels rapports entre de tels principes et le rationalisme? Nous avouons que nous n'en apercevons aucun. Nous disons : La vérité qui nous rend intelligents est la vérité absolue, unique, incréée : les rationalistes disent : c'est une vérité créée, médiateur entre l'être simplement dit et nous. Nous disons que cette communication de la vérité rend l'homme capable d'en recevoir une plus parfaite, supérieure aux exigences de la nature et sans laquelle cette nature pourrait être complète; les rationalistes nient la possibilité d'une telle manifestation. Nous nous efforçons de distinguer dans la nature ce que la grâce élève à l'état surnaturel, afin de mieux faire comprendre l'union de la philosophie et de la théologie; les rationalistes cherchent dans la même nature une explication rationnelle des dons surnaturels, afin de les rejeter en conservant une apparence de respect pour le christianisme, qui en enseigne l'existence; enfin, nous travaillons à établir une distinction nette et précise entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel; les rationalistes travaillent à les confondre. La seule chose qui nous paraisse commune avec eux, c'est le mot *révélation*. Nous reconnaissons volontiers que ce mot est plus exact pour désigner une communication surnaturelle de la vérité. Une révélation proprement dite suppose en effet deux natures, l'une qui révèle, l'autre qui reçoit la révélation. Or, dans cette manifestation de la vérité que nous avons appelée révélation naturelle, il y a Dieu qui révèle, mais il n'y a pas encore d'intelligence, puisque la révélation est l'acte par lequel Dieu la produit. Mais, placés entre le rationalisme qui absorbe l'ordre surnaturel dans l'ordre naturel, et le traditionalisme qui absorbe l'ordre naturel dans l'ordre surnaturel; ayant à nous prémunir contre deux erreurs extrêmes qui conduisent aux mêmes conséquences, nous avons cru utile et même nécessaire de nous écarter un peu du langage des anciens, afin de conserver plus sûrement la distinction de deux choses dont l'identification serait la destruction du christianisme. C'est pour un semblable motif que nous emploierons les expressions de foi naturelle et de foi surnaturelle, de religion naturelle et de religion surnaturelle, etc. Par ces termes : révélation naturelle, foi naturelle, religion naturelle, nous voulons indiquer ce que suppose la révélation surnaturelle, la foi surnaturelle, la religion surnaturelle, etc., c'est-à-dire la partie de la nature sur laquelle chacun de ces dons surnaturels tombe pour les transformer et les élever à l'état surnaturel.

Il suit encore des principes que nous avons démontrés que la science est une chose sainte et divine. En effet, toute science, comme nous l'avons vu, a pour objet l'universel, c'est-à-dire la vérité. Or, cette vérité est Dieu lui-même, elle est sa sagesse, sa parole substantielle et vivante, elle est son Verbe. Le savant qui connaît les principes de la science, et qui sait en déduire les conséquences, qui découvre les lois physiques ou morales qui gouvernent le monde, a pénétré dans les conseils de Dieu, il a entendu un écho affaibli, mais réel, de cette parole ineffable, éternellement proférée par Dieu le Père, de cette parole qui est toute science, parce qu'elle est toute vérité, il s'est uni au Verbe divin qui est l'aliment et la lumière de toute intelligence; telle est la dignité de la science. C'est pourquoi elle demande un cœur pur et un esprit de prière. Sans doute, Dieu peut la donner et il la donne souvent comme les biens de la terre à des âmes coupables; la vertu n'est pas toujours la compagne du génie; mais les

génies illustres, qui possèdent la science sans la vertu, ignorent la valeur du trésor qu'ils ont reçu; ils méconnaissent le prix de la vérité; c'est pourquoi elle cesse d'être pour eux un bien si précieux; au lieu de réchauffer leurs âmes, de les nourrir et de les vivifier, elle devient la vaine pâture de leur orgueil ou de leur cupidité. Mais l'âme pure qui cherche Dieu dans la vérité, l'y rencontre bientôt. La vérité n'est plus pour elle une pure abstraction, elle est une personne vivante, elle est un Dieu; il la respecte et il l'adore; il mêle la prière à l'étude, la méditation au raisonnement; il la contemple avec amour, sa vue excite en lui des transports de reconnaissance et de joie. La vérité n'est pas seulement sa lumière ou son Dieu, elle est un ami avec lequel elle converse avec délices, car il n'y a nulle amertume dans sa parole, et ses discours sont pleins de charmes; il s'établit alors entre l'intelligence et la vérité un admirable commerce. L'étude est une aspiration à Dieu; elle dissipe la tristesse et rend l'âme sourde aux voix tumultueuses des passions.

La philosophie, qui est la plus excellente des sciences de l'ordre naturel, devient ainsi une préparation à l'Evangile; et nous comprenons comment la raison et la foi découlent d'une même source, et comment la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel établit dans les desseins de Dieu une variété qui n'en rompt point l'unité.

Il nous sera maintenant facile d'acquérir une intelligence plus parfaite des belles doctrines que les théologiens enseignent sur la médiation universelle et exclusive du Verbe. Il est le médiateur nécessaire entre Dieu le Père et l'homme. Le Père n'est connu que dans le Fils; il faut que le Fils nous révèle ce que le Père est en lui-même; or, non-seulement le Fils nous le révèle, mais il est cette révélation; car, il est la parole qui exprime et manifeste toute la nature du Père, il est son image substantielle et vivante, *la splendeur de sa gloire et la figure de sa substance; qui le voit, voit son Père, car il est en son Père, et son Père est en lui.*

Nous verrons en cosmologie, que le Verbe est aussi médiateur entre l'homme et le monde, et que le monde ne nous est connu que dans le Verbe, qui en est la raison archétype.

Nous disons aussi que le Verbe est le médiateur des hommes entre eux, car les hommes ne sont unis en société que par la communication de leur pensée. Mais cette communication n'est possible que parce qu'il y a une vérité une et universelle, une raison générale commune à tous les hommes, dans laquelle ils lisent tous les mêmes dogmes et les mêmes préceptes, et cette vérité est le Verbe.

Nous admettons en ce sens ce que les modernes disent de la vérité médiatrice, pourvu que cette vérité soit Dieu lui-même, qu'elle ne soit pas son œuvre, ni l'œuvre de notre intelligence.

Enfin, pour nous aider à comprendre plus tard les convenances et les beautés du mystère de l'Incarnation, nous dirons qu'il y a une sorte d'incarnation naturelle, universelle et perpétuelle, qui est l'union du Verbe à la chair en chacun de nous; car la vérité éternelle s'unit à nos âmes, et par nos âmes à nos corps.

C'est en ce sens que Nicolas de Cusa dit : *Quand la volonté s'unit fortement à la vérité, elle fait un même corps avec Jesus, qui est la vérité dès le commencement* (Thomass., *De adventu Christi*, c. 13, n. 7.)

C'est en ce sens que les saintes Ecritures, et, avec elles les saints docteurs appellent la vérité ou la sagesse éternelle l'épouse des âmes, parce que nul titre n'exprime mieux l'union intime de l'âme et de la vérité.

Mais nous nous hâtons de remarquer avec saint Augustin, la grande différence qui sépare l'union du Verbe avec chacun d'entre nous, et celle qu'il consomme dans le mystère de l'Incarnation. *Autrement*, dit le saint docteur, *la sagesse est envoyée pour être avec l'homme, autrement elle est envoyée pour être elle-même homme; car elle descend aussi dans les âmes saintes, et elle les rend amies de Dieu .. Mais lorsque fut venue la plénitude des temps, elle fut envoyée... non pour être au milieu des hommes et avec les hommes, ce qui avait déjà été fait dans les patriarches et dans les prophètes, mais pour que le Verbe lui-même devînt chair* (1114).

Ici encore, nous repoussons toute solidarité entre nos doctrines et celle des rationalistes, et nous croyons que, loin de favoriser leur intention avouée de dépouiller les dogmes catholiques de leur caractère surnaturel, nous préparons la voie à une réfutation de leurs erreurs, d'autant plus solide que nous aurons mieux déterminé les limites de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, en même temps que les points où ils s'unissent de manière à ne former qu'un seul plan et un même dessein, qui embrasse toutes les œuvres Dieu (1114*).

Réfutation de l'ontologisme, par la Revue romaine la *Civiltà cattolica*, annotée par M. Bonnetty, directeur des *Annales de philosophie*.

En élargissant les limites de notre observation, nous devons dire que notre réfutation comprendra en même temps tous les

(1114) Aliter mittitur sapientia ut sit cum homine, aliter missa est ut sit ipsa homo; in animas enim sanctas se transfert atque amicos Dei constituit.... Cum autem venit plenitudo temporis missa est... non ut in hominibus aut cum hominibus; hoc enim et antea in Patriarchis et prophetis, sed ut ipsum Verbum caro fieret. (V. Thomass. *loc. cit.*, c. 14, n. 16.)

(1114*) Nous avons emprunté cet éloquent exposé de l'*ontologisme* au beau livre de M. l'abbé Hugonin, intitulé : *Ontologie*, t. II.

systèmes de la *Raison absolue*, soit de la *Vision idéale*, soit de l'*Intuition de l'Etre* tant *réel* que *possible*, parce que tous s'accordent dans l'idée fondamentale de faire dériver notre connaissance de l'intuition de la vérité absolue, à laquelle ils donnent divers noms, et qu'ils identifient en substance avec Dieu, dans lequel ils veulent que notre esprit contemple toute autre vérité.

L'excellent journal napolitain *Scienza e fede* (Science et foi) contient un article rempli d'érudition où, remontant jusqu'à Platon et descendant jusqu'aux philosophes intuitifs du siècle actuel, l'auteur montre les diverses phases et les aspects variés sous lesquels la théorie de la Raison absolue a été présentée. (*Scienza e fede*, t. XXIII, n° 133, janvier 1852, 12e année.) Platon a rapporté l'origine de toute science à la contemplation de l'absolu; les *Arabes* du moyen âge ont eu recours à l'*intellect unique et universel*: Marcile Ficin, venu à l'époque de la *Renaissance*, a renouvelé l'opinion platonique, en affirmant que nous avons toujours présente à l'esprit l'*idée de Dieu*, dans laquelle et par laquelle nous connaissons toutes choses, bien que nous n'en ayons aucune conscience; Malebranche a imaginé voir dans saint Augustin la théorie de la vision en Dieu, et s'est vu suivi sur ce point par Thomassin et par Fénelon; Gerdil, dans le siècle dernier, a soutenu dans sa jeunesse la théorie de Malebranche, mais il a paru ensuite la répudier dans un âge plus mûr (1115); de notre temps, Victor Cousin, avec le troupeau de ses éclectiques, nous propose la même doctrine sous l'étiquette de *Raison impersonnelle*, et, ce qui semblerait incroyable, il a trouvé ses héros ou ses copistes dans l'abbé Maret en France, et dans quelques *professeurs catholiques de Louvain* en Belgique (1116).

Le *Journal historique et littéraire de Liége*, tomes XIX et XX de ses publications, rapporte plusieurs lettres tant pour que contre l'ontologisme qu'échangent entre eux deux anonymes, disputeurs profonds et subtils.... Qu'il nous suffise ici d'en reproduire deux passages, qui donnent la notion de l'ontologisme, abstraction faite des modifications particulières que subit le système sous la plume de tel ou tel écrivain. Le premier passage fait partie de la première lettre, où l'ontologiste C. B. s'exprime ainsi :

« L'ontologisme consiste à poser comme premier fondement de toute science et de toute certitude l'*intelligible*, l'être lui-même appréhendé directement par la raison humaine. Par conséquent, quiconque posant en principe que *nos idées ne sont que l'être divin*, en fera l'unique règle, l'unique motif de nos jugements; quiconque établira comme pierre fondamentale de *toute la connaissance humaine*, non plus un simple fait de conscience, mais l'*idée nécessaire et éternelle*, objet de la raison pure; quiconque partira de cette idée pour expliquer et le monde et l'humanité, et les faits de conscience eux-mêmes, non-seulement quant à leur *existence*, mais quant à leur *certitude*, et quant à la *connaissance* que nous en possédons, celui-là est nécessairement ontologiste. (*Journal historique et littéraire de Liége*, dirigé par M. P. Kersten, t. XIX, p. 81, juin 1852). » (L'auteur ajoute : *Tel est Fénelon.*)

L'autre passage se trouve dans la seconde lettre du même C. B., où il explique son ontologisme de cette manière :

« Voici, pour moi en particulier, la manière dont j'entends la chose : Par l'acte même de la création, *Dieu se trouve continuellement en présence de mon âme*. C'est cette *présence* de l'Etre intelligible par lui-même qui la rend *actuellement intelligente* dès sa sortie du néant, mais de cette intellection primitive qu'on appelle *intuition*. Jusqu'ici l'*idée*, c'est donc *Dieu lui-même affectant directement, immédiatement notre esprit* : mais cette idée n'est point réfléchie, notre âme *n'en a pas conscience*. Ce n'est qu'au moment où la société, fournissant cette *forme sensible* de la pensée qu'on nomme *la parole*, l'intelligence se replie en quelque sorte sur elle-même, saisit au moyen de cette forme son intuition primitive, et la fait tomber dans le domaine de la conscience. » (*Ibid.*, p. 188.)

Ces deux passages de l'auteur anonyme, que nous venons de citer, expriment, en des termes clairs et précis toute la substance de l'*ontologisme*, moins toutefois les accessoires particuliers que chaque ontologiste a coutume d'y ajouter à sa manière (1117). »

(1115) Nous ne connaissions pas cette conversion du savant cardinal. Que ceux qui le citent continuellement en faveur de Descartes y fassent attention! (A. B.)

(1116) A' tempi nostri Vittore Cousin, col gregge de' suoi Eclettici ci propone la medesima dottrina sotto la forma di ragione impersonale; e quel che sembrerebbe incredibile, la medesima ci van ripetendo l'abate Maret, in Francia, et nel Belgio alcuni professori Cattolici di Lovanio (P. 155).

(1117) Que les savants rédacteurs de la *Civiltà cattolica* nous permettent ici de les féliciter de leur intelligence et de leur courage. Ils ont mis ici le doigt sur la plaie saignante et béante du siècle; oui, les principes suivants :

Nos idées ne sont *que l'Etre divin;*

A-seoir *toute la connaissance humaine* sur ce principe;

Dieu se trouve *continuellement en présence de notre âme;*

C'est cette *présence* qui rend l'âme actuellement *intelligente;*

L'idée, *c'est Dieu lui-même* affectant directement et immédiatement *notre esprit;* oui, voilà, voilà les vrais principes qui constituent le rationalisme, l'éclectisme, le panthéisme, et puis le socialisme et le communisme.

Nous gémissons vraiment de voir de semblables principes extraits d'auteurs catholiques; et aussi nous avons dit qu'il y a eu du courage, à un rédacteur de la *Civiltà*, de les avoir signalés et d'en avoir nommé les partisans, depuis Platon jusqu'aux

..... L'ontologisme, qui pourrait le nier? est un système brillant et magnifique. Il flatte et séduit trop la curiosité qui nous est naturelle de connaître à fond toute vérité, puisqu'il ne fait de nous rien de moins que des *contemplateurs directs de Dieu*. Quel honneur pour notre pauvre nature que de pouvoir monter si haut! de fixer immédiatement non des objets créés et secondaires, mais l'objet incréé et le premier de tous, *la souveraine Vérité*, la vérité par excellence, qui, comme le soleil dans le système planétaire, est dans l'ordre idéal le foyer d'où rayonne la lumière qui éclaire toutes les autres vérités! Quelle satisfaction ne serait-ce pas pour nous de pouvoir nous dire que nous voyons les créatures absolument telles qu'elles sont, et dans l'existence qu'elles tiennent dans la cause première, et dans l'acte même qui les a tirées du néant! Quelles délices de connaître chaque chose dans l'intelligibilité qui réfléchit sur elle le premier intelligible, et de nager pour ainsi dire au milieu de cet océan de lumière qui nous entoure, nous pénètre et nous absorbe de toutes parts! Ce système, il faut l'avouer, est fait pour charmer et séduire tout esprit noble et libéral, pour s'attacher quiconque sent brûler dans son cœur une étincelle au moins d'amour pour ce qui est beau et sublime.

Il ne lui manque qu'une chose pour être accueilli de tous sans peine, et cette chose *c'est d'être vrai*. C'est vraiment dommage, qu'il soit faux radicalement : s'il n'avait ce défaut, ce défaut seul, il mériterait d'être appelé la plus précieuse découverte qui ait jamais pu se faire dans la science de l'homme.

Le vrai est ce qui est, le faux ce qui n'est pas. Ce système a le malheur *de n'être pas*. Si je disais à un pauvre qu'il a sa bourse remplie d'or, ce misérable me donnerait le démenti rien qu'en me la faisant voir toute vide. L'ontologiste nous assure que nous avons l'*intuition directe de Dieu*; mais notre esprit se considérant lui-même et s'examinant de toutes manières ne trouve rien de cela. Lui qui devrait savoir quelque chose de ses propres faits, ne témoigne rien savoir de cette vision, qui pourtant devrait constituer le principal fonds de toutes ses connaissances ultérieures. Non-seulement il n'a de cette vision aucun sentiment, mais il a plutôt le sentiment du contraire, puisqu'il sent qu'il ne connaît naturellement Dieu par aucun autre moyen qu'à force de raisonnement et de discours (1118).

Nous demandions un jour à un villageois : Comment savez-vous qu'il existe un Dieu? Je le sais, nous répondit-il, en regardant le monde entier. Si je vois quelque objet, je me dis aussitôt : il y a un ouvrier pour faire cet objet; et vous voudriez qu'en regardant

correspondants anonymes du *Journal historique* de M. Kersten. Ces auteurs ont dissimulé l'accusation; pas un ne l'a relevée jusqu'à ce jour, parce que tous tiennent à ne pas faire connaître à leurs lecteurs les accusations dont ils sont l'objet. Mais nous espérons qu'au moins ils méditeront profondément les objections que va faire la *Civiltà* à leurs tristes théories.

Avant de lui livrer la parole, faisons observer une chose que nous avons déjà signalée dans Gioberti. C'est que tous ces croisés de l'Ontologisme avouent eux-mêmes qu'ils *ne savent pas un seul mot* du fait qu'ils affirment. On vient de les entendre; ils disent : « Cette idée (qui est Dieu lui-même) n'est point réfléchie, *notre âme n'en a point conscience*. » Eh! simples gens, si votre âme n'en a *point conscience*, comment savez-vous que vous l'avez? Comment voulez-vous que nous croyions que vous l'avez? Et comment voulez-vous que nous ne pensions pas que nous serions plus simples que vous encore si nous vous croyions lorsque vous assurez un fait de cette importance, sans en avoir *aucune conscience?* Ce sont là des idées *simples*, qui, nous l'espérons, trouveront créance dès qu'elles seront généralement plus connues. Ce système contredit le témoignage de la conscience.

(1118) Qu'on nous permette de faire voir ici la conformité de ces principes de la *Civiltà cattolica* avec ceux que professaient les *Annales* en 1846. Voici quelle est la théorie de M. l'abbé Maret dans les deux éditions de sa *Théodicée chrétienne :*

Lorsque, dans le silence de la méditation, nous nous *élevons à la conception* de l'unité, de la simplicité, de l'infinité divines, nous nous trouvons *en présence* d'une existence indéterminée, où *nous voyons* que toute

Lorsque dans le silence de la méditation, nous nous *élevons à la conception* de l'unité, de la simplicité, de l'infinité divines, *nous voyons clairement* que toute perfection s'y trouve renfermée, sous un mode infiniment supérieur à notre *manière de connaître;* (mais alors comment l'avez-vous connu?) toutefois, nous ne pouvons pas nous soutenir longtemps à la hauteur de cette *vue pure*, de cette affirmation absolue (p. 295, 2e *édition*).

perfection est comprise, et où, cependant, *nous ne pouvons en discerner aucune* (*Théod.*, p. 289, 1re édit).

Après avoir montré la ressemblance de ces paroles avec celles de M. l'abbé de Lamennais que nous citions, et avoir réfuté celui-ci, nous ajoutions :

« Et maintenant que nous avons exposé les erreurs professées en particulier par M. l'abbé de Lamennais, nous adressant à M. l'abbé Maret, nous le prions d'abord de nous dire pourquoi il se sert, lui aussi, du mot *conception* pour signifier la *connaissance imparfaite* qu'il a de Dieu; pourquoi dire qu'il *s'élève à cette conception;* pourquoi se placer sans façon en *présence* de l'Unité divine, comme si une semblable *vision* ou *intuition* était dans les *forces naturelles* de l'homme *isolé?* N'est-ce pas là l'erreur de tous les rationalistes? Si vous leur accordez le droit de *s'élever* jusqu'à l'*intuition* de Dieu, jusqu'à la *conception* de l'unité, de l'infinité divine, comment leur refuser le droit de *croire* pour eux, et puis de *prêcher* aux autres ce qu'ils auront *vu*, ce qu'ils auront *conçu?* Franchement, sauf le respect que nous devons à M. Maret, *concevant l'unité divine*, nous avouons que nous lui serions bien reconnaissant s'il voulait nous permettre de jouir de ce grand tableau : d'un côté l'unité, la simplicité, l'infinité divine, et de l'autre M. Maret se constituant, s'établissant commodément *en sa présence*, et l'examinant comme un voyageur instruit et curieux examine un paysage obscur et lointain. (*Ann.*, t. XIII, p. 301, 3e série). »

le monde, je ne reconnaisse pas l'Ouvrier suprême qui l'a produit? Voilà la réponse que vous pouvez tirer de tout homme qui ne cède qu'à l'impulsion de la nature et de son bon sens naturel. Il ne nous dira jamais qu'il voit Dieu par son entendement, comme il voit les corps par ses yeux. Il vous dira seulement *qu'il déduit* son existence par le procédé de sa raison. Ce raisonnement ou ce procédé pourra prendre pour point de départ l'existence des corps, ou l'existence de l'esprit, ou même simplement l'existence idéale de l'objet dans notre pensée; mais, en fin de compte, ce sera toujours un objet ou une vérité distincte de Dieu par où nous commençons par parvenir à la connaissance de Dieu lui-même (1119).

Ici vient à propos l'usage à faire du *sens commun* dont nous avons parlé ailleurs, comme pouvant servir à vaincre l'obstination de ceux qui osent affirmer ce que tout le monde nie. Si cette *prétendue intuition* était vraiment en nous, ce serait certainement un fait interne, et les faits internes sont perçus et attestés par la conscience. Or, nous adressant à tout ce qu'il y a d'hommes au monde, les ontologistes exceptés, quel est l'homme, demandons-nous, qui puisse affirmer de bonne foi qu'il *trouve en lui-même cette intuition*, quand il rentre en lui-même par la pensée?

« Nous laissons de côté, pour le moment, les raisons par lesquelles les ontologistes s'efforcent de démontrer qu'il y a en *nous cette intuition prétendue*. Qu'il y ait trêve entre nous et suspension d'armes sur ce point, malgré cela nous avons le droit de dire qu'ils travaillent en vain; car tous les arguments du monde ne sauraient jamais persuader un fait contraire à l'expérience interne, quand il est de telle nature que chacun devrait en avoir le sentiment intérieur. Si je disais à quelqu'un, qu'il n'a la nuit qu'à lever les yeux au ciel pour voir dans la lune des milliers d'habitants, et qu'il n'a le jour qu'à les lever de même pour voir le soleil sur la trompe d'un éléphant, et que pour le lui prouver, je m'étendisse en raisonnements subtils devant lui : « Vous êtes fou, me répondrait-il avec son gros bon sens; je devrais être mieux informé que vous de ce qui se passerait en moi-même; je pourrais en ignorer les raisons, mais pour le fait lui-même je devrais le savoir. Or, je ne trouve point en moi la *vision* ou faculté de voir que vous m'attribuez. Gardez donc pour vous vos arguments; pour moi je n'ai point à m'en occuper. » C'est ainsi qu'il se moquerait de mes raisons, et qu'il couperait court à tous mes raisonnements en leur opposant le simple témoignage de la conscience. Et certes on ne pourrait pas le blâmer en cela, puisque c'est un principe de la logique naturelle que chaque objet doit être vérifié au moyen du *critérium* qui lui est propre, et que les faits internes n'en ont pas d'autre, quant à leur existence, que la relation du sens intime. Les raisonnements *a priori* pourront servir à les confirmer ou, si l'on veut, à en expliquer les causes; mais seuls ils ne suffisent pas pour prouver cette existence, sans l'appui préalable du sentiment intérieur : ils perdent même toute valeur quand il leur arrive de le contredire.

Voici la manière ingénieuse dont l'auteur des *Dialogues* (1120) déjà cité, présente ce même argument, en mettant en pourparler Gioberti lui-même avec son lecteur :

« *L'écrivain* (Gioberti) : Mais qui vous a dit que vous n'avez jamais vu Dieu?

« *Le lecteur :* Mais ai-je besoin que quelqu'un vienne me le dire? ne le sais-je pas par moi-même?

« *Gioberti :* Eh bien! vous vous trompez : « *L'esprit humain est le spectateur continuel, direct et immédiat de la création* (Gioberti, p. 476, table et sommaire). Si donc vous avez un esprit humain, vous êtes spectateur continuel, direct et immédiat de la création. Que voulez-vous de plus?

« *Le lecteur :* Vous me faites endiabler (*spiritare*), Hélas! que j'ai peur de n'avoir pas d'esprit humain!

« *Gioberti :* Ne perdez pas courage, je vais m'expliquer. « L'esprit humain, dès le premier exercice qu'il a fait de ses forces, en tant qu'être pensant, a connu l'Idée, comme principe de connaissance, en la saisissant par une *intuition immédiate* qui est l'effet de cette même idée, comme principe créateur. » (Gioberti, *Introd.*, p. 146.) « De là vient que *l'intuition contemplative* est naturelle à tout homme; mais la pratique nécessaire pour la faire réverbérer pleinement et distinctement dans la réflexion est rare, et n'est donnée qu'à un très-petit nombre. Cet exercice seul peut créer les grands philoso-

(1119) C'est ici que nous croyons devoir faire observer à la *Civiltà cattolica*, non pas que ce qu'elle dit est faux ou erroné, mais incomplet. A cette réponse, *comment savez-vous que Dieu existe?* elle fait répondre au paysan : C'est en *regardant le monde entier*. Ici le paysan oublie qu'avant de pouvoir faire le raisonnement par lequel *il se prouve* que Dieu existe, il a reçu de sa mère, ou de la société : 1° *la notion de Dieu* et de ses principaux attributs; 2° les éléments qui lui permettent de faire les raisonnements d'où il conclut que Dieu existe. — Cette vérité est hors de doute, en effet : 1° les sourds-muets voient aussi le monde, et cependant ils n'y trouvent pas la *notion du Dieu du paysan*; 2° la preuve que le paysan ne voit dans le monde que le Dieu qui lui a donné la société, c'est que s'il était dans l'Inde, ou en Chine, ou en Océanie, son raisonnement ne lui donnerait *que le Dieu indien*, ou *chinois*, ou la manitou sauvage. — 3° Notons que ce Dieu, trouvé dans le monde, si le monde donnait un Dieu, ne serait forcément que le *Dieu ontologique de Gioberti*, ou *impersonnel de Cousin*. Il n'y a de Dieu *personnel* que le Dieu Verbe, Parole, Fils de Dieu, que nous donne la tradition, et voilà pourquoi nous ne rougissons pas du nom de *traditionaliste*. Nous soumettons ces observations aux religieux rédacteurs de la *Civiltà cattolica*, et aussi à nos sages, impartiaux et judicieux lecteurs.

(1120) *I primi elementi del sistema di D. Vincenzo Gioberti*, dialogizzati fra lui e un lettor dell' opera sua di Serafino Sordi. Napoli 1849.)

plies.... les bons ontologistes sont très rares.» (*Introd.*, p. 141, 142.)

« *Le lecteur* : Patience : si je ne suis pas bon ontologiste, je vous laisse volontiers ce privilége : l'unique chose qui me presse, c'est de m'assurer l'esprit humain.

« *Gioberti :* Soyez tranquille. Si vous êtes homme, vous ne pouvez être privé de ce qui *est commun à la nature de tout homme.* Vous avez donc l'*intuition contemplative, au moyen de laquelle, dès le premier exercice que vous avez fait de vos forces, vous connaissez l'idée comme principe créateur.*

« *Le lecteur :* Que puis-je dire? Vos paroles sont fort encourageantes, mais elles ne m'ôtent pourtant pas du tout la peur, vu que je ne saurais comprendre comment vous pouvez savoir mieux que moi-même ce qui se passe dans mon intérieur (*di casa mia*). Ce sera là sans doute une prérogative des nobles ontologistes.

« *Gioberti :* Maintenant l'esprit humain, en percevant l'Etre à l'état concret, ne le contemple pas dans son entité abstraite et recueilli en lui-même, mais tel qu'il est réellement, c'est-à-dire effectuant, produisant les existences, et rendant visible (*extrinsecante*) dans ses ouvrages sa propre essence infinie; et, par conséquent, il perçoit les créatures comme le terme extérieur auquel se rapporte l'action de l'Etre. L'homme acquiert donc *le concept d'existence*, puisqu'il a d'avance présente aux yeux de l'esprit la production continuelle de cette existence. » (*Introd.*, p. 198.) Avez-vous compris?

« *Le lecteur :* Encore plus mal, de plus en plus mal. D'où je suis forcé de conclure que je n'ai pas l'esprit humain, au moins celui dont vous parlez. Je ne veux pourtant pas me désespérer, puisque je suis sûr en même temps d'avoir beaucoup de compagnons de mon malheur, et même tous les hommes, excepté vous que je dois me contenter d'admirer comme un être, je me trompe, comme une existence étrangement privilégiée. Je n'ai jamais eu l'*intuition d'autres êtres que le ciel et la terre avec ce qu'ils contiennent*, et c'est de là que j'ai pu m'*élever successivement* et non sans difficulté, je ne dirai pas jusqu'à voir (*intuire*), mais du moins jusqu'à comprendre (*intendere*) beaucoup d'autres choses qu'on ne peut ni voir, ni entendre, ni sentir, ni toucher, et principalement parmi elles, l'*existence d'une première Raison universelle* appelée Dieu. Voilà toute mon *intuition* (*intuitio*) dont je savais me contenter avant que j'eusse fait la rencontre d'un ontologiste si terrible, en me persuadant que c'était là tout ce que je pouvais me promettre en me renfermant dans les limites de la nature (1121). » (La *Civiltà cattolica*, trad. de M. l'abbé Peltier.)

Vains subterfuges des ontologistes.

Les ontologistes ainsi attaqués, essayent de répondre que c'est vainement que nous en appelons à la *conscience*, attendu que son témoignage n'a pas de valeur par rapport à l'intuition de l'Etre. Chose vraiment remarquable! La restauration philosophique, après avoir exagéré les droits du sens intime, en lui attribuant la primauté sur tous les autres *critérium* de la vérité, finit aujourdh'ui par lui dénier ce qui devrait lui appartenir, savoir la conscience d'un fait interne tel que l'est certainement l'intuition. C'est dans l'ordre scientifique, la même chose que ce qu'on peut observer dans l'ordre social. Les réformateurs modernes, après avoir exagéré dans le principe le pouvoir politique, en lui attribuant la primauté, même sur l'Eglise, en sont venus à vouloir le déposséder de ses droits les plus authentiques, en l'assujettissant aux caprices du peuple. Qui ne voit, dans un cas comme dans l'autre, l'influence du principe protestant, dont le propre est de passer d'un terme contradictoire à l'autre avec une souplesse merveilleuse? Ainsi, au lieu que Luther exaltait la *foi* en foulant aux pieds la *raison*, les protestants d'aujourd'hui exaltent la *raison* en annulant la *foi*. Luther n'admettait que la *foi* sans les œuvres ; ceux-ci n'admettent que les *œuvres* sans la foi. Alors on ne prêchait que l'enfer en niant le purgatoire; maintenant, on n'admet que le purgatoire et on nie l'enfer ou l'éternité des peines.

Mais, pour revenir à notre thèse, les ontologistes cherchant à infirmer le témoignage qu'on leur oppose de la conscience, s'efforcent de nous persuader que ce témoignage est sans force dans le cas présent. C'est un fait de *raison*, nous rebattent-ils, d'attester que nous avons l'intuition de quelque chose : et ils ajoutent que ce qui arrive pour nos sens extérieurs, relativement au mouvement apparent du soleil arrive de même au sens intime par rapport à l'intuition. Les sens nous disent que le soleil tourne, et que la terre est immobile; malgré cela, nous savons bien que c'est la terre qui tourne, et le soleil qui est immobile. De même, la conscience nous dit que nous contemplons immédiatement les créatures, en remontant par

(1121) *I primi elementi del sistema di Vinc. Gioberti*, etc., c. 4, della Cognizione dell' Ente. — Notons encore bien ici que ce bon *lecteur*, qui, jusqu'ici, nous a donné de si bonnes preuves de son bon sens, commet une grosse, mais très-grosse inadvertance, quand il dit : *Je n'ai jamais eu l'intuition d'autres êtres que le ciel et la terre*; et que c'est de cette intuition qu'il *s'est élevé* jusqu'aux diverses connaissances; non, il a eu l'*enseignement de la société*, de toute la société, et c'est cet enseignement qui lui a communiqué la connaissance de Dieu qu'il trouve dans le ciel et la terre. C'est là toute la question, et nous sommes étonnés que le spirituel auteur de l'article ne le lui fasse pas apercevoir. Les rationalistes ne veulent avoir, pour connaître leur Dieu naturel, que la vue de la nature, les catholiques soutiennent que ce Dieu naturel n'est connu que là où l'enseignement donne ce Dieu naturel, et que ce Dieu naturel se perfectionne en attributs, selon que cet enseignement est plus parfait. Voilà le débat entre les rationalistes et les catholiques. Il ne faut pas laisser glisser la question, car il ne resterait plus que le dogme rationaliste. (A. B.)

celles-ci jusqu'à Dieu ; la raison nous démontre qu'au contraire nous contemplons *immédiatement Dieu*, et de Dieu nous descendons aux créatures. Voilà la grande découverte de Malebranche et de Gioberti, qui, par conséquent, aspirent, en philosophie, à la même gloire que Copernic et Galilée en astronomie.

Mais d'abord, l'exemple de l'illusion des sens par rapport au mouvement du soleil est donné ici hors de propos pour deux raisons : la première, c'est que cette illusion n'arrive que lorsque le témoignage des sens est incomplet, car il n'est complet que lorsqu'un objet susceptible d'être perçu par plusieurs sens est uniformément attesté par eux tous. Or, le mouvement n'est pas simplement l'objet de la vue ; il l'est aussi du tact, et, dans l'illusion en question, il n'intervient que la vue sans que le tact y prenne part. Ce témoignage n'est donc qu'incomplet, puisqu'il ne résulte pas du concours de tous les organes qui devraient y concourir. Au contraire, l'*intuition* étant un fait interne, ne s'adresse qu'à la conscience, qui, par conséquent, porte sur elle un jugement adéquat. La seconde raison, c'est qu'il est faux, et qu'on ne saurait dire, à proprement parler, que la vue se trompe par rapport au fait objecté du mouvement solaire, puisqu'elle se borne à nous attester que les relations de distance et de situation entre le soleil et la terre sont changées, sans affirmer pour cela que le mouvement de l'un plutôt que de l'autre soit la cause de ce changement. Pour cette autre question, c'est à l'entendement à en juger, et pour qu'il prononce sans erreur, c'est à lui à chercher d'autres données, au lieu d'attribuer par trop de précipitation une valeur exagérée au témoignage du sens qui lui rapporte seulement le déplacement respectif des deux corps dans l'espace, quelle-qu'en soit la raison, qu'il n'appartient pas à la vue de pénétrer. Et, en effet, la vue perçoit l'étendue, et, par là même, la distance qui augmente ou diminue entre les corps qui se meuvent l'un ou l'autre, ou tous les deux à la fois. La variation successive de cette distance est tout ce qu'atteste la vue, et sur ce point il n'y a pas d'erreur. L'erreur vient de l'entendement, qui, sans autre sujet, attribue un pareil effet au mouvement de l'un plutôt que de l'autre de ces deux corps.

Au contraire, dans le cas présent, la conscience se tromperait par rapport à ce qui est son objet dans le sens le plus rigoureux, tel qu'est sans contredit un *acte intérieur* de l'esprit, comme l'*intuition* incessante du souverain Etre, ou de celui qui est la vérité par essence. Et notez bien qu'il ne s'agirait pas ici d'un acte passager et fugitif, mais d'un acte permanent, constant, invariable, et tel, par conséquent, qu'il n'y a pas de raison pour qu'il ne soit pas soumis à la réflexion.

On dira que la *réflexion* a une action finie, et ne peut, par conséquent, s'exercer sur l'*intuition de l'infini*. Mais l'acte de la *vision idéale* n'est pas moins fini, et pourtant il atteint Dieu, selon nos adversaires ; ce qui est certainement plus que d'atteindre l'intuition de Dieu. Pourquoi l'état de limitation qui n'empêche pas dans une faculté de notre âme ce qui est plus, pourrait-il empêcher dans un autre ce qui est moins ? Non, répond Gioberti, nous n'avons pas la conscience de la vision de Dieu, parce que *dans l'intuition la connaissance est vague, indéterminée, confuse ; elle se perd, s'éparpille en divers morcellements, sans que l'esprit puisse la fixer, se l'approprier véritablement, et en avoir la conscience distincte.* Quand ensuite vient la réflexion, cet objet nous fuit, en cessant en quelque manière d'être intuition par rapport à nous ; parce que la réflexion, pour s'exercer, a *besoin de la parole*, et que la parole circonscrit et détermine l'objet en le revêtant d'une forme sensible.

Voyez à combien de billevisées il faut recourir pour soutenir un paradoxe ! Mais serviront-elles au moins à quelque chose ? Le pire de tout cela, c'est qu'elles ne servent à rien.

Nous ne voulons pas provoquer davantage l'ennui de nos lecteurs par l'analyse minutieuse des incohérences que contient cette réponse : on voit de prime abord qu'elle ressemble à ces ombres chinoises que le bateleur ambulant fait paraître et disparaître à son gré. L'unique observation que nous ferons, c'est que cette spirituelle invention sert plutôt à ruiner le système qu'à le sauver. Et, en vérité, si la réflexion dépend de la parole, et que la parole limite et circonscrive l'idée, comment ferons-nous pour obtenir le *concept réflexe de l'infini ?* Nous ne pouvons nous passer de la parole, puisque dans le sentiment des ontologistes elle est la condition *sine qua non* de l'exercice réflexe de l'esprit. La parole, de son côté, ne peut se défaire de sa nature, qui est de circonscrire l'objet et de le revêtir d'une forme finie, attendu que, de l'avis de nos adversaires, il n'y a pas d'autre moyen pour que nous ayons conscience de l'intuition. Il faudra donc dire que dans *l'ordre réflexe*, dans l'ordre philosophique, le seul dont nous ayons conscience, nous sommes tout à fait *privés de l'idée de Dieu*. Et nous ne pourrons en aucune manière nous la former, puisque tout notre travail ultérieur devrait s'exercer sur des concepts réflexes, qui, comme ils dépendent de la parole, ne seraient jamais que finis ; or, il n'y a rien que les ontologistes nient avec plus d'assurance que *d'extraire du concept du fini celui de l'infini*. Donc, dans l'ordre réflexe, qui est l'ordre philosophique, l'idée de Dieu *ne serait pas immédiate*, puisque la réflexion ne saurait la percevoir en se repliant sur l'intuition ; elle ne serait pas *médiate* non plus puisqu'elle ne saurait se tirer des autres concepts du fini. *Elle serait donc nulle pour nous ;* et, par conséquent, l'ontologisme qui devrait se fonder tout entier sur l'idée de Dieu, aboutit, en vertu de sa théorie, à se détruire logiquement lui-même, puisqu'il aboutit à détruire l'idée de Dieu.

Mais non-seulement l'idée de Dieu est anéantie ; l'*idée d'esprit* l'est également. Car la *parole*, moyen nécessaire de la réflexion, communique, suivant le système, à l'idée qu'elle nous aide à *repenser*, une forme sensible. Or, l'esprit conçu sous forme sensible n'est plus esprit. La forme sensible ne saurait appartenir qu'aux corps. Donc, dans l'ordre réflexe, le seul dont nous ayons conscience, nous ne concevons rien autre chose que des corps, et ainsi, le spiritualisme sera le privilége des seuls ontologistes, alors qu'ils jouissent de l'intuition ; tous les autres hommes qui ne croient pas à d'autres idées qu'à celles dont ils ont la conscience, seront condamnés au plus pur matérialisme. A moins encore qu'on ne dise, en thèse générale, que l'ontologisme, s'il voulait être conséquent à lui-même, devrait ôter de l'esprit tous les autres concepts : attendu que si, d'après les Ontologistes, les êtres finis ou contingents ne sont intelligibles ou objets de nos pensées, qu'autant que nous *percevons l'être infini*, si la perception de ce dernier nous manque dans l'ordre réflexe, la perception des autres nous manquera certainement de même.

De deux choses l'une : ou, en réfléchissant sur les autres concepts, nous réfléchissons aussi sur la vision de Dieu; ou, si nous ne réfléchissons pas sur ce dernier concept, nous ne pouvons, en aucune manière, réfléchir sur les premiers. Cela nous semble évident en vertu de la doctrine même des ontologistes. Car, où est-ce que d'après eux nous percevons et voyons les autres idées *sinon en Dieu ?* Ou, pour mieux dire, que sont en dernière analyse les autres idées, sinon *Dieu même considéré d'une certaine façon* selon divers degrés d'être ou d'intelligibilité? Or, nous le demandons, est-il possible de voir les divers degrés d'une chose, sans voir cette chose elle-même? Est-il possible d'arrêter son regard sur le contenu, sans l'arrêter en même temps sur le contenant, surtout si ce n'est qu'en vertu du contenant que le contenu est rendu visible? Donc, si la réflexion s'exerce sur les autres concepts rationnels, il faut qu'elle s'exerce aussi sur la vision de l'Etre ou de Dieu, en qui et par qui ces concepts sont contemplés. Donc, nous devrons avoir la conscience de cette vision, ce qui est contraire à l'évidence des faits.

Que si, comme le veulent les ontologistes, pour échapper à ce démenti que les faits leur donnent, nous ne réfléchissons pas sur l'intuition de Dieu, nous ne pouvons pas non plus réfléchir sur les autres concepts que nous devrions contempler en Dieu. Ainsi, en voulant donner trop à l'esprit nous ne lui donnons rien, et en voulant lui attribuer ce qu'il n'a pas, nous le dépouillons même de ce qu'il possède.

Incompatibilité de l'ontologisme avec nos autres moyens de connaître.

Si cette intuition tant vantée était en nous, elle devrait nous être attestée par la conscience. Mais la conscience ne nous en rend aucun témoignage ; donc c'est une utopie, un être imaginaire. Cet argument que nous avons développé dans les paragraphes précédents, est aussi efficace contre cette intuition prétendue qu'il est simple lui-même, puisque l'intuition devrait être un fait interne, et que les faits internes ne peuvent être perçus que par la conscience.

Recourons maintenant à un autre chef de preuves pour montrer la fausseté de ce système, en le confrontant avec les autres facultés de connaître dont nous sommes certainement pourvus. Car une hypothèse, quelle qu'elle soit, qui a pour objet d'expliquer le fait de nos connaissances, ne saurait être probable, qu'autant qu'elle se trouve en harmonie avec tous les moyens de connaître que nous a donnés la *Nature*, et qu'elle en fait ressortir le jeu avec justesse. Or, l'*ontologisme* est à mille lieues de l'accomplissement de cette condition.

Nous sommes doués, sans aucun doute, non-seulement d'intelligence, mais de raison aussi, ainsi que de sens extérieurs et de conscience. Or, quand même l'ontologisme sauverait en nous l'intelligence, c'est-à-dire l'*intuition immédiate des vérités primitives* (ce qui même n'est pas trop sûr d'après ce que nous avons dit plus haut), il n'en ferait pas moins de la raison pour chacun de nous une faculté absolument inutile. Car, si nous avions l'*intuition immédiate de Dieu* créant l'univers, et que nous n'eussions besoin *que de la parole* pour nous faire apercevoir en particulier chacune des autres vérités, toutes nos connaissances se réduiraient *à la vue immédiate du vrai* opérée par l'entendement. Donc *la raison*, c'est-à-dire la faculté de déduire par le raisonnement une vérité de l'autre, deviendrait superflue. Nous aurions *la manière de connaître propre aux anges*, qui voient intuitivement chaque objet, et n'ont aucun besoin d'enchaîner l'un à l'autre une suite de raisonnements (1122).

A un autre point de vue, la même chose devra se dire de la *conscience*. En effet, le sentiment de notre existence et des modifications internes de notre âme appartient à

(1122) Ce raisonnement est parfaitement clair, et il y a déjà longtemps que nous l'avons objecté aux divers ontologistes que nous avons combattus : comme la *Civiltà cattolica*, nous leur avons dit que leur théorie de *conception* et d'*intuition* les constituait dans l'état angélique, et à ce propos nous leur avons cité les paroles suivantes de saint Thomas :

« L'intellect angélique est toujours en acte à l'égard des choses qu'il comprend à cause de *la proximité du premier intellect* qui est un acte pur. » (Voir tout ce passage et le texte dans notre tome XII, p. 77 (3e série.)

Nous avons fait observer en outre que la même difficulté existait pour tous ceux qui, admettant des *idées innées*, soutiennent que *la parole ne fait que les éveiller*, et pour ceux qui admettant *le germe* de toutes les vérités, ne donnent à la parole que la mission de les *développer*. Or, que d'auteurs catholiques qui appellent la connaissance un *déve-*

la réflexion psychologique, en tant que l'être pensant, par cela même qu'il pense, a le sentiment de lui-même, et en se repliant sur sa pensée il se replie sur sa propre personnalité dont cette pensée est l'acte. Or, une telle perception, dans le système des adversaires, manquerait de certitude, puisque, selon eux, la certitude est tout entière fondée sur l'*intuition* de l'acte créateur, et, par conséquent, est étrangère à la réflexion purement psychologique, qui ne s'occupe pas de l'acte créateur, mais de l'âme considérée en elle-même. La certitude ne pourrait s'obtenir qu'au moyen de la réflexion ontologique, c'est-à-dire, par le retour de l'esprit sur les idées contenues dans l'intuition et en tant qu'elles y sont contenues. Mais cette réflexion ontologique est très-différente de la *conscience*, à laquelle on donne précisément le nom de réflexion psychologique pour marquer qu'elle *re-pense* l'objet non en tant qu'il est contenu dans l'Etre, mais simplement en tant qu'il est contenu dans l'âme de celui qui pense. Quelle évidence ou quelle certitude pourrait-il y avoir dans un acte de cette espèce, si l'évidence ou la certitude ne peut avoir d'autre source que l'Etre, et, par conséquent, ne s'étend qu'aux choses qui sont contemplées dans l'Etre et par l'Etre? Nous ne pourrions donc avoir aucune certitude de nous-mêmes, en nous servant de la réflexion psychologique ou de la conscience pour nous observer nous-mêmes *hors de l'Etre, et comme distincts de lui?* Et puisqu'une conscience qui n'est pas certaine n'est pas une conscience proprement dite, nous serions donc absolument privés de la conscience de nous-mêmes. Tout au plus pourrions-nous connaître notre être comme tout autre être de la nature, c'est-à-dire en tant que, réfléchissant par la réflexion ontologique sur l'intuition de l'acte créateur, nous verrions notre être individuel dans le même rang que les autres êtres créés venir à l'existence, et former un tout petit anneau dans cette grande chaîne de l'universel. Mais que cet être individuel s'identifie avec notre *moi* et constitue notre *personne*, c'est ce qu'il nous serait impossible de percevoir, puisqu'une telle perception n'est pas le fait de la réflexion ontologique, mais ne peut l'être que de la réflexion psychologique, comme étant le fruit, non de l'*intuition de l'Etre* ou de l'acte créateur, mais du *sentiment intime de notre être*, principe de nos actes cogitatifs.

Pour n'être pas trop longs, hâtons-nous d'arriver à ce que nous avons à dire aussi des *sens extérieurs*.

Si nous avons l'*intuition de Dieu* créant l'univers; si, pour réfléchir sur cette intuition et y discerner ou y déterminer *chacune de nos idées*, il nous suffit de la *parole*, qu'on nous dise à quoi servent nos *sens extérieurs?* La parole, au sens des ontologistes, est le cristal transparent dans lequel et par lequel se recueillent et se transforment les *rayons de la lumière intellectuelle* d'abord éparpillés et dispersés, pour former l'image et produire la vision des objets particuliers qui sans ce moyen étaient imperceptibles. Quand, par une belle nuit, nous regardons dans le ciel la voie lactée, nous apercevons comme une longue traînée de nuages blanchâtres où l'œil ne discerne rien de déterminé ou de précis. Pour remarquer distinctement les parties intégrantes qui produisent cette image confuse, il nous faut recourir au télescope. Alors, dans un instant, nous apparaissent une à une cette multitude d'étoiles qui la formaient. Cet exemple sert admirablement à éclaircir le sujet que nous traitons. Ce qu'est le télescope dans le cas allégué, le langage l'est relativement à la *vision idéale*. Avec l'intuition seule, nous avons comme la perception à l'œil nu d'une nébuleuse, ou d'un système de nébuleuses, quand, tout à coup, la parole les métamorphose en troupes d'étoiles brillantes, en déterminant en particulier les idées auparavant comme perdues dans ce pêle-mêle d'objets. Le lecteur nous demandera ici : par quelle vertu la parole produit-elle cette merveille? A cela nous ne pouvons répondre autrement que par l'exemple du télescope rapporté tout à l'heure. Pour en savoir plus long, il faudrait le demander aux ontologistes, et c'est ce que nous ferons aussi en son lieu; mais, pour ce moment-ci, ne nous écartons pas de notre objet.

Admettant donc, puisque nous le voulons bien, cette mystérieuse puissance de la parole, comme suffisante pour rendre distinctes dans l'intuition nos perceptions diverses, nous demandons : Cela posé, quel sera l'office de nos sens? A quelle fin nous ont-ils été donnés *par la Nature?* Saint Thomas, parlant de la connaissance humaine, dit : *Que notre esprit, rangé au dernier degré de l'échelle des substances intelligentes, ne peut, par une seule idée, percevoir distinctement plusieurs choses à la fois. De là résulte l'utilité des sens, par le moyen desquels nous acquérons la connaissance distincte des individus, que nous ne voyons que confusément et sans rien qui les distingue dans l'idée générale de l'espèce ou du genre* (1123).

loppement des germes innés en nous? Toutes ces expressions sont inexactes et rationalistes, et la *Civiltà* est parfaitement dans le vrai en les attaquant. — Qu'elle nous permette ici, cependant, une légère critique, c'est que nous n'aimons pas la voir attribuer nos facultés à la Nature; le *Dieu-Nature* a eu son règne, et un triste règne à la fin du XVIIIe siècle; c'était le dieu de *Buffon*, de *Rousseau*, de *Voltaire*, de *Robespierre*, et de toute la Révolution française. Nous préférons nommer immédiatement *Dieu*, le créateur de la nature.

(1123) Intellectus humanus, qui est ultimus in ordine substantiarum intellectualium, habet formas in tantum particulatas, quod non potest per unam speciem, nisi unum quid cognoscere. Et ideo similitudo speciei existens in intellectu humano non sufficit ad cognoscenda plura singularia, et propter hoc intellectui adjuncti sunt sensus, quibus singularia accipiat (*Quodlibet*, l. VII, art. 3).

L'entendement, par sa vertu abstractive se forme l'idée générale; mais il ne voit dans cette idée que la manière d'être commune à tout le genre et à l'espèce, et dans laquelle s'identifient en quelque sorte tous les individus de ce genre ou de cette espèce. L'individu, comme tel, est perçu directement par les sens, et l'entendement ne peut le distinguer autrement que par la réflexion qu'il fait sur eux, c'est-à-dire en tournant son regard sur les formes gravées dans l'imagination où se réunissent comme à leur centre les représentations sensibles. Et, par conséquent, on peut bien dire que l'entendement est renseigné par les sens, mais il n'en reçoit rien pour la connaissance qu'il a des *universaux*, et qui lui est propre à lui seul. En effet, tandis que l'idée universelle s'acquiert par la simple contemplation de l'être de la chose; abstraction faite des accessoires concrets qui sont l'objet de la perception sensible, la connaissance des individus, au contraire, ne s'obtient que par le retour de la pensée sur les caractères matériels et concrets de figure, de couleur, de site déterminé et autres semblables, perçus par les sens. Ce qui fait voir que l'entendement humain, dans son état présent d'union avec le corps, a besoin pour connaître les individus de recevoir ses instructions par les sens (1124).

Mais dans l'ontologisme rien de cela n'a lieu. Car pour éclaircir, déterminer et distinguer les objets qui sont compris confusément dans la *vision idéale*, il suffit de la parole. Or, les individus sont contenus certainement dans la vision idéale, puisqu'elle s'exprime par cette formule : *l'Être crée les existences*, et que les existences sont précisément tous les individus de la nature. Donc *la parole* suffit pour déterminer la connaissance des individus, pour la perception desquels ce ne sont pas les sens, mais les termes propres et concrets qui sont nécessaires. On dira peut-être que les sens sont requis au moins pour entendre la parole et pour la proférer. Mais, en ce cas, ce serait assez pour nous de notre bouche pour proférer la parole, et de nos oreilles pour la recueillir sans nous embarrasser de tant d'organes que requiert l'usage des autres sens.

« Cet argument, répliquera un *moderne écrivain*, peut être péremptoire contre Gioberti, mais il ne l'est pas contre moi qui établis que la parole est nécessaire seulement pour *re-penser* les idées intellectuelles et morales, mais non pour déterminer la connaissance concrète des objets sensibles de la nature. Pour ces objets je requiers l'usage des sens, *en tant que l'intuition de la création nous atteste l'existence d'un monde en général, et que les sens nous en déterminent les particularités. Ainsi la perception des sens est comme greffée sur l'entendement, et ce greffe est précisément ce que je présente comme le caractère distinctif et spécifique de mon système.* »

Ce greffe est quelque chose de passablement original, nous ne saurions le nier; malgré cela, nous ne lui trouvons pas le moindre fondement. Car, premièrement, quelle raison pourra-t-on alléguer qui prouve que la parole est bonne pour déterminer les idées morales, et qu'elle ne l'est pas également pour déterminer les idées des objets sensibles? Certainement la première de ces choses est plus difficile que la seconde. Si donc la parole est capable de celle-là, pourquoi ne l'est-elle pas de celle-ci? Est-ce que nous manquerions de mots pour exprimer les objets concrets, et n'en avons-nous pas plutôt de cette espèce en plus grande quantité et bien plus expressifs et plus clairs (1125)?

Ainsi, pour être juste, le greffe en question est une invention faite pour éluder la difficulté, et c'est plutôt l'effet d'un pieux désir que l'expression d'un fait réel ou simplement plausible.

De plus, comment peut-il se faire que l'intuition de la création *se rapporte à l'existence* du monde en général, nous présente *la cause et non l'effet*, la substance *et non la propriété de l'objet*, tellement que pour compléter la connaissance il faille la faculté sensitive? Est-ce que l'intuition est une manière de concevoir par abstraction? Non, ce serait renier l'ontologisme qui établit résolûment que l'intuition embrasse son objet à l'état concret, c'est-à-dire *Dieu, et l'acte créateur, et les êtres finis*, qui subsistent en vertu de cet acte. Et d'ailleurs, l'action ne pouvant être perçue sans qu'on perçoive en même temps le terme auquel cette action se rapporte et le sujet dont elle procède; le monde dont la création appartient à Dieu ne pouvant être un monde en général ou un monde abstrait, c'est une nécessité de dire que l'intuition, en percevant la création, perçoit et représente le monde en particulier avec tous et chacun des éléments dont il se compose. On pourra bien dire que cette perception ou repré-

(1124.) Nous avons bien souvent indiqué cette théorie de saint Thomas à tous les ontologistes et à tous les partisans des *idées innées* ou *imprimées*, ou *déposées en germe dans l'âme* : nous la citions dans l'article refusé par la *Civiltà*, en rappelant ce texte de saint Thomas : « Toute connaissance nous vient par le sens : *Omnis cognitio a sensu initium habet* (tomo VIII, p. 580). » Pourquoi n'avoir pas voulu faire connaître à ses lecteurs que sur cela au moins nous avons les mêmes principes que la *Civiltà*?

(1125) Nous avouons ne pas connaître l'auteur de ce système, et nous aurions bien aimé que la *Civiltà* nous l'apprît. En ne nommant personne, le soupçon plane sur tout le monde; en nommant, un seul est désigné; et chaque auteur doit aimer à répondre de ses paroles. C'est ainsi seulement que l'on peut s'instruire et s'éclairer mutuellement. — Nous avouons, nous aussi, que cette *perception des sens, greffée sur une connaissance déjà existante dans l'entendement par la vision idéale*, nous paraît un des plus jolis non-sens que l'on ait inventés en philosophie.

sentation est indéfinie, confuse, éparpillée, pour ainsi dire, et errante sur beaucoup d'objets dont l'esprit ne saurait se rendre compte ; mais cela n'empêche pas que son objet ne soit concret comme résultant de la collection d'un grand nombre d'objets particuliers, et que pour en éclaircir et en déterminer la connaissance il ne suffise de la parole que les ontologistes ont chargée de cette noble fonction.

Cette parole faisant naître la réflexion et circonscrivant l'objet en particulier qu'il sépare de la collection dans laquelle il se trouve comme enveloppé, peut très-bien mettre l'ordre et la distinction dans ce chaos, et faire que des ténèbres sorte la lumière pour irradier et rendre visibles les objets matériels, sans qu'il soit besoin de la perception sensitive. Rappelons-nous l'antique adage : *Non sunt multiplicanda entia sine necessitate.* Nous avons la parole à laquelle les ontologistes ont imposé la charge d'*éclaircir* et de *distinguer* ce qui dans l'intuition est obscur et confus ; qu'il suffise de cela ; ne nous occupons pas de greffer encore les sens sur notre être, au moins tant qu'on ne nous aura pas fait voir par de bonnes preuves que la parole est insuffisante. Autrement, nous courrions le risque de la condamner à tort : *Nemo reus nisi probetur.*

Enfin quand même ce prétendu greffe aurait quelque chose de plausible, il n'avancerait encore à rien. Car, comme les sens ne peuvent agir sur l'intuition, ni l'intuition se retourner vers les sens sans se distraire de sa noble contemplation, il faudrait dire que l'intuition reste toujours avec la vue *de son monde en général*, et les sens avec la perception *de leur monde en particulier*, sans qu'il y ait entre ces facultés une seule qui perçoive à la fois les deux mondes pour pouvoir les comparer entre eux et en former son jugement.

Mais supposons même que l'esprit, d'abord occupé à contempler le *monde en général*, puisse, par une sorte de retour sur lui-même, se porter à contempler le *monde en particulier*, de quelle manière devra se concevoir ce retour de l'esprit? Peut-être qu'il sera déterminé à distinguer dans le monde en général les êtres particuliers qui s'y trouvaient renfermés quoique confusément, ou *vice versa*, qu'il démêlera dans le monde en particulier, représenté par les sens, le monde en général qui y est contenu comme l'abstrait dans son concret ? Si l'on adopte la première supposition, nous reviendrons à dire que les sens sont inutiles, puisqu'il suffit alors de la seule réflexion ou de l'attention mue et fixée par la parole. Si l'on préfère la seconde, l'intuition sera inutile, puisque la conception du monde en général pourra se concevoir par la seule abstraction de l'esprit opérée sur le monde en particulier. L'un ou l'autre de ces moyens pourra suffire alors. Pourquoi vouloir les introduire tous deux à la fois avec une profusion de facultés, d'actes et de théories? Enfin si l'on n'aime pas entendre appeler l'*ontologisme* un beau rêve, il faudra dire au moins que c'est un beau pâté dont on s'expliquerait difficilement tous les ingrédients qui le composent. En voilà assez pour ce que nous avions à dire en fait de *preuves psychologiques* contre l'*Ontologisme.* (La *Civiltà cattolica*, t. IV, p. 403 (1853). Trad. de M. l'abbé PELTIER.)

Décision de la Congrégation du Saint-Office, condamnant sept propositions de la philosophie ontologique.

Décision du Saint-Office romain.

« Il a été demandé à la Congrégation de la Sainte Inquisition Romaine et Universelle d'inquisition, si les propositions suivantes pouvaient être enseignées en sûreté.

« Ire *Proposition.* — « La connaissance immédiate de Dieu, au moins habituelle, est essentielle à l'intellect humain, de telle manière que, sans elle, on ne peut rien connaître, puisqu'elle est la lumière intellectuelle elle-même.

IIe *Proposition.* — « Cet Etre qui est en tous et sans lequel nous ne comprenons rien, est l'Etre divin.

IIIe *Proposition.* — « Les universaux, considérés *a parte rei*, ne sont point distingués réellement de Dieu.

IVe *Proposition.* — « La notion innée de Dieu, en tant que simplement Etre, renferme d'une manière éminente toute autre connaissance, de manière que, par elle, tout Etre nous est implicitement connu, sous quelque aspect qu'il soit connaissable.

Ve *Proposition.* — « Toutes les autres idées ne sont que des modifications de l'idée, par laquelle Dieu est compris simplement comme Etre.

VIe *Proposition.* — « Les choses créées sont en Dieu comme la partie dans le tout, non point dans un tout formel, mais dans un tout infini, très-simple, qu'il pose hors de soi comme ses parties, sans aucune division ou diminution de lui-même.

VIIe *Proposition.* — « La création peut s'expliquer ainsi : Dieu, par l'acte même spécial, par lequel il se comprend et se veut, comme distinct d'une créature déterminée, par exemple l'homme, produit la créature (1126). »

« *Ferie* 4e, *le* 18 *septembre* 1861. — « Dans

(1126) A Sanctæ Romanæ et Universalis Inquisitionis Congregatione postulatum est, utrum sequentes propositiones into tradi possint :

Propositio I. — Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit : siquidem est ipsum lumen intellectuale.

Propositio II. — Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est Esse divinum.

Propositio III. — Universalia, a parte rei considerata, a Deo realiter non distinguuntur.

Propositio IV. — Congenita Dei, tanquam Entis simpliciter, notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ita ut per eam omne Ens, sub

la Congrégation générale qui a eu lieu dans le couvent de Sainte-Marie-sur-Minerve, devant les EE. et RR. cardinaux de la sainte Eglise romaine, inquisiteurs généraux dans toute la république chrétienne contre la perversité hérétique, ces mêmes EE. et RR. cardinaux, après le vote des consulteurs, et après avoir mûrement pesé toutes et chacune des propositions sus-énoncées, ont répondu au doute proposé : — NEGATIVEMENT (1127). ANGELUS ARGENTI. »

Maintenant, quelles sont les philosophies atteintes par cette solennelle décision ? Cela n'est pas bien difficile à deviner. Mais, pour le moment, nous ferons seulement observer que les *Annales de philosophie* ont toujours combattu l'Ontologisme, sous quelque forme qu'il se présentât. C'est sur ce point qu'elles ont fait expressément leurs réserves, en ce qui touche la philosophie de M. l'abbé *Rosmini* (1128) et la philosophie de MM. *les professeurs de Louvain*, dans les observations (1129) jointes à l'exposé qu'ils ont soumis à la Congrégation de l'Index. C'est sur ce point qu'elles se sont jointes à la *Civiltà cattolica*, qui, elle aussi, a constamment combattu l'ontologisme (1130).

Etat actuel de la controverse relative à l'ontologisme.

Le Saint-Siége, consulté sur le *Cours de philosophie* publié par M. l'abbé Branchereau, professeur au Petit Séminaire de N., a déclaré, à la fin de l'année qui vient de s'écouler (1862), que cette philosophie ne pouvait s'enseigner sans danger; et s'il s'est abstenu de porter dans l'Index la note du décret qui condamnait ce livre, c'est uniquement parce que l'auteur s'était soumis d'avance, et qu'il a promis de retirer du commerce tous les exemplaires de son ouvrage. Or, cette philosophie aujourd'hui condamnée était, comme en conviennent tous ceux qui la connaissent, l'enseignement nettement formulé du plus pur *ontologisme*. Nous sommes donc en droit d'inférer de cette grave décision, la condamnation implicite de l'ontologisme même.

Cependant, nous dira-t-on peut-être, le Saint-Siége, en condamnant cette philosophie, n'a pas étendu sa réprobation à tous les autres ouvrages, *Compendiums* ou Manuels, où s'enseignait également l'ontologisme. Celui de M. l'abbé Branchereau était trop exclusif, dans la forme sous laquelle il était présenté, puisqu'il était donné comme la base nécessaire des preuves mêmes de l'existence de Dieu. C'était là une témérité blâmable que le Saint-Siége a pu et dû même condamner, sans improuver pour cela l'opinion qui en a été l'occasion, pourvu qu'on la renferme dans de justes bornes, et qu'on ne la professe qu'avec réserve.

On le voit, les ontologistes se défendent ici comme se défendaient naguère les partisans des quatre fameux articles : ce n'est pas, disaient ces derniers, la doctrine contenue dans la célèbre Déclaration (de 1682) que le Saint-Siége a réprouvée par la bouche d'Alexandre VIII, ou par la plume de Pie VI, mais la forme insolite de cette déclaration ; et l'opinion de l'ancienne faculté de Paris sur l'indépendance de la souveraineté temporelle, sur la faillibilité du Pape et la supériorité des conciles généraux, n'en reste pas moins hors de toute atteinte.

Mais de même qu'il a été facile d'ôter aux Gallicans ce moyen de défense, en leur faisant voir que le Saint-Siége aurait été injuste de sacrifier ainsi le fond à la forme ; nous pouvons également poursuivre et atteindre sans peine les ontologistes dans ce dernier retranchement. En effet, s'il ne s'agissait que de la forme trop exclusive donnée par M. Branchereau à son enseignement, sa condamnation n'eût pas été aussi rigoureuse, mais le Saint-Siége lui eût simplement prescrit de corriger quelques expressions, de supprimer ou de changer quelques phrases, ou bien encore de reléguer à la fin de son cours ce qu'il avait placé au commencement, au lieu que la décision a été tout autrement sévère : elle a été absolue; preuve irréfragable que la censure des examinateurs romains s'attaque ici au fond de la doctrine, beaucoup plus qu'à la forme sous laquelle cette doctrine a été exprimée.

Quant à ce qu'on a d'abord objecté, qu'il n'est pas permis de conclure du particulier au général, et que la *Philosophie* de M. Branchereau est la seule qui ait été condamnée, quoiqu'elle ne soit pas la seule où s'enseigne l'ontologisme, la réponse est encore

quocunque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus.

Propositio V. — Omnes aliæ ideæ non sunt nisi modificationes ideæ, qua Deus tanquam Ens simpliciter intelligitur.

Propositio VI. — Res creatæ sunt in Deo tanquam pars in toto, non quidem in toto formali, sed in toto infinito, simplicissimo, quod suas quasi partes absque ulla sui divisione et diminutione extra se ponit.

Propositio VII. — Creatio sic explicari potest : Deus ipso actu speciali, quo se intelligit et vult tanquam distinctum a determinata creatura, homine v. g., creaturam producit.

(1127) *Feria IV, die 18 septembris* 1861. — In congregatione generali habita in conventu S. M. supra Minervam coram EE. et RR. DD. S. R. E. cardinalibus contra hæreticam pravitatem in tota republica Christiana inquisitoribus generalibus, iidem EE. et RR. DD. præhabito voto DD. consultorum, omnibus et singulis propositionibus superius enunciatis mature perpensis, proposito dubio responderunt : — Negative. Angelus Argenti S. R. et U. I. Notarius.

(1128) Voir l'article : *Quelques détails sur le sort de la philosophie de M. l'abbé Rosmini, en France, et sur le décret de l'Index qui refuse de la censurer*, t. II, p. 71, et surtout p. 77, (5e série), des *Ann. de philos. chrét.*

(1129) Voir l'*Exposé de la philosophie traditionnelle* de MM. les professeurs de Louvain, t. I, p. 276, et p. 286 (5e série); *Ibid.*

(1130) *Voir* le mot *Civiltà cattolica* dans la *Table générale* du XXe volume (4e série), et en particulier le t. IX, p. 153, 174, et le t. XIX, p. 262; — *Ann. de philos. chrét.*

facile. Cette *Philosophie* a été seule condamnée, parce qu'elle est la seule qui ait été soumise à l'examen de la sacrée congrégation de l'Index ; mais la doctrine trouvée condamnable dans cette philosophie, on la trouverait également condamnable dans toutes les autres. De ce que la philosophie de M. Branchereau est la seule qui se trouve condamnée formellement, inférez, je le veux, que vous pouvez, sans violer aucune loi de l'Église, vous abstenir de jeter au feu tout autre Manuel ou *Compendium* qui n'a pas encore de cette manière subi la réprobation formelle du Saint-Siége ; mais non que vous puissiez en conscience en propager les doctrines, si vous les savez conformes pour le fond à celles qui ont été tout dernièrement réprouvées.

Un autre subterfuge des ontologistes consiste à dire que c'est l'*ontologisme de Malebranche* qui a été frappé de nouveau dans le cours de M. Branchereau, et qu'on peut être ontologiste sans l'être au sens de Malebranche, c'est-à-dire *soutenir l'intuition directe de l'infini*, sans en nier pour cela l'intuition indirecte au moyen des êtres finis ; et qu'ainsi, en admettant tout à la fois l'intuition directe ou immédiate, et de cet infini qui, comme on le soutient, *ne peut être représenté que par lui-même*, et des êtres finis que nous avons sous les yeux, on échappera à tous les inconvénients et on recueillera tous les avantages des deux systèmes opposés.

J'en demande pardon à nos doctes adversaires ; mais pour rentrer dans le vrai, ils n'ont qu'à renverser leur phrase : car leur système, réformé de la manière qui vient d'être présentée, se dépouille lui-même de tous les avantages, et participe à tous les inconvénients de l'ontologisme et du psychologisme.

Le grand avantage de l'ontologisme pur, c'est d'offrir un système tout entier conséquent à lui-même ; et je dirai la même chose du psychologisme absolu. Mais prétendre amalgamer les deux, et prendre la queue de l'un pour l'attacher au dos de l'autre, c'est faire un ouvrage monstrueux, et assumer toutes les absurdités qui résultent de l'ontologisme pris en lui-même, et du psychologisme prétendant se constituer en dehors de tout enseignement.

Ce serait, par là même, réunir tous les inconvénients des deux systèmes à la fois ; car on ne répondrait de cette manière à aucune des raisons qui ont fait voir combien est vaine la prétention des ontologistes de *voir Dieu dès ici-bas et toutes choses en lui*, non plus qu'aux preuves que nous pourrions donner du matérialisme, qui serait le résultat inévitable du système contraire.

Un autre système qui s'est produit assez récemment dans un journal, d'ailleurs recommandable (*le Monde*, 17, 21 et 30 juillet, et 10 et 28 août de l'an de grâce 1862), en prenant pour enseigne l'*Universel inné*, ne nous semble présenter guère plus de consistance. Si nous l'avons bien compris, ce système a pour but de remplacer l'idée objective et directe des ontologistes, ce *quelque chose*, en un mot, *d'identique avec Dieu*, par une prétendue *idée subjective et innée de l'Universel absolu*. Mais qu'est-ce que cette *idée subjective et innée*, dont personne jusqu'ici, pas même son inventeur, n'a eu la conscience? et qu'est-ce que cet *Universel absolu*, qui n'est ni Dieu, ni rien que ce soit au monde, et pas plus l'*être en général* qu'aucun être réel ou possible en particulier, mais une pure abstraction ; et une abstraction qui ne serait abstraite en rien, ou que nous ne devrions ni au travail de notre propre esprit, ni aux leçons de nos maîtres? Si, comme le prétend son respectable auteur (Dom Gardereau), ou interprète, s'il l'aime mieux, ce système est celui qu'a soutenu autrefois saint Bonaventure, qu'on nous montre, de grâce, les passages de l'*Itinerarium* où le Docteur Séraphique a pu faire mention de l'*Universel inné* ou de l'*Universel absolu* ; car il nous a été impossible d'en découvrir jusqu'à présent la moindre trace dans ce que nous avons lu de ses ouvrages ; et pourtant nous l'avons déjà passablement cité, et même assez étudié, pour pouvoir, si ces passages existent, nous dire tout étonné de n'en avoir rien pu apercevoir.

La conséquence à tirer de ces diverses considérations, c'est que, pour trouver la vérité sur le point dont il s'agit, on ne doit la chercher dans aucun des milieux imaginés par les ontologistes modérés, ou par les partisans, quels qu'ils soient d'ailleurs, des *idées innées*, mais dans la doctrine tout autrement religieuse, qui nous montre Dieu présidant à la formation de notre intelligence en la mettant en rapport direct, non pas seulement avec les êtres physiques, comme le voudraient à leur tour les psychologistes, mais aussi et surtout avec les êtres intelligents ; et nous donnant la connaissance de lui-même, fondement intégral de notre raison, au moyen du langage, expression matérielle du Verbe divin : du Verbe qui, comme l'a dit le théologien par excellence, *éclaire tout homme venant en ce monde*, non sans doute comme cause formelle des illustrations de l'esprit humain, ce qu'il faudrait dire cependant si l'ontologisme était vrai, mais comme principe efficient de toutes nos connaissances et cause exemplaire de toutes nos idées. (L'abbé Peltier.)

OPTIMISTES, PESSIMISTES. *Voy.* Mal.

ORDRE MORAL. — La moralité suppose nécessairement quelque chose d'absolu ; sans l'absolu, impossible de concevoir le relatif. De plus, tout rapport implique un terme de rapport ; car toute série de rapports aboutit forcément à un dernier terme ; voilà pourquoi notre entendement n'est pas satisfait des explications purement relatives sur la moralité : la raison, le sentiment lui-même réclament une base absolue.

Cet argument purement ontologique en faveur de l'absolu de la moralité, n'est pas le seul ; il en est d'autres plus à portée du

commun des hommes, et non moins concluants.

L'être infiniment parfait implique une sainteté infinie, indépendamment de l'existence des créatures; or, la *sainteté* infinie, qu'est-elle autre chose que la perfection morale à un degré infini? Quiconque admet l'existence de Dieu doit admettre la sainteté de Dieu. Le contraire répugne à la raison, au cœur et au sens commun; donc il existe quelque chose de moral d'une manière absolue; donc la moralité en soi ne peut s'expliquer par aucune relation des créatures à une fin; car il existerait une moralité infinie, alors même qu'il n'y aurait jamais eu de créatures.

En même temps que nous concevons une créature intelligente, la moralité nous apparaît comme une loi inflexible sous laquelle doivent ployer toutes les actions de cette créature. Remarquez-le bien : cette moralité, nous la concevons même en supposant un être intelligent entièrement seul; donc la moralité ne se peut expliquer par le rapport des créatures entre elles. Imaginez un homme entièrement seul sur la terre; pourrez-vous le concevoir affranchi de toute moralité? Que cet homme travaille à perfectionner son intelligence, à développer harmoniquement ses facultés ou que, s'abandonnant à ses instincts grossiers, il tombe au niveau de la brute; y aura-t-il en lui une égale beauté morale?

Encore une supposition : Que la terre et tout l'univers matériel s'évanouissent, à l'exception d'une seule intelligence : pouvez-vous concevoir cette créature libre de toute loi morale? pensées, acte de la volonté, tout sera indifférent pour elle? n'y aura-t-il pour elle aucune moralité? C'est aller ouvertement contre les idées premières, contre les sentiments les plus profonds de l'humanité. Nouvelle preuve qu'il y a quelque chose d'absolu dans l'ordre moral, une perfection intrinsèque, indépendante des rapports mutuels des créatures, une beauté propre dans certains actes de la créature intelligente et libre.

L'imputabilité des actes vient confirmer encore cette vérité. La moralité ne se mesure point au résultat; elle s'apprécie par ce qu'il y a *d'immanent en elle*; c'est-à-dire par les motifs qui ont donné l'impulsion à la volonté, par la délibération plus ou moins parfaite qui a précédé l'acte de la volonté, et par le degré d'intensité.

Si quelquefois l'on tient compte des résultats, la valeur morale qu'on leur attribue se mesure aux dispositions de l'âme. Ces résultats ont-ils été prévus ou non? Leur prévision a-t-elle été possible ou impossible? Les a-t-on voulus? Les a-t-on imposés comme objet principal ou secondaire? Étaient-ils désirés ou redoutés? Ces considérations et autres semblables sont invoquées, quand on pèse le degré du mérite d'une action en présence des résultats. Les résultats n'ont de valeur dans l'ordre moral qu'autant qu'ils sont l'expression d'un acte volontaire.

Ce caractère d'*immanence* essentiel aux actes moraux ruine par la base toutes les théories qui fondent la moralité sur des combinaisons externes, quelles qu'elles soient; il démontre que l'acte d'un être intelligent et libre est bon ou mauvais en soi, indépendamment des conséquences bonnes ou mauvaises qui d'une façon ou d'une autre ne sont point contenues dans l'acte intérieur. Tel n'a point prévu et n'a pu prévoir les conséquences d'un acte qui porte un préjudice immense à tout le genre humain; il est innocent, tandis que cet autre qui, dans une intention mauvaise, rend un service signalé à l'humanité, est un pervers. Ce n'est point un acte vertueux que de sauver sa patrie par vanité ou par ambition; on ne cesse point d'être vertueux pour avoir perdu sa patrie avec le désir ardent de la sauver. La moralité d'un acte ne tient point à ses résultats.

En quoi donc consiste la moralité? où trouver la source de cette beauté que tout le monde apprécie, qui féconde toutes choses, embellit toutes choses, et sans laquelle le monde des intelligences s'affaisse et meurt?

Sur ce point, comme en beaucoup d'autres, la science n'a pas suffisamment remarqué l'admirable, profondeur de la religion chrétienne, laquelle a tout embrassé dans une parole; parole pleine de sens et de tendresse : *Amour*.

J'appelle plus particulièrement l'attention du lecteur sur la théorie que je vais développer.

Tant de difficultés ont été accumulées sur cette question du fondement de l'ordre moral, question d'ailleurs si importante, que nous avons besoin d'y faire descendre la lumière. Ici, que l'on nous permette de constater un fait bien consolant, c'est que le guide le plus sûr, lorsqu'il s'agit d'éclairer les premiers principes ou les derniers résultats de la science, c'est l'idée chrétienne. L'idée chrétienne éclaire à la fois et le fondement et le sommet de l'édifice des connaissances humaines.

Que le lecteur ne s'imagine point qu'au lieu d'une théorie scientifique, je vienne lui offrir une thèse de mysticisme : s'il veut me suivre jusqu'au bout, il aura la pleine conviction que même au point de vue purement humain, ma doctrine renferme plus d'exactitude et de profondeur que bien d'autres d'où le nom de Dieu est banni, comme si ce nom auguste faisait tache sur le livre de la science.

La moralité absolue, c'est l'*amour de Dieu*. Toutes les idées, tous les sentiments moraux ne sont que des applications et des participations de cet amour. Venons à la preuve et parcourons avec ce principe les régions de l'ordre moral.

La moralité absolue en Dieu, qu'est-elle? Quel est l'attribut dans l'être infini que nous appelons sainteté? N'est-ce pas l'*amour* de lui-même, de sa perfection infinie? A vrai dire, il n'y a point en Dieu devoir d'*être saint*, mais nécessité absolue, parce que Dieu est contraint *nécessairement*, *absolument*

d'aimer sa perfection infinie. Ainsi la moralité dans le sens le plus absolu, au degré le plus élevé, c'est-à-dire la sainteté infinie, est indépendante du libre arbitre de Dieu. Dieu ne peut pas ne pas être saint.

Mais l'on nous demandera peut-être le pourquoi de cet amour de Dieu pour lui-même. Cette question n'a point de sens, parce qu'elle suppose qu'il est possible d'exprimer en termes relatifs ce qui est entièrement absolu. La proposition Dieu *doit s'aimer* lui-même, n'est point d'une exactitude rigoureuse ; il faudrait dire : Dieu s'aime lui-même; cette dernière proposition exprime d'une manière absolue un fait absolu. Mais pourquoi Dieu *s'aime-t-il* lui-même? Autant vaudrait demander pourquoi il se connaît lui-même ; pourquoi il est la vérité, ou pourquoi il existe. Arrivés là, nous sommes en présence des idées premières, en présence de l'absolu, de l'inconditionnel : tout pourquoi devient une absurdité.

Donc il n'est pas vrai que la moralité ne puisse être exprimée par une proposition absolue. En elle-même, à son degré infini, la morale est une vérité absolue; elle implique une identité dont l'opposé est contradictoire ; si bien, qu'à son point de vue le plus élevé, elle n'est pas moins liée au principe de contradiction que toutes les vérités métaphysiques et géométriques. Voici sa formule la plus simple : L'être infini s'aime lui-même.

Poursuivons : Dieu, dans les profondeurs de son intelligence, voit de toute éternité une infinité de créatures possibles. Comme il renferme en lui-même le fondement de la possibilité de ces créatures et des rapports qui les unissent entre elles ou avec le Créateur, il suit que nulle créature ne peut exister indépendamment de Dieu et, partant, que tout être se coordonne nécessairement à Dieu. La fin que Dieu s'est proposée dans la création ne peut être que lui-même : puisque, avant la création, rien n'était que lui, et que depuis la création, toutes les perfections des créatures se trouvent contenues en un degré infini *formellement* et *virtuellement* dans le sein de Dieu. Donc cette coordination de toutes les créatures à Dieu comme à leur fin dernière est une condition inhérente aux créatures; condition vue de Dieu de toute éternité, dans tous les mondes possibles. Tout ce qui a été créé et tout ce qui peut l'être réalise une idée divine, c'est-à-dire ce qui est représenté dans l'entendement infini, avec toutes les propriétés absolues ou relatives qui préexistent dans cette idée. Ainsi toute existence actuelle ou future implique l'obligation de se coordonner à Dieu, source unique de l'être.

Parmi les créatures dans lesquelles Dieu réalise la représentation préexistante de son entendement, il en est qui sont douées de volonté ; la volonté est l'inclination à ce qui est connu; principe de déterminations propres, au moyen d'un acte d'intelligence. Si la nature avait la connaissance intuitive de Dieu, tous ses actes de volonté seraient nécessairement moraux, parce qu'ils seraient nécessairement des actes d'amour de Dieu. La volonté créée serait alors, dans sa rectitude, un reflet permanent de la sainteté infinie ou de l'amour que Dieu se porte à lui-même. Bien que, dans ce cas, la perfection morale de la créature ne fût pas libre, elle ne laisserait point d'être une perfection morale à un degré éminent. Il y aurait alors une perpétuelle conformité de la volonté créée avec la volonté infinie, parce que la créature, par une heureuse nécessité de l'amour, ne voudrait et ne pourrait avoir d'autre volonté que celle de Dieu même. La moralité de la volonté créée serait cette conformité constante avec la volonté divine, conformité qui ne se distinguerait point de l'acte moral et saint par essence : l'amour de la créature pour l'être infini.

Mais comme la créature ne connaît point Dieu d'une manière intuitive, comme elle n'a de Dieu que des idées incomplètes et indéterminées, elle n'aime point d'une manière nécessaire le bien infini, qu'elle ne connaît pas en lui-même. La volonté incline vers le bien, mais vers le bien conçu d'une manière indéterminée; et partant elle n'éprouve aucun attrait nécessaire pour aucun objet réel ; le bien se présente à elle sous une idée générale et en des applications très-diverses, elle n'est dominée par aucune de ces applications. Partant elle reste libre : la créature peut à son gré sortir de l'ordre voulu de Dieu et se dérober à ses desseins ; mais alors cette liberté, loin d'être une perfection, tient à l'imperfection de la connaissance, dans l'être qui connaît.

En se conformant, dans ses actes, à la volonté de Dieu, la créature raisonnable réalise l'ordre que Dieu veut; elle aime l'ordre que Dieu aime. Si, en réalisant cet ordre, la créature ne l'aime pas dans le fond même de sa liberté ; si elle agit par des motifs étrangers à cet ordre, l'acte est purement matériel, la volonté n'aime point ce que Dieu aime. C'est la ligne de démarcation qui sépare la moralité et l'immoralité des actes. La moralité proprement dite consiste dans la conformité explicite ou implicite de la volonté créée avec la volonté divine; or, la beauté mystérieuse des actes moraux, la perfection qui nous enchante dans ces actes, n'est autre chose que la conformité de la volonté créée avec la volonté divine. Le caractère absolu de la moralité, c'est l'amour de Dieu explicite ou implicite, reflet de la sainteté infinie ou de l'amour que Dieu se porte à lui-même.

Faisons des applications de cette doctrine ; elle paraît de plus en plus exacte à mesure qu'elle descend sur le terrain des faits.

Aimer Dieu est un acte moralement bon ; haïr Dieu est un acte moralement mauvais, au plus haut degré. La moralité de l'acte d'amour de Dieu tient à l'acte même, reflet de la moralité absolue ou de la sainteté infinie, laquelle consiste dans l'amour que Dieu porte à sa perfection infinie. L'amour

de la créature pour le Créateur a toujours été regardé comme un acte essentiellement moral, comme l'expression la plus pure et la plus fidèle de la moralité absolue dans l'ordre secondaire et fini, preuve frappante de la vérité de notre théorie.

A propos du pourquoi de l'amour que nous devons à Dieu, l'on a coutume de mettre en avant ses bienfaits, son amour, l'exemple de l'amour que nous devons à nos amis, à nos bienfaiteurs, et surtout à ceux qui nous ont donné la vie. Ces raisons, bonnes certainement pour nous faire apprécier la moralité de l'acte et toucher notre âme, ne sont point satisfaisantes du point de vue de la science. En effet, si nous pouvions douter de l'amour qui nous oblige à l'Etre infini, nous douterions de l'amour qui nous oblige à nos parents, à nos amis, à nos bienfaiteurs. Cherchons dans une sphère plus élevée le pourquoi de cette obligation d'aimer.

Travailler au perfectionnement de notre intelligence est un acte moral en soi, parce que Dieu nous a donné cette faculté pour notre usage. User de notre intelligence, c'est donc entrer dans l'ordre que Dieu connaît et veut : c'est donc vouloir ce que Dieu veut, et aimer cet ordre que Dieu aimait de toute éternité, comme la réalisation de ses desseins suprêmes ; que si, au contraire, nous laissons nos facultés s'assoupir dans l'inaction, nous sommes en dehors de l'ordre établi par Dieu ; nous ne voulons pas ce que Dieu veut, nous n'aimons point ce que Dieu aime.

En travaillant à perfectionner son intelligence, un homme peut ne se proposer qu'un plaisir d'amour-propre. Dans ce cas, il réalise l'ordre de la perfection de l'entendement, non par amour de cet ordre même, mais par un amour que Dieu ne veut pas ; car il est évident que Dieu ne nous a point donné les facultés intellectuelles pour les employer à des œuvres de vanité. Ce qui distingue à nos yeux deux actions identiques, animées par des intentions différentes, c'est que dans l'une la volonté, réalisation de l'ordre divin, perfectionne l'entendement. Nous ne pouvons expliquer peut-être ce qu'il y a là, mais nous savons invinciblement que dans ce cas la volonté est droite ; dans l'autre, la volonté opère la même chose, désire la même chose ; mais elle mêle à cet ordre un motif étranger, et notre entendement et notre cœur nous disent de cet acte qui réalise un bien extérieur : *Misère*, au lieu de dire : *Vertu*.

Une personne est aux prises avec l'indigence, mais on peut croire qu'un avenir prochain lui ménage des jours meilleurs. *Lentulus* et *Julius* lui tendent une main libérale ; Lentulus, dans son aumône, pense au souvenir reconnaissant de son obligé devenu plus heureux, ou tout au moins à un mutuel échange de services ; l'action de Lentulus est sans valeur morale : c'est une combinaison, un calcul, non un acte de vertu. — La pitié seule dirige l'aumône de Julius, qui ne pense même pas à la reconnaissance ; l'action de Julius est moralement belle, elle est inspirée par la vertu. Pourquoi cette différence ? — Lentulus fait le bien en soulageant un malheureux, mais non par amour de cet ordre intime que son action implique ; l'égoïste ramène cet ordre à lui-même. Dieu, en liant les hommes par une dépendance réciproque, leur a imposé l'obligation mutuelle de se secourir. Donner simplement pour venir en aide aux malheureux, c'est réaliser simplement l'ordre que Dieu veut ; faire le bien pour une fin particulière, c'est réaliser l'ordre non point comme Dieu l'a établi, mais comme l'homme le veut. Il y a complication de vues ; absence d'unité dans l'intention ; de cette unité tant recommandée par le christianisme, et qui, même dans l'ordre philosophique, renferme un sens si profond.

Dans l'ordre purement naturel, un œil attentif découvre que toutes les obligations morales sont en dernier résultat *utiles* dans leur objet, et que toutes les prohibitions tendent à prévenir un dommage ; mais pour la moralité, il ne suffit pas de vouloir l'utile, il faut vouloir l'ordre même qui en est la source. Et remarquez-le bien, plus on veut cet ordre avec réflexion et amour, et avec un amour sans mélange, plus l'acte est empreint de moralité.

Vous venez au secours du pauvre dans la simple vue de le soulager, et vous aimez ce pauvre : votre acte est vertueux. Vous le secourez avec amour et avec cette réflexion explicite que vous remplissez un devoir d'humanité ; votre acte est vertueux encore : vous le secourez, en voyant dans ce pauvre l'image de Dieu, du Dieu qui vous ordonne d'aimer ce pauvre, votre mérite grandit ; mais pour le secourir vous avez à vaincre des ressentiments amers, vous domptez la nature par amour de Dieu ; votre acte devient de l'héroïsme. Ne l'oubliez pas ; la perfection morale de l'acte augmente en proportion de la réflexion et de l'amour avec lesquels on veut la chose en elle-même ; et elle arrive au plus haut degré, lorsque dans la chose aimée c'est Dieu que l'on aime. Les préoccupations de l'égoïsme troublent l'ordre et chassent la moralité. Que si l'âme obéit au sentiment, l'acte qu'elle produit peut être noble et beau, mais dans l'ordre de sensibilité plutôt que dans l'ordre moral. Allons plus loin. Un dévouement va s'accomplir ; le cœur est déchiré par la douleur du sacrifice, mais la volonté précédée de la réflexion enfonce le glaive, et le devoir s'accomplit parce qu'il est un devoir : ou bien encore un acte *non* obligatoire est accompli en vertu de sa bonté morale, ou parce que Dieu applaudira à cet acte. Ici l'acte revêt un caractère de beauté qui nous subjugue et nous transporte. Cet acte nous paraît si beau, si digne de louanges, qu'on nous déconcerterait en demandant pourquoi notre cœur est plein

de vénération envers la victime qui s'immole à l'amour de ses frères.

C'est conformément à ces principes qu'il nous est possible de fixer, d'une manière exacte et claire, les idées morales.

La moralité absolue, et partant la source et le type de tout l'ordre moral, c'est l'acte par lequel l'Etre infini aime sa perfection infinie; fait absolu dont il est impossible de donner une raison *a priori*.

En Dieu, il n'y a point devoir proprement dit; il y a nécessité absolue d'être saint.

L'acte essentiellement moral en toute créature, c'est l'amour de Dieu. Impossible d'établir la moralité de cet acte sur un autre acte.

Les actes de la créature sont moraux en vertu d'une participation explicite ou implicite à cet amour.

La créature, qui voit Dieu intuitivement, aime Dieu nécessairement. Tous les actes de cette créature, marqués de cette auguste empreinte, sont nécessairement moraux.

Lorsque la créature ne voit pas Dieu intuitivement, elle aime le bien en général, ou sous une idée indéterminée; mais elle n'aime nécessairement aucun objet en particulier.

Dans cet amour du bien en général, les actes libres de la créature sont moraux, lorsque sa volonté veut l'ordre voulu de Dieu, sans nul mélange de combinaisons étrangères ou contraires à cet ordre.

Pour la moralité d'un acte, il n'est pas nécessaire que l'auteur de cet acte pense explicitement à Dieu, ni que sa volonté l'aime explicitement.

L'acte sera d'autant plus moral qu'il sera accompagné de plus de réflexion sur sa moralité et sur sa conformité à la volonté de Dieu.

Le sentiment moral nous a été donné afin que nous puissions concevoir la beauté de l'ordre voulu de Dieu : c'est pour ainsi dire un amour *instinctif* de Dieu.

Inné, indélébile, indépendant de la réflexion, ce sentiment vit jusque dans le cœur de l'athée.

Deux idées : « L'ordre voulu par Dieu et la liberté physique de s'en écarter » constituent l'idée d'obligation morale ou de devoir. En nous donnant la vie, Dieu exige de nous la conservation de ce dépôt; mais l'homme est libre, et parfois il se donne la mort. La conservation de la vie est un devoir, le suicide est la violation de ce devoir. Ainsi, l'idée de devoir emporte celle de liberté physique, qui ne se peut exercer dans un certain sens, à moins qu'on ne viole l'ordre voulu de Dieu.

La peine est une sanction de l'ordre moral. Elle supplée à la nécessité qui ne saurait atteindre les êtres libres. Les créatures privées d'intelligence accomplissent fatalement leurs destinées; les êtres libres les accomplissent, non en vertu d'une nécessité absolue, mais par cette sorte de nécessité que la perspective de la douleur impose.

Ceci nous fait toucher au doigt la différence qui existe entre le mal *physique* et le mal *moral*, même dans l'être libre : le mal *physique*, c'est la douleur; le mal *moral*, c'est la déviation de l'ordre voulu de Dieu.

L'illicite est le contraire d'un devoir.

Le licite est tout ce que nul devoir ne condamne.

L'ordre des êtres intelligents, ordre voulu de Dieu en vertu de son infinie sainteté, est une loi éternelle.

Sont intrinsèquement morales (une fois admise la volonté de créer tels ou tels êtres) les actions qui font partie de l'ordre que Dieu a voulu par nécessité, en vertu de son amour pour sa propre perfection infinie. De tels actes sont ordonnés parce qu'ils sont bons.

Les actions bonnes, parce qu'elles sont ordonnées, sont celles qui font partie de l'ordre que Dieu a voulu librement, et dont il a donné la connaissance à ses créatures.

L'ordre de Dieu est la volonté de Dieu communiquée aux créatures. Si cette volonté est nécessaire, le précepte est naturel; il est positif, si cette volonté est libre.

A ne considérer que la sphère naturelle, l'ordre voulu par Dieu est celui qui conserve et perfectionne les êtres créés. Les actions tirent leur moralité de leur conformité avec cet ordre.

La perfection naturelle des êtres consiste dans l'emploi de leurs facultés conformément à la fin que la nature leur indique d'une manière certaine.

La nature a mis à la charge de chaque individu le soin de sa propre conservation et de sa perfection.

L'impossibilité naturelle où l'homme se trouve de vivre seul, montre que la conservation et la perfection des individus doit être l'œuvre de la société.

La première société est la famille.

Les pères doivent nourrir et élever leurs enfants; seul moyen de conserver la race humaine.

Les devoirs des époux naissent de l'ordre nécessaire à la conservation et à la perfection de la *famille*, source du genre humain.

Plus le rapport d'un acte avec la conservation et la perfection de la famille est nécessaire, plus nécessaire aussi est la moralité de cet acte, et moins cette moralité est exposée à subir des modifications qui l'altèrent.

L'immoralité des actes contraires à la pudeur, et surtout à la nature, se fonde sur les grandes raisons de l'ordre indispensable à la conservation de l'individu et de l'espèce.

Les passions sont aveugles, partant elles nous ont été données comme moyens, et non comme fins.

Donc la satisfaction des passions, non comme moyen, mais comme fin, est un acte immoral. Par exemple, le plaisir de manger, qui joue un rôle très-utile pour la conservation de l'individu, n'est point un mal en

soi; mais le manger, pour le plaisir seul de manger, troublé l'ordre; l'acte devient mauvais. La même action qui, dans le premier cas, est un acte raisonnable, n'est, dans le second, qu'un acte vil: gloutonnerie. C'est l'arrêt du sens commun; il n'est pas besoin d'analyse.

Si l'homme vivait seul, l'emploi de sa liberté physique ne pourrait nuire qu'à lui-même; le but moral de cette liberté serait la satisfaction de ses besoins et de ses désirs, conformément aux données de la raison; mais en société la liberté physique des uns se heurte nécessairement à la liberté des autres; pour prévenir le désordre, il devient indispensable de restreindre la liberté physique de chacun et d'imposer à tous un ordre conforme à la raison et en rapport avec le bien général. De là ressort la nécessité d'une législation civile. Cette législation ne peut s'établir ni se conserver toute seule; elle suppose un pouvoir public. La société a pour objet le bien général, par la soumission aux principes de la morale éternelle; c'est aussi l'objet du pouvoir public.

La théorie qui précède donne la raison du double caractère que présente l'ordre moral: l'absolu et le relatif. La raison, le sens commun, tous les sentiments de l'âme nous forcent à reconnaître, dans l'ordre moral, quelque chose d'absolu, tout à fait en dehors de la considération de l'utile. Cela s'explique lorsqu'on s'élève à un acte absolu, de perfection absolue, et que l'on considère la moralité des créatures comme une participation de cet acte. L'expérience et la raison nous enseignent que la moralité des actes a des résultats *utiles;* ce qui s'explique par cette considération, que dans cet acte absolu se trouve compris l'amour de l'ordre, sans lequel les êtres créés ne peuvent accomplir leurs destinées. Cet ordre est donc en même temps *voulu* de Dieu et en *rapport* avec la fin spéciale de chaque créature; donc il est en même temps et *moral* et *utile*.

Mais ces deux caractères se conservent toujours essentiellement distincts: *nous sentons* le premier; nous *calculons* le second. Le premier vient-il à nous manquer, nous sommes *méchants; malheureux*, quand le second nous fait défaut. La conséquence fâcheuse qui nous atteint est *châtiment* lorsque notre volonté a sciemment violé l'ordre; autrement, elle n'est qu'un *malheur*.

J'ose penser que cette théorie est plus satisfaisante que certaines explications de la nature absolue de la moralité, données par quelques philosophes modernes. J'ai en besoin de l'idée de Dieu, il est vrai, parce que je ne conçois pas l'ordre moral en dehors de cette idée. Otez l'idée de Dieu, la moralité n'est qu'un sentiment aveugle, aussi absurde dans son objet qu'en lui-même. Toute explication scientifique de la moralité doit reposer sur l'idée de Dieu. La philosophie qui n'invoquera point cette idée devra se borner à constater le fait, la nécessité du fait; elle n'ira pas plus loin.

J'ajouterai une observation qui résume toute ma théorie et la distingue des autres systèmes qui reconnaissent pareillement Dieu comme fondement de l'ordre moral, et l'amour de Dieu comme le premier des devoirs. Ces systèmes établissent une différence entre la moralité et l'amour de Dieu; et je prétends que cet amour constitue l'*essence* de la moralité. Ainsi j'affirme que la sainteté infinie est *essentiellement* l'amour que Dieu se porte à lui-même; que l'acte premier et essentiellement moral de la créature est l'amour de Dieu; que la moralité de tous ses actes consiste dans leur conformité explicite ou implicite avec la volonté de Dieu, c'est-à-dire dans l'amour de Dieu explicite ou implicite.

L'un des résultats les plus remarquables de cette théorie qui place l'essence de la moralité dans l'amour de Dieu ou du bien infini, c'est qu'elle efface toute différence entre la forme des propositions métaphysiques et des propositions morales, en prouvant comment les formules on *doit*, il *faut*, des propositions morales, se résument dans la formule absolue *est* des propositions métaphysiques. (V. 210, 211, 212 et 213.)

Voici l'application de ce résultat important.

Cette proposition: « *Il est* moralement bon d'aimer Dieu » est une proposition absolue et identique, parce que la liberté morale n'est autre que l'amour de Dieu.

Celle-ci : « Il *est* bien d'aimer son prochain, » rentre dans la première, parce que l'amour du prochain est une certaine manière d'aimer Dieu.

Cette autre: Il *est* bon de secourir son prochain, » rentre dans la précédente, parce que secourir, c'est aimer.

La proposition : L'homme *doit* conserver sa vie, » s'explique par cette autre proposition absolue: « La conservation de la vie de l'homme *est* voulue de Dieu. » Ainsi le mot *doit* signifie: Nécessité pour l'homme de conserver sa vie, s'il ne veut s'opposer à l'ordre de Dieu.

Ces exemples suffisent pour montrer combien il est facile de résumer les propositions morales sous une forme absolue; or, je ne vois pas comment on pourrait l'obtenir, si au lieu de dire: « L'amour de Dieu est la moralité même, » on disait: « L'amour de Dieu est un acte moral, » en établissant une distinction entre l'amour de Dieu et la moralité.

Que l'on porte de cette explication tel jugement que l'on voudra, toujours est-il que, même dans l'ordre purement naturel et philosophique, elle fait ressortir la sagesse profonde de la doctrine du divin Maître; laquelle pose l'amour de Dieu comme le plus grand et le premier des commandements, et donne l'accomplissement de la volonté divine comme le caractère spécial du bien moral.

L'amour une fois reconnu comme essence de la moralité, le bien moral doit nous apparaître dans toute sa beauté sainte. Est-il

rien de plus beau que l'amour? Et parce que rien n'est plus délicieux que l'amour, le bien moral ne doit-il pas être doux à l'âme? Comprenez-vous maintenant pourquoi, dans l'ordre moral, les idées de désintéressement et de sacrifice se présentent avec une beauté si entraînante, et pourquoi nous repoussons d'instinct la théorie de l'intérêt personnel? Rien de plus désintéressé, rien de plus généreux que l'amour.

Ainsi l'égoïsme est proscrit de l'ordre moral: Dieu s'aime lui-même, parce qu'il est infiniment parfait; hors de lui, tout ce qui est digne d'amour, il l'a créé. L'amour qu'il a pour ses créatures est désintéressé, parce qu'il n'en peut rien recevoir. La créature s'aime elle-même, et elle aime aussi les autres créatures; mais son amour n'est point égoïsme, elle aime en *soi* et dans les autres le reflet du bien infini. Elle aspire à s'unir avec le bien suprême, terme de sa félicité; mais elle rattache ce désir à l'amour du bien suprême en soi, et elle ne l'aime point uniquement en vue d'une félicité personnelle.

ORIENTALE (Philosophie) ou Philosophie hindoue, ou encore Philosophie antéhistorique. — L'étude de l'Orient n'est certes pas à négliger aujourd'hui dans l'histoire de la Philosophie. Berceau de l'humanité et de la civilisation, l'Asie est peut-être aussi celui de la Philosophie même, dont les germes auront sans doute passé de là chez les Grecs, avec ceux des arts et des sciences. Mais l'absence presque totale de chronologie chez les Orientaux, et surtout chez les peuples de l'Inde, ne permet guère de suivre la marche des essais qu'a tentés chez eux la réflexion humaine. Aussi, tout en essayant d'en présenter un tableau très-restreint, adoptons-nous, avec Ritter (*Histoire de la Philosophie*, traduite par C. J. Tissot), pour la philosophie orientale, la dénomination de *philosophie antéhistorique*.

Ritter lui-même signale pourtant, dans la littérature et dans la philosophie des Hindous, quatre périodes successives:

La période des *Védas* ou livres sacrés;

Celle des grands poëmes, *Itihasas* et *Pouranas*;

Celle du perfectionnement de la poésie, sous le règne de Raja-Wikramaditja;

Enfin celle des *Commentaires*.

Les deux premières constituent l'*époque théologique* ou poétique, séparée par la troisième de l'*époque philosophique* proprement dite; les recherches de cet historien tendent à établir que les écrits qui remplissent cette dernière, sont beaucoup moins anciens qu'on ne l'avait présumé, et que plusieurs même sont postérieurs à la naissance du christianisme.

D'après les documents recueillis et publiés par M. Colebrooke, président de la Société Asiatique de Londres, les *Védas* jouissent chez les Hindous d'une autorité sans limite; ils exigent une foi aveugle, vu qu'ils sont censés avoir pour auteur Dieu lui-même (le Grand, l'Infini), qui ne peut être compris par l'intelligence humaine. Suivant ces mêmes livres, Dieu, après s'être longtemps reposé dans la contemplation de lui-même, a, au moyen de sa parole créatrice, fait sortir de lui toutes choses, par une série continue d'émanations. Comme créateur, il s'appelle *Brahma*; comme force conservatrice, *Wichnou*; comme distructeur et rénovateur des formes de la matière, *Siva*. Ces trois aspects d'un seul être infini constituent la trinité, *Timourti*, des Indiens, et les nombreuses incarnations de *Wichnou* sont racontées dans les *Védas*. A cette doctrine se rattachent la préexistence des âmes, leur émanation de la substance divine, leur chute, leur purification dans une série de vies successives, et leur passage dans différents corps, c'est-à-dire la métempsycose. (Tennem.)

Le style figuré et souvent énigmatique des livres sacrés a conduit la foi à demander des éclaircissements; l'imagination d'une part, la réflexion de l'autre en ont fourni. Merveilleusement féconde chez ces peuples, et surtout éminemment symbolique, l'imagination a, dans la seconde période, produit les deux grands poëmes appelés *Itihasas*, c'est-à-dire le *Ramajana* et le *Maha-Bharata*, ainsi que dix-huit *Pouranas*. Le *Ramajana*, attribué à Valmiki, contient peu de philosophie; le *Maha-Bharata*, dont l'auteur présumé est le mystique Viasa, porte un caractère déjà plus philosophique: c'est une vaste épopée, remplie d'épisodes variés, au nombre desquels figure le fameux *Bhagavad-Gita*, traduit par M. G. Schlegel. D'autres poëmes, tant héroïques que lyriques, remplissent la troisième période, et conduisent jusqu'au règne de Raja-Wikramaditja, à la cour duquel brillent les neuf pierres précieuses, et parmi elles, au premier rang, le poëte Kalidasa. Ritter pense que ce règne glorieux se rapporte au dernier siècle avant la naissance de Jésus-Christ.

Les commentaires des livres sacrés sont les fruits de la réflexion; plusieurs sans doute sont antérieurs à cette brillante époque, mais, selon le même historien, d'autres lui doivent être postérieurs.

Les premiers efforts tentés pour tirer des *Védas* la prescription exacte et positive des devoirs religieux ou moraux, avaient produit la *Mimansa de Djaimini*, qui n'est encore qu'une pure théologie.

A cette première interprétation des livres sacrés, en a bientôt, à ce qu'il paraît, succédé une seconde, qui, tout en s'appuyant sur leur révélation, donne de leur texte une explication déjà plus hardie; dans la vue de motiver les préceptes, l'auteur essaye de remonter jusqu'aux principes métaphysiques dont ils découlent. C'est le *Védanta*, essai philosophique un peu mieux caractérisé.

Ces deux tentatives semblent avoir donné l'élan à la réflexion, qui, plus forte, enfante deux systèmes opposés: le *Vais-hési-ka de Canada*, espèce de physique qui prétend expliquer le monde par la seule combinaison des atomes, et le *Niaya de Gôtama*, qui

s'occupe surtout de la pensée, et présente un traité de logique et de dialectique.

Après ces deux systèmes en viennent encore deux autres, dont la dénomination commune de *Sankhia* (λόγος, *ratio*, raison) indique assez clairement la prétention de s'adresser à la raison humaine, et de s'en rapporter surtout à elle. On les distingue par le nom de leur auteur : l'un est le *Sankhia de Kapila*; c'est tout à la fois une physique, une dialectique, une métaphysique, en un mot, une philosophie complète, indépendante des Védas et de la théologie, et elle pousse le sensualisme et le matérialisme jusqu'à l'athéisme. L'autre système est le *Sankhia de Patandjali*; il se rapproche du premier pour la physique et la dialectique, mais il s'en sépare pour la métaphysique, pousse l'idéalisme jusqu'au mysticisme, et le sentiment religieux jusqu'au fanatisme.

Bien qu'on ne puisse exactement assigner les époques où naquirent ces systèmes, le développement progressif des idées qu'ils expriment, fait présumer qu'ils se sont succédé à peu près dans l'ordre où nous venons de les indiquer. Les opinions divergentes et les sectes variées qui en sont sorties, sont dues surtout au mouvement que donna à la réflexion *Boudd'ha*, le réformateur de l'Inde. Entre ces sectes, on remarque celle des *Djainas*, et celle des *Boudd'histes*, qui font aussi venir leur nom du mot *boudd'hi*, l'intelligence. Ces Boudd'histes, poursuivis dans l'Inde par l'école théologique Mimansa, non-seulement au moyen d'arguments, mais encore par le fer et par le feu, ont été contraints de se réfugier dans la Chine, où le Boudd'hisme est devenu pour quelques-uns une philosophie encore peu connue (1131), et pour le peuple une superstition grossière, désignée sous le nom de religion de Fô.

Telles sont les principales sectes encore existantes chez les Hindous; et bien qu'on ne puisse historiquement rien préciser à l'égard de leur naissance, de leur développement et de leur lutte, il est cependant avéré qu'elles y sont nées, qu'elles y ont grandi, qu'elles se sont combattues, et qu'elles représentent en Orient les quatre principaux systèmes de la philosophie.

Les *Védas* et la *Mimansa* appartiennent à la religion, qui partout et toujours précède la Philosophie et lui sert de berceau (1132). Pour premier essai, la réflexion commente ce qu'admet la foi, et produit ainsi le *Védanta*. Puis, dès qu'elle s'est rendue indépendante, elle enfante d'une part le sensualisme, et de l'autre l'idéalisme, qui suivent chacun la voie qui leur est tracée.

Le sensualisme se montre dans la physique atomistique du *Vais-hési-ka*, puis, bien plus fort, bien mieux caractérisé, avec ses bases, ses procédés et ses résultats dans le *Sankhia de Kapila*, qui, partant de l'expérience sensible, procède par induction, admet pour premier principe la matière, *prakriti*, dont il fait tout sortir, même l'intelligence, *boudd'hi*; il suppose l'âme matérielle, la place dans le cerveau et la fait périr avec le corps. Enfin, comme les sens ne sauraient nous donner l'idée de cause, cette opinion en nie l'existence, et passant ainsi du matérialisme à l'athéisme, arrive au fatalisme, qui en est la conclusion inévitable.

L'idéalisme existe dans le *Niaya de Gôtama*; préoccupé des idées simples ou pures, des vérités absolues, l'auteur les énumère, cite la substance et le mode, la puissance ou cause, l'action ou effet, le genre, l'espèce, la relation, la différence, etc., se rencontrant ainsi avec Aristote dans la liste des catégories. Il donne aussi, à peu près comme lui, les règles du raisonnement; il distingue l'âme du corps et ne la fait point périr avec lui; il reconnaît le temps comme infini et absolu, ainsi que l'espace. Cette doctrine idéaliste, incomplète, mais sage, se trouve mieux développée dans le *Sankhia de Patandjali*; toutefois il emprunte au Védanta et y joint un scepticisme mystique, qui en exagère les conséquences, et va jusqu'à nier l'existence de la matière.

Ainsi, déjà dans cette philosophie orientale, dont le tableau ne se déroule qu'imparfaitement à nos yeux, voilà les deux dogmatismes en présence, et leur lutte nous est attestée par l'excès même des conséquences où ils se trouvent poussés, par les nombreux commentaires que publient les

(1131) Il existe aussi à la Chine des livres canoniques, appelés *King*; ces livres admettent un être infini, sous le nom de *Li* et *Tao* (Raison et loi), ou bien encore de *Taiki* (le grand comble); ils distinguent l'esprit ou principe actif, de la matière ou principe passif, et les voient réunis dans l'homme, de même que dans l'univers.

De là sont sorties, vers le VIe siècle avant Jésus-Christ, deux écoles de philosophie assez remarquables, que nous a récemment fait connaître st. Abel Rémusat; l'école métaphysique de *Tao-Tsée*, et l'école morale de *Koung-Tsée*, ou *Confucius*.

La première reconnaît un être infini, qui, avant la naissance du monde, existait seul, immense, silencieux, immuable : elle le nomme la Raison primordiale. Cet être, qui était *un*, a produit un premier acte, ce qui a fait *deux*; puis un second, ce qui a donné *trois*, et de *trois* sont sorties toutes choses. De même que Platon, Tao Tsée compose ainsi une triade mystique et suprême des trois temps de Dieu, ou de ses principaux attributs, et ces trois éléments, qu'on ne peut comprendre, ne forment, selon lui, qu'un seul être.

Confucius ou *Koung-Tsée*, né en 551, et mort en 479 avant Jésus-Christ, est pour les Chinois le sage par excellence. Il s'est surtout occupé de la morale, qu'il fait consister en cinq vertus principales: la charité ou l'humanité, la justice, l'observation des lois et usages, la droiture du cœur et la sincérité des paroles; elles ont pour mère la piété, exercée, dans la famille envers les parents, dans l'état envers le souverain et la patrie, dans toutes choses envers le *Tien* (le ciel ou Dieu) et sa loi.

(1132) On lit dans Ritter : « Je ne connais aucune religion qui tire son origine d'un système philosophique, tandis qu'il y a beaucoup d'exemples de croyances qui, de religieuses qu'elles étaient d'abord, sont ensuite devenues l'objet d'un examen philosophique. » (Tom. Ier, p. 91.)

deux principales écoles *Sankhia*; enfin, par les sectes diverses qui en sortent. Le résultat de cette lutte devait être un double scepticisme, plus ou moins caractérisé : aussi voyons-nous parmi les sectateurs du Patandjali, un scepticisme idéaliste qui les conduit au mysticisme, tandis que le scepticisme sensualiste se montre énergiquement dans quelques commentaires du Kapila : un des principaux, le *Karika*, présente l'assertion suivante : *Je ne suis pas; ni moi, ni rien de ce qui est mien n'existe.* Enfin, les voyageurs modernes s'accordent à dire que les pandits ou prêtres de l'Inde, sont généralement tombés dans le doute et l'indifférence. Toutefois, le scepticisme a dû naître moins tôt et s'établir moins fortement en Orient que partout ailleurs, vu que le dogmatisme religieux, fondé par la prédominance de l'idée de Dieu dans les esprits, a pu longtemps empêcher le doute d'y prévaloir.

En revanche et pour le même motif, il y a eu surabondance de mysticisme. C'est lui qui dès l'origine domine dans les Védas, dans la Mimansa et même encore dans le Védanta. D'ailleurs, c'est à lui que revient tout sceptique idéaliste, et que recourent même plusieurs sensualistes, qui, par crainte des maux du scepticisme, se rallient à l'orthodoxie religieuse. C'est toujours vers lui que glisse l'idéalisme pur; aussi voit-on l'école de Sankhia Patandjali pousser jusqu'à l'excès la superstition, et arriver bientôt à l'extase, aux évocations, à la magie. La poésie, d'ailleurs, cette alliée naturelle de la religion et de la foi, avait dès longtemps, par ses mythes et ses allégories, popularisé les idées et les croyances non-seulement mystiques mais superstitieuses. Ainsi, pour n'en citer qu'un exemple, dans le *Bhagavad-Gita*, épisode du Maha-Bharata, Karisna, écuyer et précepteur du jeune prince Arjouna, rejette les sens et la raison, la science et l'autorité des hommes, même celle des livres regardés comme sacrés, et veut qu'on ne s'en rapporte qu'à l'inspiration directe et personnelle; il condamne l'action, et préconise la contemplation pure; il met la foi et la foi aveugle au-dessus de tout, prétend qu'elle sanctifie sans les œuvres et malgré les œuvres, arrive à la prédestination et au fatalisme, et finit par se révéler lui-même comme un Dieu à son interlocuteur. Voilà bien le mysticisme dans toute sa force, quoique ce ne soit pas encore dans toute son extravagance. Mais le principal commentaire du *Pantandjali*, nommé *Pravat-chana*, en vient jusqu'à traiter de l'extase, des pouvoirs supérieurs, des génies et de leur évocation, et donne ainsi un fondement à cette multitude de croyances et de contes populaires, qui sont répandus chez les Orientaux, et où figurent toujours des magiciens, des sorciers, des bons et des mauvais génies.

L'Orient nous présente donc un monde philosophique tout entier, où toutes les parties se trouvent, mais encore peu développées et peu distinctes les unes des autres. Ce sont les mêmes éléments qui se sépareront plus tard et joueront chacun leur rôle sur la scène philosophique des Grecs et des peuples modernes. Une étude plus profonde et plus exacte de la philosophie orientale, apprendra sans doute plus tard ce qu'elle a fourni à la philosophie grecque, et ce qu'elle lui a peut-être emprunté; mais jusqu'à ce jour les opinions sont trop partagées à cet égard pour que nous puissions hasarder un jugement.

Observations générales sur la philosophie Hindoue.

I. Nous avons classé avec Colebrooke les systèmes indiens, d'après leurs caractères extérieurs. c'est-à-dire d'après leurs rapports de conformité ou d'opposition à la doctrine réputée orthodoxe. Nous devons maintenant résumer, d'après les caractères intrinsèques de ces systèmes, nos aperçus sur ce grand mouvement philosophique, soit en considérant les idées qui l'ont dominé, qui lui ont donné, à certains égards, une espèce d'unité, soit en ramenant à leurs termes fondamentaux les dissidences qui en constituent la diversité.

II. Les idées communes à la plupart de ces systèmes, sont celles :

1° D'une substance infinie, éternelle, qui revêt une innombrable multitude de formes et se manifeste par cet ensemble de phénomènes, qu'on nomme l'univers;

2° D'émanation, substituée à la notion de cause proprement dite ou de création. L'idée de création implique la réalisation de ce qui n'était pas : L'idée d'émanation implique seulement ou la manifestation de ce qui existait à l'état latent, ou le dégagement d'une réalité antérieurement existante, mais confondue avec d'autres réalités, ou le développement de ce qui existait déjà, avec toutes ses parties constitutives, dans un germe : ces trois sens du mot émanation expriment, au fond, une seule et même idée;

3° De la matière considérée comme le moyen par lequel se forment les existences individuelles : dans la plupart des systèmes hindous, elle n'a qu'une existence apparente; et dans les autres, la matière, possédant une existence réelle, est la source invisible de ce qui n'a qu'une existence apparente ou des phénomènes;

4° D'une succession infinie de créations et de destructions périodiques, en donnant à ces mots le sens qu'ils peuvent avoir dans la philosophie hindoue : lorsque, par un développement graduel, la série des émanations est parvenue à son dernier terme, la création est complète; mais ensuite s'opère une évolution destructive : les émanations, rentrant successivement l'une dans l'autre, suivant un ordre inverse de celui du développement, finissent par s'absorber dans la substance; alors recommence le sommeil divin de Brahm, l'inaction du pouvoir créateur; ou, suivant d'autres conceptions, la matière, source de toute pro-

duction, est revenue à son état d'indétermination ; pour figurer ces alternatives de production et d'absorption de l'univers, les Hindous en ont cherché le symbole dans la tortue, qui étend et retire ses pattes tour à tour;

5° D'un état d'abstraction par lequel on se sépare complétement de la nature, et même d'un état d'annihilation, résultant de l'absorption dans la substance : états considérés comme le parfait repos, le bonheur suprême, et le but définitif de la science.

6° D'une tendance à l'indifférence et à l'apathie absolue, tendance qui est conçue comme la condition du perfectionnement de l'homme, même dans sa carrière terrestre. Elle n'exclut pas radicalement toute activité, car l'existence même de la philosophie hindoue atteste une grande activité intellectuelle; mais l'activité n'est admise que comme moyen transitoire, c'est-à-dire qu'elle ne doit se déployer qu'autant que son exercice est nécessaire pour que l'âme puisse s'élever à un parfait repos, où l'activité cesse entièrement.

En résumé, l'idée de l'unité, de ce par quoi les choses sont une, *qua unum sunt*, non-seulement prévaut, dans la plupart des systèmes indiens sur l'idée des existences particulières, distinctes, individuelles, mais encore l'efface et la détruit. Un des deux termes de la création est absorbé dans l'autre, le fini dans l'infini.

Cette tendance caractéristique de la philosophie hindoue se laisse apercevoir jusque dans ceux de ses systèmes qui ont brisé la notion de l'unité première en admettant deux principes coéternels. Ainsi, dans la doctrine de Kapila, tous les phénomènes qui forment l'univers finissent par s'évanouir dans le sein d'une éternelle matière, et les âmes elles-mêmes, bien que multiples, parviennent à un état commun et identique pour toutes, dont il est difficile de se former une idée, mais où il est clair que l'individualité disparaît ; car la formule générale de cet état est la grande maxime : *Ni moi, ni rien de ce qui est à moi n'existe.*

III. Toutefois, malgré la tendance, à plusieurs égards analogue, de la plupart de ces systèmes, cette philosophie s'est divisée profondément. Toutes les fois que le raisonnement humain a cherché à résoudre la question de l'origine des choses, sans prendre pour base de ses efforts les vérités consacrées par la tradition universelle, trois routes se sont ouvertes devant lui, trois solutions fondamentales se sont présentées : le panthéisme, qui ne voit tout au plus dans les êtres finis que des formes, des modifications de la substance infinie, seul être réellement existant ; le dualisme, qui divise l'être ou la substance entre deux principes improduits; le matérialisme ou l'athéisme, qui substitue à l'unité infinie une sorte de multiplicité indéfinie par la doctrine des atomes, doctrine qui ne se produit pas explicitement dans tous les systèmes de matérialisme, mais qui est au fond de tous. Ces trois conceptions se sont développées dans la philosophie de l'Inde. Le panthéisme n'a jamais été formulé d'une manière plus rigoureuse, ne s'est jamais élevé plus hardiment à sa plus haute puissance que dans le sein de l'école védantiste. Dans ce panthéisme, les êtres particuliers ne sont pas même de simples modifications de la substance divine. L'univers n'est plus que le spectacle de ses propres pensées que Dieu se donne à lui-même, en contemplant toutes les combinaisons qu'elles pourraient présenter, si elles étaient réalisées hors de Dieu. La conception dualiste domine dans l'école sankhya, et Canada poursuivit une solution matérialiste du grand problème.

IV. Si nous possédions plus de renseignements sur les idées indiennes, relativement à la question de l'origine des connaissances humaines, nous y rencontrerions probablement aussi des solutions très-différentes, adoptées plus ou moins explicitement par les diverses écoles.

L'école védandiste, qui regardait comme illusion pure la matière, et avec elle tout le monde sensible, qui s'élevait à la contemplation de l'être absolu, ne dut pas chercher dans les sensations la source de la raison humaine. Elle arriva, au contraire, à l'antipode du sensualisme ; elle arriva à l'illuminisme, parce qu'elle identifiait complétement avec l'intelligence de Dieu l'intelligence de l'homme, dont toutes les opérations étaient des actes divins.

Kapila et Canada se placèrent à l'extrémité opposée. Ils ne reconnurent philosophiquement qu'un élément primitif de la raison, les sensations sur lesquelles l'induction opère. Il y avait, sous ce rapport, défaut d'harmonie, contradiction même entre leur psychologie et leurs systèmes sur l'universalité des choses ; car on voit se produire dans ces derniers, les idées d'éternité, d'infini, idées qu'aucune opération de l'esprit ne saurait faire sortir des sensations, parce qu'aucune sensation ne peut en contenir le germe.

Si les partisans de l'yoga-sastra ou du sankhia de Patanjjali se sont occupés systématiquement de la question de l'origine des connaissances, ils ont dû admettre deux éléments primitifs de la raison : les sensations, au moyen desquelles la substance matérielle se manifeste à l'homme, et les notions, d'un ordre supérieur, qui lui révèlent l'essence divine. Patanjjali paraît, en effet, avoir combiné les principes sensualistes de Kapila avec l'illuminisme de l'école védantiste, illuminisme qui se réfléchit particulièrement dans sa théorie sur la contemplation transcendante qui absorbe l'âme en Dieu.

V. Il serait intéressant de connaître dans quel ordre de succession la philosophie de l'Inde a enfanté ses divers systèmes. En attendant que les recherches historiques aient éclairci cette question, si elle peut l'être, nous sommes réduits, à cet égard, aux conjectures. Il est vraisemblable que l'ancien Mimansa, qui est le système le plus étroitement lié aux Védas, a dû être le premier-né de cette antique philosophie. Nous placerions

ensuite le Védanta, parce que son panthéisme spiritualiste, bien qu'il nous paraisse avoir été une altération de la doctrine des Védas, s'en rapproche néanmoins beaucoup plus que tous les autres systèmes. Il serait possible que ce grand idéalisme, provoquant, comme tout excès philosophique, une réaction en un sens diamétralement opposé, eût fait naître ainsi l'école matérialiste représentée par Canada; et que le sankhya, avec sa doctrine des deux principes, se fût offert ensuite, sinon comme un conciliateur, du moins comme le modérateur de la raison humaine, qui s'agitait entre ces deux extrêmes. On peut toutefois conjecturer aussi que la philosophie ne s'éloigna que par degrés de la doctrine primitive : qu'elle ne tomba pas du spiritualisme panthéiste dans le matérialisme, sans passer par une doctrine intermédiaire ; qu'après avoir tout spiritualisé dans l'unité absolue, elle inventa le dualisme, qui conservait encore le principe spirituel, mais en le combinant avec le principe matériel, pour échapper à des difficultés que le panthéisme ne résout pas; et qu'enfin, s'attachant exclusivement au second principe, reconnu par le dualisme, elle chercha dans la matière les solutions que les autres systèmes ne lui avaient pas fournies. Quoi qu'il en soit, comme la nécessité de la logique, et particulièrement de la dialectique ne commence à être sentie qu'à la suite d'une lutte de doctrines, nous n'attribuerions pas au système logique de Gotama, une origine antérieure à celle des autres systèmes. Du reste, en hasardant ces conjectures sur leur ordre de succession, nous n'avons voulu parler, relativement à chacun d'eux, que de l'époque où les idées qui forment son essence ont apparu pour la première fois dans l'évolution de la philosophie hindoue; car il va sans dire qu'un système né avant un autre système a pu ne recevoir néanmoins, qu'à des époques bien postérieures, les développements qui ont complété, en quelque sorte, son organisation.

ORIGINE du mal. *Voy.* MAL.

ORIGINE de l'éclectisme. *Voy.* ECLECTISME.

ORIGINE du Fétichisme. *Voy.* FÉTICHISME.

P

PANTHEISME. — Le principe fondamental et constitutif du panthéisme, c'est l'unité et l'identité de la substance. Il n'existe qu'une seule substance dont le monde et l'homme ne sont que les attributs, voilà l'essence du tout panthéisme. Qu'avec Hegel on appelle cette substance l'idée ou l'être; qu'avec Schelling on lui donne le nom d'absolu et d'identité universelle; qu'on la présente avec Fichte comme le moi absolu; avec Spinosa, comme l'infini; avec Jordano Bruno et Scot-Erigène, comme l'unité suprême; on affirme toujours le même principe, et les différences ne sont que nominales. L'étude des Alexandrins, des Grecs, des Orientaux nous amène au même résultat. Le panthéisme des néo-platoniciens et celui des éléates se présentent sous la forme de l'unité; celui des védantistes, sous celle de l'infini; mais nous retrouvons partout une seule substance.

Un second principe, conséquence nécessaire du premier, et reproduit également dans tous les systèmes, c'est la négation de la réalité du multiple, du divers, du fini, qui ne nous présente, selon les panthéistes, qu'une pure apparence. En effet, s'il n'y a qu'une seule substance, cette substance ne peut se concevoir que sous la notion de l'infini; dès lors tout ce qui nous apparaît divers, relatif, limité, n'est et ne peut être qu'une illusion de notre esprit. Les védantistes ne voient dans le fini qu'une vaste illusion, dont le sage cherche sans cesse à s'affranchir. Les éléates ne trouvent de réalité que dans l'unité absolue, et n'aperçoivent dans le fini que des contradictions. Le monde, suivant les néoplatoniciens, n'a pas de réalité; la réalité n'appartient qu'aux idées, et les idées se résument dans celles de l'unité suprême. L'unité suprême est aussi pour Scot Erigène et pour Jordano Bruno la seule existence véritable ; tout composé, selon ces philosophes, est dépourvu de réalité. Spinosa ne voit de réel que l'infini seul. Le grand art des panthéistes allemands consiste à détruire les idées phénoménales, les notions du fini, en les opposant les unes aux autres, pour ne conserver que l'existence pure et absolue.

La formule la plus avancée du panthéisme, celle des derniers métaphysiciens de l'Allemagne, peut être présentée en ces termes : Il n'y a qu'une existence où rien n'est déterminé, distinct; dont on ne peut rien affirmer ni rien nier ; qui n'est ni être, ni manière d'être, qui n'a ni substance, ni attributs ni qualité. Quand on conçoit l'activité et la passivité, quand on distingue l'esprit et la matière, quand on parle d'intelligence, de volonté, de personnalité, on est déjà bien loin de cette existence pure ; car tous ces termes n'expriment que des rapports. Cette existence, par une force inconnue, par une nécessité inhérente qu'on ne peut qualifier, se détermine, se limite elle-même. Elle devient l'être et tous les êtres, elle constitue l'idéal et le réel, le monde spirituel et le monde matériel. Tous les êtres de l'univers sont les développements de cette existence ; elle est à la fois l'idée et la lumière, la matière et la force, le mouvement et le repos, la multiplicité et l'unité, le fini et l'infini. Mais toutes ces existences, en tant que contingentes, relatives et finies, n'ont rien de réel et ne sont que des apparences. Au fond de toutes les existences phénoménales, il y a l'existence pure; elle est la seule réalité, toujours indivisible, identique à elle-même. Ainsi nous sommes ramenés au point de départ, à

l'existence pure, inqualifiable, innommée.

Et que les panthéistes mitigés, ou plutôt inconséquents, ne croient pas échapper à cette formule. Le panthéisme mitigé veut accorder à Dieu une vie propre et personnelle, tout en niant la création, et en admettant l'éternité et la nécessité du monde. Cette prétention est illusoire. En effet, dès qu'on reconnaît une vie propre en Dieu, il faut aussi la reconnaître infinie. Mais dès lors Dieu se suffit, et le monde ne peut être ni nécessaire ni éternel. Si la vie propre de Dieu n'est point infinie, elle ne mérite pas le nom de vie; le monde seul est la vie divine. Mais alors la divinité rentre dans cette vague détermination, où elle ne nous apparaît plus que comme la force cachée et aveugle qui produit tous les phénomènes; la personnalité divine s'efface.

Le panthéisme consiste donc à absorber le fini dans l'infini, et à dépouiller l'infini de toute manière d'être. Pour établir cette doctrine, les panthéistes ont deux assertions principales à démontrer : la première, qu'il n'y a pas de réalité véritable dans les êtres finis; la seconde, qu'il n'y a qu'une seule réalité, l'infini, ou plutôt l'existence. Toutes les preuves, tous les raisonnements qu'ils ont élaborés à l'appui de leurs systèmes, se rapportent à ce double but. Nous avons recueilli ces preuves, et de même que la conception fondamentale du panthéisme n'a pas changé, les preuves ont aussi été à peu près les mêmes. Nous retrouvons chez les Védantistes, chez les Eléates, le même fond de raisonnement qu'on a employé de nos jours en faveur des systèmes modernes. Les panthéistes n'établissent point leur doctrine sur les faits, les sentiments invincibles et les croyances universelles de la nature humaine. Ils ne trouveraient pas dans ces sentiments et ces croyances les fondements de leur système. Les preuves dont ils veulent se faire un appui sont empruntées aux notions les plus abstraites de l'esprit humain et de la métaphysique. Ils analysent, ils pressurent, ils torturent ces notions pour en tirer le grand principe de l'unité et de l'identité de la substance. Il faut être habitué aux exercices de la dialectique pour les suivre dans le labyrinthe logique où ils s'égarent; et si les résultats pratiques du panthéisme peuvent devenir populaires, les principes et les preuves de cette doctrine ne le seront jamais.

Nous allons emprunter à M. l'abbé Maret l'examen du panthéisme dans ses preuves, dans son principe et dans ses conséquences (1133).

1° Les preuves du panthéisme sont arbitraires et impuissantes.

Ces preuves sont tirées des nécessités de la science, des idées d'unité, d'absolu, de substance, et enfin de l'idée de l'infini. L'art du panthéiste consiste à déduire de ces idées l'identité universelle et la seule existence de l'absolu. Nous rechercherons d'abord la nature et les caractères de chacune de ces idées. Il nous sera facile ensuite d'établir que la conclusion des panthéistes ne se trouve pas renfermée dans ces idées, qui nous mènent, au contraire, à une conclusion opposée.

Commençons par examiner la notion et la définition de la science que les panthéistes nous donnent. Ils ont voulu faire de cette notion de la science une des bases de leur système; cette prétention remonte jusqu'aux Védantistes. La science est la fin de l'homme, et le moyen pour lui d'arriver à la perfection dont sa nature est capable. Mais, selon les panthéistes, il n'y a pas de science proprement dite du limité, du variable, du contingent et du relatif. Il n'y a qu'une vraie science, celle de l'unité, de l'absolu, de l'infini. Admettrait-on cette notion de la science, les panthéistes n'auraient point encore atteint leur but, l'identité universelle. C'est pour y arriver, qu'ils prétendent que la connaissance de l'absolu doit être immédiate, et qu'elle ne peut le devenir qu'autant que le subjectif et l'objectif se confondent dans la connaissance, qu'autant que la connaissance et l'être sont identiques. Ce principe a été énoncé formellement par Parménide et Plotin, et par les philosophes qui les ont suivis. Les idées et les réalités sont pour eux identiques; Plotin n'admet pas que l'esprit humain puisse connaître un esprit distinct de lui-même. Dès lors, comme nous l'avons vu, il définit la connaissance, l'acte de la conscience intime. Ce principe a été admis et développé plus tard par Schelling et Hegel; il est devenu la base de leur doctrine. Kant avait ouvert un abîme entre le sujet et l'objet, entre l'esprit qui connaît et les objets de sa connaissance. Il avait dépouillé les idées de toute valeur objective, et interdit à l'esprit tout jugement sur la réalité des choses. Le septicisme ressortait de cette doctrine; il paraissait inévitable, et Kant, en appuyant les croyances nécessaires à l'homme sur la raison pratique seule, avait fait l'aveu formel de l'impuissance de la raison théorique. Les disciples de ce philosophe voulurent échapper à ce septicisme rationnel. Dans leur point de vue, une voie unique s'offrait à eux, c'était de déclarer la connaissance et l'être identiques; de faire disparaître, dans l'identité absolue, la dualité de l'objet et du sujet. Ils ont donc fait de ce principe d'identité le fondement de leur édifice scientifique, et ils ont défini la science : l'affirmation de l'*identité universelle*.

Cette définition panthéistique de la science n'est qu'une conséquence de ce principe d'identité, et ne peut avoir plus de valeur que le principe lui-même. Ce principe nous le discuterons; et, dans sa ruine, il entraî-

(1133) Outre M. l'abbé Maret (*Essai sur le Panthéisme*), on devra consulter pour cette discussion : *Essai de philosophie*, par M. Ancillon; *Précis de l'histoire de la philosophie*, par les directeurs du collége de Juilly; Fénelon, *Existence de Dieu*, lettres; Malebranche, *Entretiens métaphysiques*.

nera celle de la définition elle-même. Mais si on érige cette définition en principe, comme on a tenté de le faire, ce procédé est le comble de l'arbitraire. Quelle preuve, en effet, donne-t-on à l'appui de ce prétendu principe? Pas d'autre que celle-ci : Vous admettrez cette définition, ou vous renoncerez à la science; et par la science on entend l'identité absolue; et on définit la science comme il convient aux besoins et aux résultats du système. Mais non, nier l'identité absolue, ce n'est pas renoncer à la science. Pour renverser cette première preuve, il suffit donc de refuser la définition arbitraire de la science proposée par les panthéistes.

Nous avons l'idée de l'unité : le moi est un; nous nous distinguons des objets extérieurs; nous distinguons nos représentations de nous, et nous rapportons à notre moi toute l'immensité de ces représentations; nous rapportons la variété à l'unité. C'est parce que nous avons l'idée de l'unité, et que notre nature intellectuelle est une, que nous produisons l'unité dans la science des nombres, que nous la saisissons dans la nature, que nous l'admirons dans les arts, que nous la recherchons dans la philosophie. L'unité numérique est notre ouvrage; elle naît de nous et en nous; et c'est elle qui produit toute la science des nombres, ses savants calculs et ses merveilleux résultats. Chaque objet qui, dans l'espace et dans le temps, dans le monde extérieur et dans l'intérieur de l'âme, nous paraît distinct de tous les autres objets, et nous offre des limites déterminées soit de forme et de couleur, soit de caractère et de nature, est saisi par nous séparément; il peut être compté et recevoir l'application de la science des nombres. Nous admirons, nous aimons l'unité dans les arts. Un ouvrage de l'art ne mérite ce nom, qu'autant que l'idée de cet ouvrage a précédé son existence, et qu'il est lui-même une idée réalisée et revêtue de formes sensibles. La variété, dans les arts, plaît aussi à l'imagination; mais elle ne paraît telle que relativement à l'unité qui lui sert de centre et de point de ralliement. Dans la nature nous cherchons l'unité de but et d'idée, dont elle est l'expression, et qui lui est antérieure. Dans les sciences nous cherchons l'unité de principes; les vérités conditionnelles doivent reposer finalement sur une vérité inconditionnelle et absolue. L'étude de l'univers nous révèle donc la grande unité, dont toutes les existences dérivent, et où elles vont se réunir. Mais cette unité n'est pas l'unité d'existence, qui suppose que le tout est l'absolu, ou que l'être absolu est le tout. Telle est cependant la conclusion que les panthéistes prétendent tirer de l'unité. Nous sommes forcés sans doute de rapporter les unités relatives à une unité suprême, dont toutes les autres ne sont que le reflet et l'image. Mais conclure de cette nécessité que cette unité suprême existe seule, c'est tirer de l'idée de l'unité ce qu'elle ne renferme pas, c'est abuser de cette idée. (M. Ancillon, t. I, pag. 366.)

Mais, disent ces philosophes avec Jordano Bruno, tout ce qui est multiple et composé n'est qu'un ensemble de rapports et tout ce qui est relatif n'a pas de réalité véritable. Cette seconde assertion est aussi peu fondée que celle que nous venons de combattre. En effet, qu'est-ce qu'une idée relative? Une idée relative est une idée qui suppose deux termes différents. Il n'y a aucune idée isolée, aucun objet isolé; tout est lié, tout s'enchaîne. Entre ces rapports il en est que nous établissons; il en est d'autres que nous trouvons établis sans notre concours. Tous les rapports n'existent que sous la condition d'un premier rapport, celui du moi et du non-moi. Mais tout ce système de rapports n'étant qu'un système d'existences conditionnelles, doit tenir finalement à une existence absolue. L'idée de l'absolu nous est donnée comme l'idée du relatif. L'élimination des rapports donne l'idée de l'absolu en lui-même; on peut faire disparaître les rapports, l'idée de l'absolu restera. Mais s'ensuit-il de là, comme le veulent les panthéistes, que les rapports et les objets entre lesquels ils existent ne sont pas véritablement? Parce qu'on ne peut concevoir le relatif sans l'absolu, s'ensuit-il que le relatif ne soit rien? Cette conclusion évidemment n'est pas renfermée dans l'idée de l'absolu.

Ce n'est donc point dans le besoin d'unité, ni dans l'idée de l'absolu, que les panthéistes peuvent trouver des arguments concluants. Il est vrai que nous ne pouvons concevoir la multiplicité sans l'unité, le relatif sans l'absolu; il est vrai que nous sommes forcés de rapporter les premiers termes aux seconds. Mais, en nous renfermant dans le cercle de ces idées, rien ne nous oblige à identifier ces termes. Bien loin de là, ces idées étant irréductibles les unes dans les autres, les objets qui leur correspondent doivent nécessairement être distincts.

L'idée de substance offrira-t-elle aux panthéistes des preuves plus décisives? Le panthéisme a toujours gravité vers l'unité de substance, et il n'a rien oublié pour établir son principe fondamental, la base de toutes ses conceptions. On a fait d'incroyables et persévérants efforts pour démontrer que la production d'une substance par une autre répugne. La preuve a été commencée par les Védantistes, et terminée par Spinosa : ce philosophe a fait tous les raisonnements possibles en faveur de la thèse principale du panthéisme. Les Védantistes ont dit : L'infini ne contenant pas en soi le principe de la limitation, il est évident qu'il ne peut produire le fini. Telle est la première ébauche de la preuve. Xénophane présente la même idée sous cette forme : Si quelque chose a été fait, il a été fait de ce qui était, ou de ce qui n'était pas. De ce qui n'était pas, cela est impossible, car rien ne se fait de rien. De ce qui était, alors il n'a pas été fait; il préexistait. Spinosa s'emparant de cette donnée l'a revêtue des formes de l'ontologie cartésienne.

Le lecteur se rappellera que Spinosa, tout en se servant du langage cartésien, changea

essentiellement la définition que Descartes avait donnée de la substance. La définition de Descartes, maintenant la distinction entre le sujet et la cause, reconnaissait dans les créatures de véritables substances, quoique créées. La substance était ce que l'on concevait seul, ce que l'on concevait comme le sujet et le support des attributs; mais elle pouvait avoir besoin d'une cause créatrice. Spinosa, au contraire, définissait la substance ce qui n'a besoin que de soi-même pour être conçu et pour exister. Il appuyait cette définition par ce raisonnement : La production d'une substance par une autre substance répugne; car, ou la substance qui produit et la substance produite ont les mêmes attributs, et alors elles ne sont pas distinctes; ou elles ont des attributs différents, et dès lors on ne peut concevoir que l'une soit la cause de l'autre, puisque la cause ne peut produire ce qu'elle ne renferme pas. Le principe, qu'on ne peut connaître la distinction des substances que par la distinction des attributs, était emprunté, comme nous l'avons vu, à la philosophie cartésienne. Descartes n'avait établi la distinction de l'esprit et de la matière qu'en prouvant qu'il y avait entre leurs attributs une différence essentielle.

Spinosa soutient donc que, dans le cas où la substance productrice et la substance produite auraient les mêmes attributs, elles ne seraient pas distinctes. Sans doute elles ne seraient pas distinctes par l'essence; mais le raisonnement ne prouve pas qu'elles ne puissent être distinctes en nombre, qu'il ne puisse exister, sous les mêmes attributs, deux substances individuellement ou numériquement distinctes. Dans la seconde hypothèse, s'il est vrai de dire que la cause doit contenir ce qui est dans l'effet, il ne s'ensuit pas qu'elle doive le contenir de la même manière et sous le même mode. La cause infinie peut contenir, sous un mode parfait et infini, ce qu'elle communique à ses effets, sous un mode fini. Dès lors, bien que les substances produites aient les mêmes attributs que la substance qui les produit, en ce sens qu'elles se trouvent éminemment en celle-ci, elles ont néanmoins des attributs *essentiellement* différents, en ce sens que ce qui est imparfait en elles est parfait dans leur cause. (Voyez *Précis de l'Histoire de la Philosophie*, art. *Spinosa*.) Il est inutile de remarquer que la réponse à l'argumentation de Spinosa s'applique également à celle des Eléates et à celle des Védantistes.

Cette réponse des Cartésiens à l'argument de Spinosa nous paraît solide, quoi qu'on en ait dit. Spinosa veut établir qu'il n'y a qu'un seul sujet, une seule substance dans le monde, par cette raison que la cause doit contenir ses effets. Les Cartésiens accordent ce principe en l'expliquant, et cette explication suffit pour renverser le raisonnement de Spinosa. On conçoit, en effet, que Dieu, l'être infini, possède toutes les perfections dans un degré illimité. La toute-puissance, l'activité créatrice, la causalité suprême, la liberté parfaite, sont inséparables de cette notion de l'infini. Mais dès lors il faut reconnaître que Dieu, quand il lui plaît, et comme il lui plaît, peut faire exister ce qui n'existait pas, mais qui avait sa raison d'être dans les idées et le vouloir divins. Le mode de cette production divine restera toujours voilé aux intelligences finies, et pour repousser ce mystère, les panthéistes, comme nous le verrons, sont forcés de tomber dans des absurdités palpables.

Leibnitz nous fournit une seconde réponse à l'argument du Juif hollandais. Nous avons vu que cet argument pouvait se rattacher à la définition cartésienne de la substance. Ce fut cette définition même de la substance qui parut à Leibnitz fausse et dangereuse; il voulut la réformer, et par elle la philosophie tout entière.

« Pour éclaircir l'idée de substance, dit Leibnitz, il faut remonter à celle de force ou d'énergie, dont l'application est l'objet d'une science particulière appelée dynamique. La force active ou agissante n'est pas la puissance nue de l'école... La véritable force active renferme l'action en elle-même... Cette force agissante est inhérente à toute substance qui ne peut être ainsi un seul instant sans agir; et cela est vrai des substances dites corporelles comme des substances spirituelles... » (*De primæ philosophiæ emendatione et notione substantiæ*, p. 18.)

Leibnitz définit donc la substance par la force; toute force est une substance, toute substance est une force, toute force produit une action qui lui appartient. Or, il est évident qu'il y a dans le monde une infinité d'actions, par conséquent, de forces et de substances. Spinosa est donc absurde lorsqu'il ne voit dans le monde qu'une seule substance. Son argument repose sur la définition arbitraire qu'il nous donne de la substance. Leibnitz lui oppose une définition tirée de l'expérience, et appuyée sur le sens intime. Car, comme l'observe M. Maine de Biran, nous concevons la substance; nous ne la sentons pas, nous ne l'apercevons pas intimement, tandis que nous apercevons en nous la force, en même temps que nous la concevons hors de nous et dans l'objet.

L'abus le plus grand que les panthéistes aient fait des principes métaphysiques se trouve peut-être dans la manière dont ils ont présenté l'idée de l'infini.

Je trouve au milieu de ma raison une idée qui me dépasse; être d'un jour, je conçois l'éternel; variable et changeant, plein d'imperfections, borné par tout ce qui m'environne, dépendant de tous mes besoins, j'ai l'idée de l'absolu, de l'invariable, d'une perfection souveraine, d'un être sans restriction ni limites; en un mot, j'ai l'idée de l'infini. Cette idée est très-positive dans mon esprit, car l'imparfait suppose le parfait, dont il n'est qu'une négation; de même le fini suppose l'infini. Cette idée est très-distincte, car j'écarte de l'infini et je nie de lui avec une assurance invincible tout ce qui ne peut lui convenir. Qu'on me présente

des espaces immenses, qu'on multiplie les nombres, qu'on étonne mon imagination par la multitude indéfinie des êtres et des mondes; toujours je pourrai ajouter un espace à ces espaces, un nombre à ces nombres, des êtres à ces êtres, des mondes à ces mondes; par conséquent, je ne pourrai pas reconnaître dans ces choses l'infini dont j'ai l'idée, auquel je ne puis rien ajouter, duquel je ne puis rien retrancher. L'infini est donc parfaitement un, parfaitement simple, parfaitement indivisible. Quand je parle de lui, on me comprend; tous les hommes portent donc, comme moi, au fond de leur conscience, cette grande et impérissable idée. Quelle merveille que je sois capable d'une pareille idée! Devant elle je suis confondu, je disparais; devant elle le monde entier s'abîme et s'évanouit comme un fantôme de l'être, comme un non-être. Je ne puis l'effacer, cette idée; je ne puis la détruire; elle gouverne ma raison, elle me commande; que dis-je? je ne puis penser, je ne puis parler sans l'affirmer sans cesse. D'où vient-elle, cette idée qui me dépasse, cette idée qui déborde le monde entier? Sans doute je ne l'ai pas faite; sans doute le monde ne me l'a pas donnée; le monde et moi nous sommes si petits, si peu de chose, un vrai néant face à face avec elle. Il faut donc que l'infini lui-même produise dans mon esprit cette grande idée de lui-même. Il faut qu'il se manifeste à ma raison.

Cette grande idée de l'infini renferme toutes les perfections infinies dans la simplicité la plus absolue, la plus inaltérable de l'être.

Nous avons donc l'idée de l'infini; c'est l'infini lui-même qui la produit dans notre esprit, et se révèle ainsi à notre raison et à notre cœur. Les panthéistes ne nient point directement l'infini; ils l'exaltent, au contraire, mais pour le dégrader et le détruire ensuite. Suivant ces philosophes, l'infini est tout, l'infini absorbe tout; l'infini seul est; le fini n'est qu'une apparence, une illusion; il n'a pas de réalité véritable. Pour appuyer leur opinion, ils ont dit: L'infini comprend tout, ou ne conçoit rien hors de lui; donc tout ce qui existe est l'infini, de sorte que hors de lui il n'y a pas d'existence véritable. Oui, sans doute, l'infini comprend tout: toute la réalité de l'être est en lui, toutes les perfections sont en lui à un degré sans limites. Mais conclure de là que l'infini seul est, qu'il n'existe pas hors de lui des êtres distincts de lui et réels, c'est nier la fécondité de l'infini, c'est faire l'infini stérile. Il est plus parfait de pouvoir produire librement et sans nécessité quelque chose de distingué de soi que de ne le pouvoir pas. Il y a une distance infinie du néant à l'être; faire passer quelque chose de l'un à l'autre ne peut être qu'une action infinie. Donc il y a une distance infinie entre un être fécond et un être stérile; donc tout être qui est stérile n'est point infini; donc l'infini est fécond, c'est-à-dire puissant pour faire exister ce qui n'était pas. J'existe, et je sens que je ne suis pas l'infini; donc je ne suis pas nécessaire à l'infini; mais si je ne suis pas nécessaire à l'infini, je suis distinct de lui. Sur quel fondement fait-on reposer l'assertion qu'il ne peut se trouver, hors de l'infini, des existences réelles? On croit sans doute ôter quelque chose à l'infini, diminuer sa perfection souveraine, en reconnaissant des réalités distinctes de la sienne. Mais quand on part de l'idée que l'infini produit tout ce qui est hors de lui; qu'il renferme dans un degré éminent, sous un mode infini, les perfections qu'il communique dans un degré limité; quand, au contraire, comme nous l'établirons bientôt, en identifiant le fini avec l'infini, on fait déchoir l'infini, on le dégrade, on l'anéantit autant qu'il est possible, qui ne voit que l'existence réelle et distincte du fini, loin de nuire à la perfection de l'infini, est liée à sa véritable notion?

Les panthéistes insistent cependant, et s'efforcent de démontrer la non-réalité du fini. « Les limites, disent-ils, n'ont pas d'existence absolue; dans le fond, elles ne sont rien. Le fini ne saurait être la limitation de l'infini, car ce qui n'est rien ne saurait limiter quoi que ce soit. Ce n'est que par une abstraction du tout que nous donnons naissance aux limites des choses, et en rapportant les positions les unes aux autres. » Le fini sans doute ne saurait limiter l'infini; l'infini est l'être sans limites. Telle n'est pas la question; il s'agit de savoir si la réalité du fini est contradictoire avec la notion de l'infini. Les limites ne sont rien, disent les panthéistes; elles ne sont que des abstractions, des positions de l'esprit. Les limites, en tant que limites, ne sont rien; mais les êtres limités ne sont-ils pas quelque chose, ne possèdent-ils pas une portion de vie, de force, d'intelligence? Pouvons-nous nier de bonne foi, pouvons-nous détruire en nous ce sentiment invincible de la réalité des choses, de la réalité de notre moi et du monde? Qu'y a-t-il donc de contradictoire à reconnaître cette réalité des existences, que nous ne pouvons nier sans nous mentir à nous-mêmes, sans sortir de la nature humaine? Qu'y a-t-il de contradictoire à admettre la fécondité de l'infini, à faire dériver le fini de l'infini? La véritable contradiction n'est-elle pas de les confondre?

Mais avant d'examiner la notion panthéistique de l'infini, avant de démontrer tout ce qu'il y a dans le principe panthéistique d'opposé au sens humain, de contradictoire et d'absurde, il est nécessaire de détruire l'idée basse que certains panthéistes matérialistes se font de l'infini, lorsqu'ils le placent dans la totalité des êtres. Fénelon a combattu avec force cette grossière erreur; il sera notre guide dans cette partie de la discussion.

« Il est inutile, disent ces philosophes, d'ajouter à l'univers une nature incompréhensible que l'on appelle Dieu, si nous trouvons dans la totalité des êtres tous les attributs propres à la perfection infinie et sou-

veraine dont nous avons l'idée, et dont nous sommes forcés de reconnaître l'existence. La collection des êtres est infinie dans son tout; elle renferme des perfections infinies. Elle est indivisible et une, car la séparation des parties entre elles n'est qu'un changement de situation, de relation; les parties ne sont point séparées du tout. Elle est immuable et invariable, car elle ne correspond à aucun corps étranger, et, dans son tout, elle est parfaitement immobile. Ainsi je rassemble dans ce tout infini toutes les perfections d'une nature simple et indivisible et toutes les merveilles d'une nature divisible et variable. »

Nous répondons avec l'archevêque de Cambrai, qu'on ne trouve pas dans la totalité des êtres finis l'immutabilité, l'unité, la perfection souveraine qui caractérisent l'infini. Ce tout, cette totalité que l'on nous donne pour l'infini véritable, n'est pas un fantôme ni un être abstrait; il n'est et ne peut être que la collection des parties. Donc, si toutes les parties se meuvent, le tout, qui n'est que toutes les parties prises ensemble, se meut aussi. Or il est évident qu'un tout qui change perpétuellement ne saurait remplir l'idée que nous avons de l'infinie perfection. Car un être simple et immuable qui n'a aucunes modifications, parce qu'il n'a ni parties ni bornes, qui n'a en soi ni changement ni ombre de changement, et qui renferme toutes les perfections de toutes les modifications les plus variées dans sa parfaite et immuable simplicité, est plus parfait que cet assemblage infini et éternel des êtres changeants, bornés et incapables d'aucune consistance.

Un assemblage de parties réellement distinguées les unes des autres ne peut point être cette unité souveraine et infinie dont nous avons l'idée. Cette unité absolue ne se trouve dans aucune des parties de ce monde prise séparément, comment serait-elle dans leur ensemble? Comme nul effort ne peut tirer l'absolu et le nécessaire du relatif et du contigent, de même de la pluralité ajoutée autant de fois que l'on voudra à elle-même, nulle généralisation ne tirera l'unité, mais seulement la totalité (1).

Tout composé ne peut être l'infini véritable. En effet, tout composé ayant des parties dont l'une n'est pas l'autre, dont l'une a son existence indépendante de l'autre, je puis concevoir nettement la non-existence de l'une de ces parties. Cependant il est manifeste, qu'en ne concevant plus cette partie comme existante et unie aux autres, j'amoindris le tout. Un tout amoindri n'est point infini.

Tout ce qui a des parties réelles qui sont bornées et mesurables ne peut composer que quelque chose de fini; tout nombre collectif et successif ne peut jamais être infini; car on peut toujours diminuer ce nombre ou l'augmenter. D'ailleurs l'idée de la totalité infinie ne remplit pas l'idée de la perfection souveraine; car un seul être qui sans partie existerait infiniment serait infiniment plus parfait.

On ne peut donc s'arrêter qu'à l'idée de l'infini simple et indivisible, immuable et sans aucune modification, d'un infini toujours un et toujours le même. Ainsi disparaît ce fantôme d'infini que les panthéistes matérialistes placent dans la totalité des êtres, et qu'ils voudraient substituer à l'infini véritable.

Nous venons d'examiner le panthéisme dans ses moyens de preuve; nous croyons avoir démontré l'arbitraire et l'impuissance de ses arguments. Nous allons nous occuper maintenant du principe même du panthéisme.

2° Le principe du panthéisme est opposé au sens commun; il nie toute réalité, n'explique rien, et tombe dans des contradictions palpables.

Rappelons en peu de mots ce qui a été dit lorsque nous avons montré que les divers systèmes du panthéisme se réduisaient tous au même principe. Nous avons reconnu que ce principe fondamental était l'unité et l'identité de la substance. Spinosa a doué cette substance des attributs nécessaires de l'étendue et de la pensée. Poussant l'abstraction plus loin, Schelling et Hegel ont dépouillé la substance infinie de tout attribut, de toute qualité. Il ne leur est resté que l'existence sans sujet, sans être existant; l'existence dans le sens le plus indéterminé, le plus vague. Cette substance, cette existence produit, par son développement nécessaire, l'infinie multitude des phénomènes qui composent l'univers; mais au fond de tous les phénomènes se trouve l'existence universelle, toujours identique à elle-même. Si on l'exige, les panthéistes appelleront Dieu cette existence; mais en lui donnant ce nom, ils lui refuseront la personnalité, l'intelligence, la volonté, la liberté, une vie propre. En niant la personnalité de Dieu, les panthéistes refusent au monde la réalité transcendante. Développement nécessaire de la substance infinie, de l'existence absolue, le monde, en tant que multiple, fini, n'existe réellement pas. Il n'y a de réalité que celle de l'existence absolue.

Le panthéisme mitigé, nous l'avons vu, ne peut échapper à aucune de ces nécessités logiques; il est forcé de refuser à Dieu une vie propre, la personnalité; de le confondre avec le monde. Mais dès lors il n'y a dans le monde qu'une seule substance; et cette substance, infinie de sa nature, ne nous apparaît finie que par une illusion de notre esprit. Pour les panthéistes mitigés aussi le fini n'a donc pas de réalité.

Cette doctrine générale du panthéisme peut se réduire à cette proposition : Il y a des existences finies, déterminées sans réalité, et une existence absolue et infinie dont on ne peut rien affirmer ni rien nier. Or, cette proposition, qui est l'essence du pan-

(1) *Voy.* l'art. de M. Cousin sur Xénophane.

théisme, est en opposition directe avec le sens commun de l'humanité. Vous avez beau nier la réalité du monde, la personnalité humaine; vous avez beau soutenir que ces choses ne sont que des apparences, l'humanité croit et affirme sans cesse l'une et l'autre. Elle croit à la réalité du monde, comme à celle du moi ; elle croit qu'il y a dans les êtres des différences réelles. Tous les raisonnements possibles viendront se briser contre cette croyance invincible. L'humanité croit à l'infini comme elle croit au fini, à Dieu comme au monde. Elle croit à une cause souverainement intelligente, sage, juste, bonne, à une cause douée de personnalité. Cette croyance est la base de sa vie morale, de ses espérances. L'humanité ne consentira jamais à mettre à la place de Dieu les notions abstraites de substance et d'existence, qu'elle comprend à peine; elle ne consentira jamais à les adorer. Les panthéistes ne peuvent nier, ni détruire, ni expliquer ces croyances ; ils ont beau discourir sur le fini et l'infini, absorber l'un dans l'autre, nier tour à tour l'un et l'autre; l'humanité poursuit sa marche, sans s'inquiéter de leurs discours, et on croit avec une foi également ferme et inébranlable à l'un et à l'autre.

Dans toute recherche philosophique, il faut partir du sens commun et arriver au sens commun, sous peine d'extravagance. Directement opposé au sens commun, le panthéisme n'est et ne peut être qu'une coupable extravagance.

En effet, que peuvent être en elles-mêmes la substance impersonnelle de Spinosa, l'existence absolue de Schelling, l'idée pure de Hegel? Séparez-les de tout attribut, de toute modification, de toute détermination; séparez-les de l'étendue et de la pensée, de l'idéal et du réel, séparez-les du monde, que vous reste-t-il? Une pure notion, une abstraction métaphysique, sans vie, sans valeur. Vous croyez saisir une réalité, et vous n'embrassez qu'une ombre ; vous croyez penser, et vous ne faites que rêver. Joignez-les au monde ; unissez la substance au mode, l'existence à l'être, l'unité à la multiplicité, l'infini au fini ; et vous êtes, suivant ces philosophes, dans le domaine de l'illusion, de l'apparent; vous êtes dans les phénomènes. Vous croyez toucher la réalité, et vous ne palpez que des fantômes; vous croyez affirmer, et vous ne faites que nier...Avec de tels principes, Dieu disparaît; le moi et le monde s'évanouissent ; le gouffre de l'absolu engloutit tout sans retour.

Remarquons que les idées de l'infini nous sont données simultanément avec celles du fini, qu'elles sont inséparables; que si les secondes n'ont aucune réalité, les premières ne peuvent en avoir davantage. Les unes et les autres nous apparaissent dans le moi. Si le moi n'est pas réel, pourquoi les idées qu'il manifeste le seraient-elles? Pourquoi auraient-elles plus de réalité que le moi lui-même?

Mais admettons pour un moment le principe des panthéistes, la réalité de l'infini seul, seront-ils plus avancés? Il leur restera toujours à expliquer les phénomènes, notre croyance à la réalité du moi et du monde, l'existence apparente du fini. Quelle est la cause qui oblige l'infini à sortir de son immuable repos, de sa profondeur sans fond, pour poser la multiplicité des êtres? Qu'est-ce qui peut obliger l'infini à se limiter lui-même pour produire le fini? Pourquoi l'unité divine vient-elle se briser en une diversité infinie? Dans les principes des panthéistes on ne trouvera jamais la raison de ce développement, de cette apparence que nous appelons le fini.

Ce mystère n'est pas le seul que nous rencontrons dans le symbole panthéiste. Le monde nous paraît un ouvrage bien ordonné, et où nous trouvons une infinité de preuves de sagesse et de raison. Ce fait, qui nous frappe, nous conduit tout de suite à l'idée d'un plan du monde, à l'idéal du monde préconçu dans une intelligence harmonieuse. Le bon sens en déduit l'existence d'une cause infiniment intelligente, infiniment puissante. Les panthéistes, au contraire, refusant la personnalité à la cause du monde, ne voient partout que l'action d'une nécessité aveugle. Dieu, suivant eux, ne se connaît que dans la raison humaine ; il se développe, il se fait en suivant les progrès de cette raison. La raison humaine conçoit donc un plan qui n'a pas été fait; reconnaît un dessein qui n'a pas été formé; et cependant un plan et un dessein supposent une intelligence... La cause du monde n'a donc aucune proportion avec l'effet; l'effet n'a aucune analogie avec la cause; et le monde nous apparaît comme un effet sans cause, ou comme une cause sans effet.

L'esprit humain est aussi inexplicable que le monde, dans les principes que nous combattons; en effet, il y a dans certaines de nos idées un caractère d'indépendance, de nécessité, d'immutabilité, qui prouve leur valeur objective. Parmi ces idées, celle de l'infinie perfection est sans doute la plus étonnante, comme la plus magnifique. Toute théorie philosophique est tenue d'expliquer ces idées, et de nous montrer l'objet qui leur correspond nécessairement; car si ces idées n'avaient pas un objet réel qui leur correspondît, l'esprit humain serait dans une erreur nécessaire, et le scepticisme deviendrait la seule sagesse. Or le panthéisme, tout en affirmant l'infini, le détruit. Considéré en lui-même, il n'est qu'une notion sans valeur. Manifesté dans le monde, il n'est déjà plus lui-même ; l'infini devient fini ; le règne de l'illusion commence. L'infinie perfection n'existe donc pas; nous n'avons aucun moyen de la connaître; nos idées sont menteuses; toute vérité nous échappe.

Il y a plus; ces propositions : Le fini n'est que l'infini sous un autre aspect, l'infini devient fini, le fini et l'infini sont identiques; ces propositions, dis-je, qui résument tout le panthéisme, ne présentent-elles pas une contradiction palpable, une absurdité ma-

nifeste? Qu'est-ce que l'infini? C'est ce qui n'est pas susceptible d'augmentation ou de diminution. Qu'est-ce que le fini? C'est, au contraire, ce qu'on peut toujours augmenter ou diminuer. Ainsi, ce qui n'est point susceptible d'être augmenté ou diminué, sera identiquement la même chose qui pourra toujours être augmentée ou diminuée; ce qui sera sans limites, sera identiquement la chose toujours limitée? Mais quoi? n'est-ce pas affirmer et nier en même temps le même objet? N'est-ce pas se contredire, tomber dans l'absurde, renverser le sens humain?

Le panthéisme est donc en contradiction palpable avec la raison et la logique dont il nie les idées, dont il renverse tous les principes; avec la personnalité humaine, qu'il ne peut faire disparaître, et qu'il ne peut expliquer; avec la réalité du monde sensible, qu'il nie, sans faire comprendre comment ce phénomène existe, et comment il nous donne le sentiment de la réalité. Il est encore en contradiction avec la notion de l'être absolu; car, comme il lui refuse la personnalité, et qu'il n'affirme rien de lui, il remplace l'être par l'existence, et s'évapore dans l'abstraction.

Le panthéisme, qui veut tout expliquer, tombe aussi dans des contradictions palpables, et remplace par ces contradictions les mystères inséparables de la pensée humaine. L'existence d'un Dieu-personne, créateur de l'univers, présente sans doute des mystères à la raison limitée de l'homme; mais ces mystères n'ont rien de contradictoire en eux-mêmes, ni d'opposé aux croyances invincibles de notre nature. « Le moi, l'univers et Dieu donnés dans la synthèse primitive; l'unité mystérieuse de Dieu, nous offrant le principe de l'univers et du moi; Dieu, la réalité suprême, donnant la réalité à l'univers et au moi, sans qu'on puisse jamais espérer de déterminer comment il la leur a donnée, comment il la leur conserve, en quoi leur genre de réalité diffère de la sienne : tel sera le résultat de toute philosophie qui voudra aussi peu d'une base sans édifice, ou d'un édifice sans couronnement, que d'un édifice et d'un couronnement sans base. Dans tous les systèmes sur l'univers, il y a des difficultés inextricables et des énigmes insolubles; mais, du moins, dans le théisme, on conserve les êtres, et on admet l'être par l'excellence; tandis que dans les théories panthéistiques, on a des ombres et un substantif pour résultat. Dans le théisme, on n'explique pas les faits, mais on ne les contredit pas; et sans avoir la chaîne qui unit le conditionnel à l'inconditionnel, on tient les deux bouts de cette chaîne. On admet l'unité et la variété sans sacrifier l'une à l'autre, et sans prétendre connaître comment l'une produit l'autre; on ne fait pas disparaître la variété pour avoir une unité stérile, dénuée d'attributs, et en contradiction avec tout ce qu'on aspirait à comprendre en essayant de l'établir. » (M. ANCILLON, t. II, pag. 36.)

Après avoir traité du panthéisme dans ses preuves et dans son principe, il nous reste à chercher ses conséquences.

3° Le panthéisme est absurde et funeste dans ses conséquences.

La vérité est ce qui est; l'erreur est ce qui n'est pas. Un principe erroné doit nécessairement contenir des conséquences funestes, c'est-à-dire opposées à la véritable nature des êtres, subversives de leurs rapports, destructives même de leur existence. Si l'on ne pouvait démêler l'erreur d'un principe, il suffirait de constater le danger de ses conséquences pour en démontrer la fausseté, car la vérité ne peut pas nuire aux hommes. Nous n'en sommes pas réduits à ces termes avec le panthéisme; nous avons démontré l'inanité de ses preuves, l'absurdité de son principe; le danger de ses conséquences viendra compléter cette démonstration. Deux voies se présentent dans cette étude : l'histoire et la logique. L'histoire nous montre le panthéisme à l'œuvre, nous découvre ses résultats pratiques; la logique confirme l'histoire et y ajoute. Nous allons commencer par l'exposé historique.

Le panthéisme, comme nous l'avons vu, s'est produit plusieurs fois dans l'histoire. Quels ont été ses effets? A-t-il servi à améliorer les hommes? Ou bien ne s'est-il montré que comme une maladie dangereuse de l'esprit humain? Voilà d'importantes questions auxquelles les faits doivent répondre, et qu'il nous paraît utile de traiter avant d'exposer les conséquences logiques. L'Inde, la Grèce, Alexandrie, la France, l'Allemagne, ont été les théâtres successifs de cette philosophie : nous allons rechercher ses résultats dans ces diverses contrées.

Jamais peut-être l'esprit de conséquence philosophique n'a été porté plus loin que chez les Hindous; aussi est-ce chez ce peuple que nous trouvons l'étonnant phénomène de l'ioghuisme. L'ioghui est un solitaire qui, pour arriver à l'union la plus complète avec l'infini, se sépare de la société humaine, abandonne tous les soins de la vie, se dépouille de toute activité, de toute pensée distincte, et s'absorbe entièrement dans la seule contemplation du moi infini. Les forêts, les solitudes de l'Inde, les alentours des lieux sacrés sont peuplés de plusieurs centaines de ces hommes étonnants, qui restent quelquefois plusieurs années dans la même place. Le poëte Kalidas nous fait, dans *la Sacontala*, la peinture de l'état d'un ioghui célèbre. Le roi Dushmanta demande au conducteur du char d'Indra où est la sainte retraite de celui qu'il cherche; à quoi l'autre répond : « Va plus loin que ce bois sacré, là même où tu vois un pieux ioghui, à la chevelure épaisse et hérissée, se tenir immobile, les yeux fixés sur le disque du soleil; considère-le; son corps est à moitié couvert d'argile que les termites déposent; une peau de serpent lui tient lieu de ceinture sacerdotale, et entoure à demi ses reins; des plantes touffues et nouenses s'entrelacent à son cou et des

nids d'oiseaux couvrent ses épaules. » M. Schlegel remarque qu'on ne doit pas prendre ceci pour une exagération poétique ou un caprice de l'imagination ; trop de témoins oculaires, dit-il, déposent de ce fait et le racontent dans des termes tout à fait semblables. C'est dans cet état d'absorption complète et d'aberration mentale que le panthéisme indien a placé l'idéal de la perfection humaine. Ne peut-on pas regarder aussi comme un effet des doctrines panthéistiques l'immobilité totale dans laquelle le peuple indien est tombé, et l'espèce de dégradation qui a été la suite nécessaire de cet état ?

Après l'Inde nous trouvons le panthéisme en Grèce, où il a deux époques principales, celle des Eléates et celle des Néoplatoniciens. Parmi les causes diverses qui amenèrent en Grèce l'époque des sophistes, si fatale à l'esprit et à la moralité des Grecs, les historiens de la philosophie ont regardé comme la principale les doctrines et les exemples des Eléates panthéistes. Protagoras, le premier et le plus éminent des sophistes, est rangé par la plupart des historiens parmi les philosophes de cette école ; Gorgias était disciple d'Empédocle ; Aristote l'associe à Xénophane et à Zénon. D'un autre côté, nous voyons Zénon et Mélissus comptés par Isocrate au nombre des sophistes. « Ces sophistes, suivant Aristote, étaient des hommes qui ambitionnaient plutôt de paraître sages que de l'être réellement. L'art sophistique, dit-il, est une sagesse apparente, mais qui n'a rien de réel ; le sophiste est celui qui cherche à obtenir un lucre en professant cet art. (De Gérando, t. II, pag. 69.) Avides d'argent, de crédit et de gloire, disputant sur tout, rendant toutes les vérités problématiques, corrupteurs de la jeunesse et ennemis de la patrie, les sophistes auraient à jamais discrédité la philosophie, si Socrate, armé de sa sanglante ironie, n'était venu confondre ces hommes corrompus et vains, et n'avait dégoûté la jeunesse de leurs enseignements.

Personne ne refusera aux Néoplatoniciens la puissance du génie ; ils ont émis dans leurs écrits plusieurs vérités sublimes et décisives. Cependant l'influence de ces philosophes a été bien plus funeste qu'utile. Ennemis acharnés et calomniateurs audacieux du christianisme, il n'a pas tenu à eux que sa lumière n'ait été éteinte à son aurore ; ils auraient privé le monde de ses bienfaits. Toutes les superstitions et toutes les corruptions du polythéisme, les pratiques les plus absurdes de la théurgie et de la magie trouvèrent dans ces philosophes des défenseurs et des propagateurs. Ils auraient voulu arrêter le mouvement du monde, et retenir l'humanité dans les ténèbres de l'idolâtrie. Si leur entreprise insensée eût réussi, nous adorerions encore Jupiter et Vénus ; l'immense majorité des hommes gémirait encore dans les fers de l'esclavage ; aucun des progrès amenés par le christianisme ne se serait réalisé. L'empereur Julien, disciple enthousiaste de ces philosophes, nous montre la plus haute personnification de ces tendances absurdes et rétrogrades. L'apostat fut vaincu ; mais le panthéisme, à cette époque, ne s'en montra pas moins ennemi de toute amélioration et de tout véritable progrès.

Rien n'égale l'extravagance et la corruption de la plupart des sectes gnostiques contemporaines du Néoplatonisme. Nous allons en fournir quelques exemples(1134). Les Carpocratiens ne reconnaissaient pas d'actions corporelles bonnes ou mauvaises ; c'était le tempérament ou l'éducation qui décidait de leurs mœurs ; elles étaient ordinairement fort corrompues. Plusieurs de ces sectaires regardaient les plaisirs les plus honteux comme une espèce de contribution que l'âme devait aux anges créateurs, et qu'il fallait acquitter pour recouvrer la liberté originelle ; par ce moyen, les actions les plus infâmes devenaient des actes de vertu. Les anges créateurs, suivant ces fanatiques, étaient des ennemis qui se plaisaient à voir les hommes rechercher le plaisir et s'y livrer. Pour éviter l'embarras de résister à leurs attaques, ils suivaient tous leurs désirs. Epiphane, fils de Carpocrate, avait conçu une sorte de panthéisme politique qui avait pour base l'unité sociale absolue, avec la destruction de la propriété et du mariage, auxquels il substituait la communauté des femmes et des biens.

Marc, disciple de Valentin (Epiphanius, *Hæres.*, 39), semble avoir poussé l'impudence et la corruption à leurs dernières limites. Il prétendait avoir le pouvoir de faire des miracles, et disait que la source de la grâce était en lui. Il exerçait sur les femmes une influence inouïe ; les plus riches, les plus belles, les plus illustres s'attachaient à lui ; sa secte fit des progrès étonnants dans l'Asie et le long du Rhône, où elle était encore fort considérable du temps de saint Irénée et de saint Epiphane. Pour préparer les femmes à la réception du Saint-Esprit, Marc leur faisait prendre des potions qu'il croyait propres à leur inspirer des dispositions favorables à ses passions.

Les disciples de Marc perpétuèrent sa doctrine par le moyen des prestiges, et par la licence de leur morale et de leurs mœurs. Ils enseignaient que tout était permis aux disciples de Marc, et prétendaient qu'avec certaines invocations ils pouvaient se rendre invisibles et impalpables. Ce dernier prestige paraît avoir été enseigné pour calmer les craintes de certaines femmes qu'un reste de pudeur empêchait de se livrer sans discrétion aux Marcosiens. Saint Irénée nous a conservé une prière qu'ils faisaient en silence avant de s'abandonner à la débauche ; ils étaient persuadés qu'après cette prière le silence et la sagesse étendaient sur eux un voile impénétrable.

(1134) *Voy.* Clément d'Alexandrie, lib. III, *Strom.* — Pluquet, *Dictionn. des Hérésies.*

Le panthéisme ne fit au moyen âge que de rares apparitions : isolé dans ces siècles de foi et de charité, il ne peut développer entièrement ses conséquences pratiques. Mais ne peut-on pas regarder comme un effet de ces doctrines la corruption morale si justement reprochée aux Templiers, et qui fut la principale cause de l'abolition de cet ordre fameux ? Les savants travaux de M. de Hammer ont mis en évidence la transmission des doctrines gnostiques à travers le moyen âge, par les sociétés secrètes, auxquelles l'ordre du Temple s'affilia. On sait que ces mystérieuses sociétés se sont perpétuées jusqu'à nos jours.

Quoique l'esprit occidental, esprit éminemment actif et fortement empreint de christianisme, repousse les applications pratiques du panthéisme, il en a cependant subi les influences. Si les progrès de ces opinions ne sont point arrêtés, nul doute que le mal ne s'étende et ne s'accroisse.

Nous pouvons en donner pour symptôme et pour preuve les tendances sociales et morales du saint-simonisme, qui a été, du moins en France, la manifestation la plus éclatante du panthéisme contemporain.

Partant de la notion panthéistique, le saint-simonisme devait admettre l'égalité, l'identité même de l'esprit et de la matière ; il devait aussi nier toute distinction absolue entre le bien et le mal. Ce principe inévitable une fois reconnu, quelques efforts qu'on fît, et malgré de louables intentions, on ne pouvait échapper à l'immoralité théorique. Les Saint-Simoniens étaient plutôt des hommes égarés que des hommes immoraux ; mais ils ont été forcés de subir les nécessités logiques qu'ils s'étaient faites (1135).

Fidèles à l'esprit de leur doctrine, les disciples de Saint-Simon se proposaient, pour but de leurs efforts, la réhabilitation de la chair ; c'était l'expression consacrée. Magnifique développement de l'esprit, le christianisme, disaient-ils, avait frappé la matière et la chair de sa réprobation, et placé dans cette partie de l'existence l'origine et l'essence du mal ; la doctrine du Dieu pur esprit avait amené ce résultat. Dans cette assertion ces philosophes se montraient injustes envers le christianisme, ou ignorants de ses dogmes. La matière et l'esprit ont été également créés de Dieu ; le mal n'est point une substance ; il n'est que l'abus de la liberté, la rébellion de la créature contre les lois éternelles de l'ordre. Cette rébellion engendre le désordre, et amène la dégradation des êtres ; la souffrance et la douleur accompagnent le désordre et la dégradation. Il y a désordre dans l'esprit comme dans le corps ; le chrétien doit régler sa raison et ses sens, combattre l'orgueil de la première, réprimer et diriger, suivant les lois de l'ordre immuable, les appétits aveugles des seconds.

Méconnaissant cette doctrine, les Saint-Simoniens voulaient relever la chair de l'anathème porté contre elle. Une nouvelle morale était nécessaire, la morale chrétienne étant incomplète, et par cela même fausse et funeste. Le principe de la morale nouvelle était la légitimité et le développement harmonique de toutes les facultés, de toutes les passions. Les passions sensuelles devaient avoir leur pleine satisfaction, comme les sentiments du cœur et les besoins de la raison. Mais un obstacle éternel se présentait à nos réformateurs dans l'institution du mariage telle que le christianisme l'a faite. De même que le droit de propriété empêchait le développement des nouvelles doctrines sociales, ainsi le lien du mariage comprimait ou faussait le libre essor des passions les plus chères au cœur. Ces deux institutions devaient donc être attaquées et renversées. Quant au mariage, nos philosophes observaient qu'il y a des hommes aux passions profondes et aux affections durables ; d'autres, au contraire, sont l'inconstance même, et ont besoin sans cesse d'objets nouveaux pour satisfaire leur cœur et leurs sens. Pour les premiers, la durée et l'unité du lien conjugal est un besoin impérieux ; pour les seconds, le mariage, tel qu'il est aujourd'hui, n'est qu'un mensonge et un tourment. Ceux-ci auront donc la faculté de rompre leurs liens, d'en former de nouveaux selon leur gré ; et cette faculté sera sans limites comme les passions insatiables et volages qui en sont le principe et qui en légitiment l'exercice. Le grand-prêtre et la grande-prêtresse, placés à la tête de la famille nouvelle, seront chargés du soin des mariages ; leur devoir sera de pourvoir aux besoins de chacun, d'assortir les couples, de dissoudre des liens devenus onéreux, pour en former de nouveaux plus agréables, d'exciter, de réchauffer sans cesse les sens amortis, comme les cœurs engourdis, de procurer ainsi à chacun la plus grande somme possible de volupté. Quant aux limites qui devront être assignées à l'usage des sens, quant aux bornes où la volupté devra se renfermer, et au code nouveau de la pudeur, nos révélateurs avouent leur ignorance ; ils n'ont pu formuler ce code précieux. La femme de l'avenir, la femme pleinement affranchie du joug des idées et des habitudes chrétiennes, la femme devenue en tout l'égale de l'homme, *la femme messie*, révélera cette législation délicate. Dans tout ceci il n'est point question des enfants ; le lecteur n'a pas oublié que, d'après le plan général de l'institution saint-simonienne, les enfants devaient être élevés par l'association et pour elle.

Cette étrange, et pourtant très-conséquente théorie, parut à plusieurs Saint-Simoniens la théorie de l'immoralité, de la promiscuité, la ruine des mœurs et de la famille (1136). Ceux-là se séparèrent de l'association nouvelle et reprirent leur in-

(1135) *Voy.* Morale saint-simonienne, avril 1832.

(1136) De ce nombre furent MM. Jules Chevalier, Pierre Leroux, Reynaud, etc.

dépendance. Une scission éclatante et sans retour s'opéra au sein d'une doctrine appelée à faire cesser tout antagonisme. Les fidèles disciples, restés sous la bannière de M. Enfantin, entrèrent alors dans une carrière d'extravagances inouïes, qui parurent à plusieurs un vrai délire. M. Enfantin fut salué comme une véritable incarnation divine ; on le déclara chef de l'humanité ; on fit un appel aux femmes, et on vit se former le *compagnonnage de la femme.* D'ardents jeunes hommes se mirent à la recherche de cette femme messie qui devait révéler les rapports nouveaux à établir entre les sexes. On poursuivit cette femme qui ne répondait pas à ces appels passionnés, qui ne se montrait nulle part, jusqu'à Constantinople, jusque dans l'Orient.

Après ces faits, toute réflexion devient superflue; de nos jours, comme dans tous les temps, le panthéisme s'est donc montré l'ennemi de la raison, du bon sens, des mœurs, de la famille et de la société.

L'histoire vient de nous montrer les suites funestes des théories panthéistiques; mais, dans l'application et la vie, les hommes tirent rarement des principes qu'ils adoptent tout ce qu'ils renferment : ils trouvent dans les réalités des limites qui les arrêtent, et, s'ils étaient assez fous pour les franchir, ils ne seraient pas assez forts, dit Pascal. Ce n'est donc pas seulement dans l'histoire qu'il faut envisager les conséquences des doctrines; c'est surtout à l'aide de la logique, à l'aide de cet inflexible instrument, qu'il faut pénétrer au cœur même des doctrines, en extraire, en mettre au jour toutes les conséquences.

Nous avons vu avec quelle ardeur le panthéisme poursuit l'unité de la substance et de l'être; mais l'unité de l'être ne peut se concevoir que par l'identité de l'être; si tout est un, tout est identique. Aussi la plus glorieuse conquête du panthéisme est cette formule qui lui est si chère, A=A, par laquelle il exprime l'identité universelle, but de tous ses efforts.

Les conséquences de l'identité universelle renversent le sens humain. Si tout est un, il s'ensuit qu'il n'y a aucune différence réelle entre les êtres. Ainsi le sujet et l'objet, la cause et l'effet, l'activité et la passivité, l'esprit et la matière sont une seule et même chose. Je connais les autres hommes; j'établis entre eux et moi des différences bien tranchées : erreur, illusion; en réalité, nous ne sommes qu'un seul être, toutes les relations de famille et de société ne sont qu'apparentes. Les hommes croient affirmer quelque chose de réel lorsqu'ils disent que l'erreur n'est pas la vérité, que le bien n'est pas le mal, que la vertu et le vice sont éternellement distincts : ils se trompent; au point de vue de l'identité universelle, toutes les distinctions s'évanouissent.

Cependant l'esprit humain ne subsiste que par ces distinctions. Connaître, c'est distinguer; établir des rapports, c'est constater des différences; nommer un objet, c'est le discerner de tous les autres; avoir une idée, c'est spécifier une existence : nous ne pouvons penser, parler, agir qu'à ces conditions. L'intelligence, la société, la vie, ne se conçoivent pas sans elles. Le sentiment de la distinction des êtres est invincible; je ne parviendrai jamais à me persuader que moi et un autre soyons un seul être, que la lumière soit les ténèbres, que le mouvement soit le repos, que le bois soit le marbre, que le végétal soit l'animal, qu'un cercle soit un carré, que la partie soit le tout. On a beau dire que toute la science humaine se réduit à l'identité, qu'au fond nous ne savons qu'elle, et qu'en elle nous savons tout; on ne détruira jamais ces croyances sans détruire l'intelligence humaine elle-même.

Or les partisans de l'identité absolue sont forcés d'en venir jusqu'à cet excès. Il suit de leurs principes que la connaissance humaine, lorsqu'elle s'applique à ce qui est multiple, divers et distinct, renferme une illusion nécessaire, un élément d'erreur.

Cependant nous ne concevons l'identité absolue qu'en la distinguant de tout ce qui n'est pas elle, en la séparant de tout alliage avec ce qui nous paraît multiple et divers. L'identité absolue est donc une idée distincte dans notre esprit. Pourquoi attribuerions-nous plus de réalité à cette idée qu'aux autres? Pourquoi, après avoir nié toutes les distinctions, conserverions-nous celle de l'identité universelle et de l'infinie diversité? Dans les principes que nous combattons, nous n'avons aucune raison de le faire. Mais alors, tout nous échappe, toute idée disparaît, toute connaissance devient impossible. Nous avons réussi à faire le vide dans notre intelligence; et après avoir traversé le chaos, nous arrivons au néant.

Le scepticisme universel est donc la seconde conséquence des doctrines panthéistiques; aucun moyen de lui échapper. Effrayée d'elle-même, l'intelligence prononce qu'elle n'est qu'un songe. Cependant le scepticisme est un état violent, opposé à la nature; s'il était réalisable, la société s'arrêterait; la vie finirait; l'human té serait bientôt anéantie. Un principe qui engendre des conséquences aussi désastreuses n'est pas la vérité.

Poursuivons. Selon les panthéistes, une force interne et aveugle, inhérente à la substance infinie de l'univers, produit toutes les existences. Distinctes en apparence et par l'effet d'une illusion de notre esprit, ces existences se confondent entre elles, et avec la substance dont elles sont les développements, dans une identité commune. L'existence qui persévère au milieu de la multitude infinie des phénomènes, est, en elle-même, dépourvue d'intelligence, de volonté, de liberté, de personnalité. Nous ne pouvons rien affirmer d'elle sinon que, si elle se connaît elle ne se connaît que par la raison humaine, le plus élevé, le dernier de ses développements. La substance divine n'a donc pas de

vie propre; elle vit en s'émanant, en produisant le monde. Or, comme cette production est infinie, comme elle est sans commencement ni fin, il s'ensuit que la vie divine n'est jamais complète, par conséquent que Dieu n'est pas, *mais qu'il se fait.* Tout système de panthéisme, quelles que soient les expressions dont il s'enveloppe, vient en définitive aboutir à la conception que nous venons d'exposer dans toute sa nudité. Or, cette conception ne nous paraît, en elle-même et dans ses conséquences, qu'un athéisme déguisé.

L'athéisme consiste à nier Dieu, et à remplacer l'Etre des êtres par les forces aveugles de la nature. Le panthéisme appelle Dieu le grand tout de l'univers; et ce grand tout, collection d'existences apparentes et illusoires, ne nous offre en réalité qu'une abstraction, un substantif. De part et d'autre, on refuse donc à Dieu l'intelligence, la volonté, la liberté, la vie; on le nie.

Avec une telle notion de Dieu, une religion est-elle possible? La religion n'est que le rapport de l'homme à Dieu; mais pour qu'il y ait rapport, il faut nécessairement deux termes qui se rapportent. Or, le panthéisme, en identifiant l'homme et le monde avec Dieu, absorbe un terme dans l'autre, détruit nécessairement un terme. Comment alors existera-t-il des rapports?

Quel respect, quel amour, quelle soumission pour un Dieu qui ne se connaît pas lui-même; qui ne se sait que par l'homme, ne se sent que dans la conscience humaine et se fait par le progrès de la raison humaine! Quel respect pour un Dieu dont l'homme est ici-bas le plus magnifique développement? En face d'un tel Dieu, l'enthousiasme et l'attendrissement de nos philosophes pour leur infini n'est-il pas une véritable extravagance? Si l'homme est Dieu dans l'ordre fini, il devra donc s'adorer lui-même: il ne dépendra donc que de lui-même? Mais, avant de faire un dieu de l'homme, qu'on détruise l'insurmontable sentiment de sa dépendance et de sa misère. Les lois de l'intelligence gouvernent la raison; les lois morales règlent le cœur; les lois physiques font vivre et mouvoir le corps; tout parle à l'homme de ses besoins et de sa dépendance; singulier Dieu! et cependant avec quelle facilité ne se prend-il pas à une pensée dont la folie égale l'impiété? Les premières paroles de désordre qui ont retenti dans le monde n'ont-elles pas été celles-ci: *Je serai semblable à Dieu... Vous serez comme des dieux!* L'origine du mal et de la douleur ne va-t-elle pas se cacher au fond d'une conscience soulevée par l'orgueil? L'ange et l'homme ont succombé sous cette pensée de folle ambition. Oui, le Ciel et l'Eden ont été le premier théâtre du panthéisme; la créature a voulu seconder le mystère de son origine: elle a nié son rapport de dépendance absolue de Dieu; elle a voulu se suffire à elle-même, s'égaler au Créateur. Cette rébellion impie s'est perpétuée dans le monde; elle est le fond du rationalisme et du panthéisme. Aussi là se trouvent l'origine, la racine, l'essence de tout mal. Le remède à ce mal profond sera éternellement la parole qui rallia les anges fidèles: qui est semblable à Dieu? *Quis ut Deus?* Nous ne faisons dans cet ouvrage que commenter cette parole de foi, de soumission, d'amour, de vie; cette parole qui exprime tout le rapport de la créature au Créateur.

Le Dieu des panthéistes ne peut être d'aucun secours aux malheureux; et tous les hommes ne sont-ils pas malheureux! O vous qui ouvrez votre esprit aux pensées de l'antique orgueil, quittez, quittez l'espérance; elle n'habite pas la région où vous entrez. Votre esprit veut connaître; votre cœur veut aimer; rien ici-bas ne peut combler l'immensité de vos désirs. Vous aspirez à un bien infini, dont vous croyez posséder le pressentiment; haletant sur la route de la vie, vous poursuivez l'infini qui se montre à vous sous le voile transparent de la création; vous voulez connaître et être connu, aimer et être aimé; vous avez besoin d'un infini vivant et réel auquel vous puissiez éternellement vous unir: tels sont vos vœux et vos besoins! Le panthéisme vous déclare le jouet de la plus sotte et de la plus dangereuse des illusions; jouissez ici-bas si vous le pouvez; au delà du tombeau, il ne vous montre qu'une vague absorption dans le grand Tout. Comme la goutte de rosée changée en pluie et transportée par le courant du fleuve dans le vaste Océan où elle s'abîme et se perd, ainsi, un jour, dépouillé du sentiment et de la personnalité, vous irez vous confondre dans le vaste sein de la nature. En face de ce grand Tout qui n'a ni tête ni cœur, de cette nécessité d'airain qui nous appelle un jour à l'existence, pour nous faire disparaître le lendemain; vis-à-vis de cette puissance inconnue qui se repaît des larmes du malheur qu'elle a fait, je ne sais quelle terreur secrète s'empare de l'âme; un frisson la traverse et la glace comme si c'était la main de la mort. Non; l'homme veut croire, il veut connaître, il veut aimer, il veut être immortel; il maudira des doctrines qui veulent lui arracher la vie.

Nous n'avons pas encore sondé toute la profondeur de l'abîme du panthéisme. La doctrine qui anéantit la notion d'un Dieu personne, anéantit aussi celle d'un Dieu législateur; la notion même de la loi disparaît. Les lois, fruits de l'intelligence et de la volonté, sont remplacées par une nécessité aveugle. Avec le dogme de la nécessité universelle, la liberté n'est qu'un mot et une illusion; l'homme n'est plus responsable de ses actes. D'ailleurs, s'il n'existe qu'une seule substance, si tout est identique, si tout est Dieu, un même être ne peut être contraire à lui-même; par conséquent il n'y a pas de différence réelle entre le vice et la vertu, l'erreur et la vérité, le bien et le mal; tout est bien, nous dit-on, au point de vue de l'infini, *car tout est un.*

Mais alors la morale est impossible, comment pourra-t-on lui donner une base? Comment établira-t-on le devoir? On peut défier tous les panthéistes de dire à ce sujet quelque chose qui puisse soutenir un seul instant l'examen de la raison. Il ne leur reste que l'intérêt et la force pour sanctionner une morale. Le plus rigoureux des panthéistes n'a-t-il pas dit que le devoir n'avait d'autre mesure que la puissance, et que par conséquent tout ce qu'on pouvait était légitime! Qu'on ne vienne pas nous objecter l'intérêt commun, l'intérêt de la société. Il s'agit de me donner un motif capable de me décider au sacrifice de mon intérêt privé à l'intérêt public; il s'agit de me prouver que je fais mal lorsque je me préfère aux autres. La satisfaction d'une passion vive, une jouissance présente et actuelle auront toujours plus d'empire sur l'homme dépourvu de l'idée du devoir, que le calcul d'un intérêt éloigné, d'un intérêt général qu'il comprend à peine. Mais ici, quelle apparition funeste! Je vois le débordement et la lutte de toutes les passions rivales; je vois tous les liens rompus, toutes les digues arrachées; la confusion dans les familles, le désordre dans la société. La race humaine, en proie à l'anarchie de l'égoïsme, présente l'image d'un horrible chaos. Qu'on ne vienne pas nous parler de compassion et d'intérêt pour les classes pauvres et souffrantes, de l'amélioration de l'homme et de la société. Tous ces mots n'ont aucune valeur; toute amélioration devient impossible; le despotisme est sans limite; l'anarchie sans frein; l'homme n'a d'autre guide que son intérêt ou son caprice; le fort opprime le faible; le faible cherche à se venger du fort; l'injustice, la violence, les souffrances et les larmes font de la terre une vallée de désolation.

O Être des êtres! des hommes égarés, qui tiennent de vous leur personne, tout ce qu'ils sont, vous refusent une vie propre et la personnalité! Aveugles, ils ne voient pas que toute perfection est dans l'infini; impies, ils osent altérer votre inaltérable essence. Ils vous confondent avec l'ouvrage sorti de vos mains; ils ne savent pas que votre nature ne souffre ni diminution, ni division, ni limites. Votre puissance infinie et votre amour fécond appellent du néant vos innombrables créatures. Leur mission est de raconter votre gloire, d'exprimer vos divins attributs, de participer à la vie dont vous êtes l'inépuisable source. Elles viennent de vous et tendent vers vous; mais elles restent à une infinie distance de vous; il y a entre elles et vous l'abîme qui sépare l'infini du fini, l'être qui est par soi-même de l'être créé, l'être du néant. Ces hommes, qui se croient grands et forts lorsqu'ils n'ont ni intelligence ni cœur, vous refusent l'hommage que vous doit toute créature. Atomes perdus dans l'univers, ils se disent nécessaires à votre vie. Mais qu'ils sont punis de cette erreur! En vous niant, ils se nient eux-mêmes: en refusant de vous reconnaître, ils voient tout leur échapper, raison, vertu, ordre et justice, amour, espérance et bonheur. Tout fuit, tout disparaît; la réalité devient l'illusion, et la vie n'est qu'un mensonge amer. O vérité! guérissez les yeux malades, raffermissez la raison ébranlée et donnez au cœur l'amour. (*Essai sur le Panthéisme* par M. l'abbé Maret, chap. 5, 3e édit.)

Le Panthéisme est en contradiction avec les faits primitifs de l'esprit humain.

Rien n'est moins favorable au panthéisme que l'étude intelligente de l'esprit humain. Plus l'on creuse dans ce *moi* d'où cet incroyable système prétend tirer toutes choses, plus les oppositions deviennent évidentes. Le panthéisme est en opposition directe avec les idées et les faits primitifs de notre nature. Je vais développer cette observation; je puis être court, ayant déjà touché ce point chaque fois que l'occasion s'en est présentée.

L'idée de nombre est inhérente à tout entendement; c'est un fait d'expérience. Nous ne construisons pas une phrase sans employer le nombre pluriel; ce qui implique évidemment l'idée de nombre. Le panthéisme réduit tout ce qui est à l'unité absolue; la multiplicité ou n'existe pas réellement ou reste limitée à certains phénomènes qui, dans l'opinion de quelques panthéistes, n'impliquent aucune espèce de réalité substantielle. Donc, ou l'idée de nombre n'emporte aucune réalité qui lui corresponde, ou ne s'applique qu'à des modes d'être, à des manifestations différentes du même être, et partant ne s'étend point aux êtres eux-mêmes, puisque dans le panthéisme il n'existe qu'un seul être. S'il en est ainsi, comment l'idée de nombre se trouve-t-elle dans notre entendement? comment se fait-il que nous concevions non-seulement la pluralité des modes d'être, mais encore la pluralité des êtres? Le panthéisme exclut jusqu'à la possibilité même de la multiplicité des êtres. Or comment expliquer ce vice radical de notre esprit qui nous pousse fatalement à concevoir comme possible la multiplicité des êtres, lorsque cette multiplicité n'existe point? Pourquoi ce rêve de notre imagination se trouve-t-il confirmé par l'expérience, laquelle nous force pareillement à croire qu'il y a multiplicité de choses distinctes?

Dans le système panthéiste, notre entendement n'est qu'une modification, une manifestation de la substance unique; ainsi reste inexpliqué le désaccord que nous signalions tout à l'heure entre le phénomène et la réalité, l'erreur fatale à laquelle un phénomène de la substance nous conduit par rapport à la substance elle-même. Si nous sommes une pure manifestation de l'unité, pourquoi trouvons-nous dans *notre conscience*, et comme un fait primitif, l'idée de la multiplicité? Pourquoi cette contradiction continuelle entre l'être et ses apparences? Si nous sommes tous une même unité, d'où nous vient l'idée du nombre? Si les phénomènes de l'expérience ne sont,

pour ainsi parler, que des révolutions de cette même unité, pourquoi nous sentons-nous irrésistiblement inclinés à placer la multiplicité dans les phénomènes et à multiplier les *êtres* dans lesquels ces phénomènes se succèdent?

La distinction opposée à l'identité est pareillement une idée fondamentale de notre esprit. Or, le panthéisme n'accorde à cette idée aucune réalité correspondante. S'il n'existe qu'un être unique, si tout est identique, l'idée de distinction est une pure chimère.

Dans le système panthéiste non-seulement la distinction n'existe pas, mais elle est impossible; donc l'idée de distinction est absurde; donc l'un des faits primitifs de de notre esprit est une contradiction.

Les jugements négatifs forment une partie essentielle du trésor de notre entendement; le panthéisme les détruit. Dans ce système, la proposition: A n'est point B, ne peut être vraie. En effet, si tout est identique, impossible de nier une chose d'une autre; plus de choses distinctes; il n'y a plus *une chose* et *une autre chose*; tout est un. Il n'est d'autre jugement négatif possible que celui-ci: En réalité A est la même chose que B; la distinction n'est qu'apparente; B est la même chose que A, lequel est ou *se présente* d'une autre manière.

L'idée de rapport est également absurde dans l'hypothèse du panthéisme; point de *rapport* sans terme de comparaison; point de terme de comparaison sans distinction. Dans le panthéisme, le sujet rapporté et l'extrême ou le terme de comparaison sont absolument identiques; donc point de rapports réels et vrais, mais seulement des rapports apparents; voilà donc encore un nouveau fait primitif de notre intelligence radicalement absurde, puisqu'il est en contradiction avec la réalité et même avec la possibilité.

La base de toutes nos connaissances, le principe de contradiction: il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps, n'offre plus aucun sens, et n'est susceptible d'aucune application, soit dans l'ordre réel, soit dans l'ordre possible, si l'on admet l'hypothèse du panthéisme. Dire: Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en un même temps, c'est reconnaître la possibilité d'un *non être*; ainsi, dans notre pensée, l'idée d'être n'exclut le non être que par rapport à une même chose et à un même temps. S'il n'existe qu'*un* être, si tout être autre que celui-là est impossible, il suit que l'idée de non être est absolument contradictoire, et que les propositions qui l'expriment sont absurdes. Dans ce cas il ne peut exister qu'un être *tout*, auquel on ne saurait appliquer, sans contradiction, la négation d'être; donc cette négation d'être est absurde d'une manière absolue: partant, voilà, dans notre intelligence, encore une idée absolument contradictoire.

Même contradiction dans l'idée de contingence, si nous admettons le panthéisme. Il suit de ce système que tout ce qui peut être existe, que tout ce qui n'existe pas est impossible; donc, lorsque nous distinguons le contingent du nécessaire, nous sommes en contradiction avec le réel et le possible. Nous voilà de nouveau en présence d'une illusion primordiale de notre esprit, laquelle nous présente comme possible ou même comme existant ce qui est absurde en soi.

Il en est de même des idées de fini et d'infini: elles ne peuvent exister dans le panthéisme; l'une de ces idées est contradictoire: si l'être unique est infini, il n'existe, il ne peut rien exister de fini; donc l'opposition entre le fini et l'infini est une pure chimère à laquelle rien ne correspond dans le monde réel.

Une seule chose existe, finie ou infinie: dans les deux cas, l'un des extrêmes disparaît; l'une des deux idées est contradictoire, puisqu'elle est en opposition avec une nécessité absolue.

Le système de l'unité absolue détruit l'idée de l'ordre: l'idée de l'ordre implique disposition de choses distinctes, distribuées d'une manière convenable, pour concourir à une fin. S'il n'y a point de distinction, l'ordre manque; or point de distinction s'il y a unité absolue. L'idée de l'ordre est sans nul doute l'une des idées fondamentales de notre esprit. Qu'entend-on par unité littéraire, unité artistique, et en général unité du beau? l'unité de l'ordre. Substituez à cette unité l'unité absolue, toutes les beautés de l'ordre idéal s'évanouissent et font place au chaos.

Inutile d'ajouter que le panthéisme détruit le libre arbitre, cette liberté dont nous avons une conscience si claire, si vive, et qui accompagne chaque instant de notre existence. Dans ce monstrueux système, l'unité absolue est inséparable de la nécessité absolue: le réel et le possible se confondent; rien de ce qui est ne peut cesser d'être; rien de ce qui n'est pas ne saurait être. L'action naît de la subtance par un développement spontané. (Nous entendons ici par spontanéité l'absence d'une cause externe.) Mais cette action ne peut point n'avoir pas été; elle est, pour ainsi parler, une irradiation de la substance unique; elle jaillit de la substance comme la lumière jaillit des corps lumineux. Sans libre arbitre, point de mérite: un être agissant par nécessité ne peut mériter ni démériter. Dès lors les lois, les châtiments, les récompenses, deviennent des hors-d'œuvre; l'histoire des individus, comme celle de l'humanité, n'est autre chose que l'histoire des phases de la substance unique, laquelle va se développant dans un mouvement éternel en des conditions fatales, qui n'ont de raison d'être que la substance même.

Non-seulement le panthéisme anéantit le libre arbitre, mais il rend inintelligibles toutes les affections qui se rapportent à *autrui*. S'il n'existe qu'un seul être, dites-nous ce qu'est l'amour, le respect, la gratitude;

dites-nous ce que sont, en général, les sentiments qui supposent une personne distincte du *moi* qui les éprouve? Dans le panthéisme, ces affections n'ont point de terme distinct; et, bien qu'elles paraissent procéder de principes différents, elles n'ont toutes qu'un même principe. L'homme qui aime celui-ci et abhorre celui-là, c'est le même *moi*, s'aimant et se haïssant lui-même; les apparences indiqueront diversité et opposition ; dans le fond il y a unité, identité. L'esprit se révolte en présence de pareilles absurdités !

Ainsi le panthéisme, après avoir anéanti l'homme intellectuel, anéantit l'homme moral; après avoir déclaré contradictoires les idées les plus fondamentales de notre esprit, il nous enlève jusqu'au fait le plus précieux de notre conscience, le libre arbitre; il détruit jusqu'aux sentiments du cœur. En niant notre individualité, il nous submerge dans l'abîme ténébreux et sans fond de la substance unique, de l'être absolu, nous mêlant, nous identifiant avec lui, dissolvant ainsi notre être, comme se dissolvent dans l'immensité de l'espace les molécules d'un grain de poussière. (Balmès, *Philosophie fondamentale*, t. III.)

Nous ne résistons pas au désir de citer les belles considérations de M. Pecqueur sur le même sujet :

Le panthéisme dit : Dieu est tout, Dieu est tout ce qui est.

« Or, je sais très certainement que Dieu n'est pas tout ce qui est, car il n'est pas moi, qui suis cependant; et moi je ne suis pas lui, et cela n'est pas une hypothèse, une opinion, cela est absolument certain, et je n'ai pas de plus grande certitude. Seulement, il reste vrai que je suis de Dieu.

« L'être universel est tout à la fois transcendant et immanent à l'univers. — Transcendant par la conscience qu'il a de son être infini, absolu, un, indivisible, incommunicable à jamais dans sa personnalité, dans ce qui le fait être lui-même d'une vie propre, distincte de celle de la création. — Immanent en ce qu'il demeure éternellement comme raison et cause dernières, et comme unique soutien avec l'efficace de sa force créatrice, de ses lois et de sa volonté, à la racine, à la source vive et comme au cœur de ce qui fait l'essence, le mouvement et la vie de tous les êtres de l'univers.

« Ou nous ne pouvons absolument rien dire de Dieu, ou sa première perfection est d'être conscient et personnel, et le type absolu de toute conscience et de toute personnalité.

« De même, ou Dieu n'est point éternel, immuable, et l'individualité des êtres n'est qu'une illusion, ou tout ce qui existe a son principe et sa cause dans l'éternité et par conséquent est éternel comme essence, sinon comme existence; les plus éclairés des philosophes catholiques le reconnaissent eux-mêmes.

« L'être particulier est donc tout à la fois dans le temps et dans l'éternité : dans le temps, parce qu'il n'existe, c'est-à-dire ne se manifeste et ne développe son essence que successivement selon la sagesse et la volonté de Dieu; — dans l'éternité, parce qu'il est d'une éternité fixe, déterminé comme essence, comme virtualité en Dieu.» Puis, dans de magnifiques pages trop longues pour être citées en entier, M. Pecqueur expose, d'après les mathématiques, la théorie des infinis relatifs, des *nombres sans nombres*, comme il les appelle. Il démontre que l'infini absolu de Dieu est actuel, tandis que les infinis relatifs des mondes et des êtres correspondants aux attributs infinis de Dieu, ne sont jamais actuels, mais simplement en tendance à l'infini absolu dans la durée et l'étendue. Les attributs infinis de Dieu grâce à la fécondité, à la force créatrice inépuisable qui est en eux, jettent dans l'espace, à chaque instant de la durée, une infinité de mondes infinis, chaque combinaison partielle d'attributs étant la base ou le pivot d'une création spéciale.

Chaque genre ou espèce d'être dans l'univers a, par participation, la révélation d'un plus ou moins grand nombre de ces attributs et de combinaisons ou de modes de ces attributs depuis l'infiniment petit jusqu'à l'infiniment grand.

Toute créature, quelle qu'elle soit, à peine d'équivaloir au néant, ne pouvant pas ne point participer à quelque attribut de l'Etre universel, et à un degré quelconque, ne peut donc pas ne point être faite à son image à quelque degré : « Notre raison, pour suit M. Pecqueur, notre nature ne nous révèlent que quelques-uns de ces attributs.

« Nous différons graduellement autant des infinités relatives d'ordres d'êtres supérieurs à nous, en relations, en facultés, en participations aux attributs divins, que chacune des infinités relatives d'ordres d'êtres inférieurs au genre humain diffèrent de nous à tous égards. Il est absurde de supposer que nous soyons faits à l'image de Dieu, en ce sens que Dieu n'aurait, en grand, rien de plus que ce que nous avons en petit.

« Non-seulement, au-dessous de notre échelon dans l'univers, tous les êtres sont et ne peuvent pas ne pas être faits à l'image de Dieu, comme nous, sinon au même degré que nous ; mais il est au-dessus de nous à l'infini, des créations qui, par leur nature, approchent progressivement plus que nous, relativement, de l'image parfaite de Dieu, sans jamais, bien entendu, atteindre au terme impossible où la similitude de la ressemblance se confondrait avec l'identité, ou avec l'équivalence, puisque l'infini relatif est incapable d'atteindre jamais l'infini absolu, duquel il reste toujours une distance infinie.

« Si nous sommes destinés à l'immortalité, c'est pour participer indéfiniment dans le temps et dans l'espace à l'infinité de ses attributs infinis, que Dieu seul possède dans toute leur plénitude et dans une absolue et immuable éternité.

« Nos progrès à l'infini dans des vies ultérieures à l'infini consistent précisément dans

les épanouissements successifs d'un ou plusieurs des attributs non encore manifestés en nous.

« Pour donner à un être d'un ordre inférieur la révélation de ses créations d'un ordre supérieur, il suffit que Dieu modifie en conséquence la nature actuelle de cet être.

« Les objets de tous les ordres possibles existent indépendamment de nous à l'infini dans l'univers infini, et une idée mise en une créature vient lui représenter chacun de ces objets ou de ces ordres ; un attribut nouveau vient lui révéler des mondes nouveaux pour elle, bien que ces mondes existent déjà, et de tout temps, pour d'autres monades, prédisposées antérieurement et depuis un temps indéfini pour la connaissance ou représentation de ces êtres, de ces principes et des relations que Dieu a voulu mettre entre eux.

« C'est ainsi que dans l'univers, ou l'infinité d'attributs infinis rayonnent du sein de la divinité, et resplendissent actuellement de vie manifestée, chaque ordre d'êtres ne voit, ne sent, ne connaît de ces êtres ou de ces attributs que ceux qu'il est dans les desseins de Dieu de lui révéler dans la durée et dans l'étendue. »

Tout le reste est pour chaque ordre comme s'il n'était point ; absolument ignoré d'eux, jusqu'à ce qu'un développement radical, progressif dans l'essence de l'être lui fasse voir un nouveau soleil et le nouveau monde que ce soleil éclaire pour elle.

Voilà la véritable doctrine de l'espérance, de la perfection et de la félicité ; et dès lors la loi du progrès est justifiée, et comme sanctifiée, devant notre soif éternelle de vie, de vérité et de bonheur de plus en plus grande (1136*)!

M. Cousin est panthéiste.

Des esprits superficiels ou prévenus se sont quelquefois élevés contre ce qu'ils appelaient l'intolérance du clergé, parce qu'il réprouvait l'éclectisme, et condamnait les doctrines philosophiques de M. Cousin, le chef de cette école. Nous allons montrer si le clergé avait tort, et si ses plaintes contre la nouvelle philosophie étaient fondées.

I. Pour voir si M. Cousin mérite la qualification de panthéiste, il faut examiner, avant tout, en quoi consiste le panthéisme. L'illustre auteur le définit en ces termes :

« Le panthéisme est proprement la divinisation du tout, le grand tout donné comme Dieu, l'Univers-Dieu de la plupart de mes adversaires, de Saint-Simon, par exemple. C'est au fond un véritable athéisme. » (*Frag. phil.* tom. I, pag. 18, 19.)

Ailleurs il le considère comme une simple forme du sensualisme :

« Comme le sensualisme confond ailleurs la substance avec les collections des qualités, ici il ne reconnaît pas d'autre Dieu que la collection des phénomènes de la nature, et l'assemblage des choses de ce monde. De là le panthéisme, théodicée nécessaire du paganisme et de la philosophie sensualiste. » (*Cours de l'histoire de la philos. du* XVIII*e siècle*, leçon 25, tom. II, pag. 489.)

Ces définitions sont inexactes. Le système indiqué dans ces passages n'est point, à proprement parler, le panthéisme, mais le naturalisme, c'est-à-dire un pur et véritable athéisme. Car, sans doute, l'athée peut, s'il lui plaît, donner le nom de Dieu à la nature et à la collection des choses sensibles ; mais est-il pour cela panthéiste? Non, pas plus que ne peut l'être le fauteur du polythéisme qui, après avoir divisé le monde en un nombre infini de forces premières, les regarde comme douées d'intelligence et de vie et leur rend un culte religieux. Ce qui distingue le panthéiste des autres hommes qui ont de fausses idées de la divinité, c'est qu'il admet une substance unique. Or, pour concilier l'unité de substance avec le spectacle si varié de l'univers, on peut employer différents moyens; de là, différentes formes du panthéisme qui se réduisent aisément à trois principales, que j'appellerai : *émanatistique*, *idéalistique* et *réalistique*. Je supplie le lecteur de me pardonner les termes barbares que j'emploie pour être à la fois clair et concis.

Le panthéisme *émanatistique* considère le monde comme une génération, ou pour mieux dire comme un développement de la substance divine, qui se déploie sans réellement se multiplier; à l'idée de la création il substitue, non point une idée véritable, mais une image absurde et grossière tirée des choses sensibles.

Le panthéisme *idéalistique* refuse absolument toute réalité aux phénomènes, il les regarde comme de pures apparences, comme un véritable néant, et il ne veut admettre qu'une seule réalité : la substance absolue.

Le panthéisme *réalistique* tient un milieu entre les deux autres; et quoiqu'il admette comme eux une substance unique, il accorde, cependant, une certaine réalité à la variété phénoménale, en la considérant, non pas comme un développement de la substance divine, selon l'idée grossière des émanatistes, mais comme des attributs et des modes immanents ou créés de la substance infinie. Telle est la définition la plus précise que l'on puisse donner, ce me semble, des trois formes du panthéisme. Sans doute, à cause des contradictions intrinsèques du système, on trouve encore dans cette définition bien de l'obscurité, de la confusion et du vague; car il n'est pas possible que l'erreur, toujours plus ou moins en contradiction avec elle-même, puisse imiter la clarté et la précision de la vérité. Le panthéisme serait vrai, si son concept présentait à l'esprit un intelligible qui pût être perçu et exprimé d'une manière parfaitement nette et distincte.

(1136*) *Voy.* PLZZANI, *Principes supérieurs de la morale*, t. II.

Les caractères essentiels de tout panthéisme peuvent donc se réduire à deux : 1° unité de substance; 2° exclusion de toute création substantielle. Ce second caractère est, comme tout le monde peut le voir, une conséquence du premier : au lieu de création, les *émanatistes* admettent un simple développement de la substance unique; les *idéalistes* rejettent toute production réelle; et parmi les *réalistes*, quelques-uns rejettent également toute production et considèrent comme éternels les attributs et les modifications du monde; les autres admettent une création, non pas de substances, mais de modes, c'est-à-dire de simples phénomènes (1137).

On voit clairement par cette analyse que l'origine psychologique du panthéisme est la confusion de l'idée de substance absolue avec celle de substance relative et finie. En effet, si, comblant l'intervalle qui sépare ces deux genres de substances, vous confondez l'une avec l'autre, ou bien vous niez la substance absolue, et vous tombez dans l'athéisme et le naturalisme; ou bien vous transportez dans la substance absolue tout ce qu'il y a d'entités substantielles, et alors vous devenez panthéiste. M. Cousin a très-bien remarqué cette confusion :

« Comme nul effort, dit-il, ne peut tirer l'absolu et le nécessaire du relatif et du contingent, de même de la pluralité, ajoutée autant de fois qu'on voudra à elle-même, nulle généralisation ne tirera l'unité, mais seulement la totalité. Au fond, le panthéisme roule sur la confusion de ces deux idées si profondément distinctes. » (*Nouv. fragm.*, Paris, 1828, pag. 72; *Biographie de Michaud*, art. *Xénophane*, pag. 361.)

Mais cette réflexion ne s'accorde pas avec les définitions rapportées plus haut, et que le même auteur a données du panthéisme. En effet, si le panthéisme naît de la confusion de l'un avec le multiple et de l'absolu avec le relatif, il s'ensuit qu'il n'est pas uniquement la déification du tout et de *l'ensemble des phénomènes du monde;* puisque *le tout* et *les phénomènes* ne sont que le multiple et le relatif, et que leur unité est tout au plus une unité collective. Quand on veut donner le vrai sens d'un mot, il faut bien se garder d'abuser de son étymologie. Le mot panthéisme, d'après son origine, signifie, il est vrai, déification du tout; mais ces expressions sont insuffisantes pour rendre le sens qu'on donne généralement à ce mot, si l'on n'ajoute que les panthéistes considèrent le tout comme une substance unique. Aussi le panthéisme est-il un véritable *acosmisme*, puisque tous ses partisans nient que le monde soit un ensemble de substances réelles, et que les idéalistes vont jusqu'à nier la réalité des phénomènes et des modes qu'ils considèrent comme des apparences sans réalité aucune. D'où il suit que le panthéisme, quelle que soit sa forme, identifie toujours Dieu et le monde, au moins quant à la substance. Ceux qui distinguent l'acosmisme du panthéisme ne savent pas en quoi consiste ce dernier système; ou, s'ils le savent, ils en font profession, et croient se justifier en en rejetant le nom.

Cette véritable notion du panthéisme a encore échappé à M. Cousin, dans un article inséré dans la *Biographie universelle* (*Biographie de Michaud*, art. *Xénophane*, pag. 363.) A propos de quelques passages d'anciens auteurs sur la doctrine de Xénophane, M. Cousin fait cette réflexion :

« Si ces témoignages étaient certains, ils contiendraient l'identité de Dieu et du monde, c'est-à-dire le plus mauvais panthéisme. » (*Nouv. frag.*, pag. 76; *Biographie de Michaud*, ibid.)

Ce n'est point là le plus mauvais panthéisme, mais bien l'essence même de tout panthéisme.

L'illustre auteur ayant mal défini le panthéisme, s'étonne qu'on vienne lui imputer d'en professer la doctrine :

« M'accuser de panthéisme, c'est m'accuser de confondre la cause première, absolue, infinie avec l'univers, c'est-à-dire avec les

(1137) Qu'on me permette de présenter ici trois comparaisons pour rendre sensible la pensée de l'auteur, et faire ressortir les différences qui distinguent ces trois espèces de panthéisme.

1° Selon les panthéistes *émanatistes*, Dieu a produit le monde comme l'araignée ideuse fabrique sa toile avec la soie qu'elle tire de ses propres entrailles.

2° Il est plus difficile de trouver un exemple qui puisse rendre la pensée des panthéistes *idéalistes;* peut-être pourrait-on dire que le monde et toutes les créatures n'ont pas plus de réalité dans leur système, que n'en auraient les soldats de deux armées qu'un fou s'imaginerait voir combattre dans une plaine où il n'y aurait que lui seul; l'illusion seule de ce fou serait réelle; l'illusion des apparences du monde est aussi seule réelle aux yeux des panthéistes *idéalistes*.

3° L'âme humaine nous fournit un exemple bien propre à dissiper l'obscurité qui couvre le panthéisme *réalistique;* notre âme, simple et indivisible dans sa substance, n'en a pas moins une multitude de manières d'être réellement distinguées entre elles; la connaissance qu'elle a d'un objet n'est pas identique avec ses actes libres; autre chose est une volition, et autre une sensation; autre chose est un acte d'attention, autre est un sentiment de répugnance; néanmoins, quelque variés, quelque distincts que soient entre eux les faits de l'intellect, de la volonté, de la sensibilité, tous ces faits n'en sont pas moins identiques quant à la substance qui les reçoit; c'est la même substance qui veut, qui connaît, qui souffre ou qui agit dans moi; ses modifications peuvent différer entre elles par leur objet, leur forme, l'impression qu'elles reçoivent ou qu'elles produisent, mais le fond, la substance, le *substratum* de toutes ces modifications, est et demeure toujours le même.

C'est sous ce point de vue que les panthéistes réalistes envisagent les créatures; à leurs yeux elles sont, par rapport à la substance divine, ce que sont, aux yeux des philosophes orthodoxes, les faits intellectuels, actifs et sensibles, par rapport à la substance de l'âme.

On n'a plus qu'à supposer que ces trois espèces de faits sont immuables ou ne le sont pas, pour avoir une idée exacte de la pensée des deux sortes de panthéistes réalistes dont il est parlé en dernier lieu. (*Not. du trad.*)

deux causes relatives et finies du moi et du non-moi, dont les bornes et l'évidente insuffisance sont le fondement sur lequel je m'élève à Dieu. En vérité, je ne croyais pas avoir jamais à me défendre d'un pareil reproche. » (*Frag. phil.*, tom. I, pag. 19, 20.)

Le panthéisme consiste à identifier Dieu et le monde, non point sous tous les rapports, mais sous celui de la substance. Donc, si nous prouvons que M. Cousin regarde le monde comme étant de la même substance que Dieu, nous aurons démontré que l'illustre philosophe est panthéiste. Peu importe ensuite que le *moi* et le *non-moi*, ou l'âme humaine et le monde *soient le fondement sur lequel il s'élève à Dieu* ; cela ne contredit en rien notre assertion, puisqu'il conclut du moi et du non-moi à Dieu, non comme de substances finies à une substance infinie, mais comme de simples phénomènes à une substance unique.

II. Voilà ce que nous avons à démontrer, et pour le faire, il suffit de laisser parler M. Cousin :

« La raison n'est pas autre chose que l'action des deux grandes lois de la causalité et de la substance; il faut qu'immédiatement la raison rapporte l'action à une cause et à une substance intérieure, savoir le moi, la sensation à une cause et à une substance extérieure, le non-moi ; mais, ne pouvant s'y arrêter comme à des causes vraiment substantielles, tant parce que leur phénoménalité et leur contingence manifeste leur ôtent tout caractère absolu et substantiel, que parce qu'étant deux, elles se limitent l'une par l'autre, et s'excluent ainsi du rang de substance, il faut que la raison les rapporte à une cause substantielle unique, au delà de laquelle il n'y a plus rien à chercher relativement à l'existence, c'est-à-dire en fait de cause de substance, car l'existence est l'identité des deux. Donc l'existence substantielle et causatrice, avec les deux causes ou substances finies dans lesquelles elle se développe, est connue en même temps que ces deux causes avec les différences qui les séparent, et le lien de nature qui les rapproche. » (*Frag. phil.*, tom. I, pag. 75.)

Le style de ce passage est totalement dépourvu d'exactitude scientifique, et la pensée de l'auteur s'y cache dans le vague et dans l'obscurité. Toutefois on peut en déduire : 1° que l'âme et le monde ne sont point des *causes vraiment substantielles* ; 2° que Dieu est la *cause substantielle unique* ; 3° que l'âme et le monde sont le *développement* de la substance divine.

Il est vrai que l'âme et le monde sont appelés *causes et substances finies* : mais ces expressions ne peuvent se prendre rigoureusement, puisque l'auteur les corrige en disant que l'âme et le monde, en se limitant l'un par l'autre, s'excluent du rang de substance. Du reste, l'obscurité de ces paroles se trouve complètement dissipée par la clarté des passages qui suivent :

« Le Dieu de la conscience n'est pas un Dieu abstrait, un roi solitaire, relégué par-delà la création sur le trône désert d'une éternité silencieuse et d'une existence absolue qui ressemble au néant même de l'existence : c'est un Dieu à la fois vrai et réel, à la fois substance et cause, toujours substance et toujours cause, n'étant substance qu'en tant que cause, et cause qu'en tant que substance, c'est-à dire étant cause absolue, un et plusieurs, éternité et temps, espace et nombre, essence et vie, indivisibilité et totalité, principe, fin et milieu, au sommet de l'être et à son plus humble degré, infini et fini tout ensemble, triple enfin, c'est-à-dire à la fois Dieu, nature et humanité. En effet, si Dieu n'est pas tout, il n'est rien ; s'il est absolument indivisible en soi, il est inaccessible, et, par conséquent, il est incompréhensible... Partout présent, il revient en quelque sorte à lui-même dans la conscience de l'homme, dont il constitue indirectement le mécanisme et la triplicité phénoménale par le reflet de sa propre vertu et de la triplicité substantielle dont il est l'identité absolue.» (*Frag. phil.*, tom. I, pag. 76.)

Il est impossible de faire du panthéisme une profession plus claire et plus expresse. Tout ce qu'il y a d'obscur dans le premier passage est éclairci par celui-ci. Cette phrase équivoque, *le moi et le non-moi ne sont pas des causes proprement substantielles*, est devenue parfaitement claire, puisque l'auteur déclare que Dieu est tout, c'est-à-dire, l'unique substance, et que, *s'il n'était pas tout, il ne serait rien*. La multiplicité, la limitation, la mutabilité et autres qualités semblables, qui, selon la bonne philosophie, diversifient entre elles les substances créées, comme elles les distinguent de la substance absolue, appartiennent, selon M. Cousin, à la nature divine qui, *une et multiple, éternelle et temporaire, étendue et indivisible, finie et infinie, etc., est tout à la fois nature, humanité et Dieu*. Il établit, il est vrai, une différence entre les termes de la série nécessaire et ceux de la série contingente pris comme simples phénomènes seulement ; mais, comme entités substantielles, il les identifie et les confond. Et, en effet, que l'on retranche l'idée d'unité de substance, les paroles de l'auteur ne peuvent plus avoir aucun sens, car la série contingente étant, comme phénoménale, distincte de la série absolue, l'unique manière dont on puisse les réduire à l'unité, c'est de les identifier comme substance.

Il explique et éclaircit ailleurs cette même doctrine en comparant l'esprit divin à celui de l'homme. Dieu est une intelligence, et comme tel, il doit posséder toutes les qualités essentielles à l'intelligence humaine. Or, qu'y a-t-il dans l'intelligence de l'homme ?

« La condition de l'intelligence, c'est la différence ; et il ne peut y avoir acte de connaissance, que là où il y a plusieurs termes. L'unité ne suffit pas à la conception, la variété y est nécessaire. . . L'intelligence sans conscience est la possibilité abstraite de l'intelligence, non l'intelligence en acte, et la conscience implique la diversité et la diffé-

rence. » (*Introduction à l'hist. de la phil.*, leçon 5, pag. 134.)

Mais cette propriété de l'intelligence créée, peut-on la transporter en Dieu? Oui sans doute, puisque :

« Ce qui était vrai dans la raison humainement considérée subsiste dans la raison considérée en soi ; ce qui faisait le fond de notre raison, fait le fond de la raison éternelle, c'est-à-dire une triplicité qui se résout en unité, et une unité qui se développe en triplicité. » (*Ibid.*, pag. 135, 136.)

Il ne s'agit point ici d'une simple analogie, mais d'une loi absolue qui régit l'intelligence divine et l'intelligence humaine, et toutes les intelligences réelles et possibles.

« Transportez tout ceci de l'intelligence humaine à l'intelligence absolue, c'est-à-dire rapportez les idées à la seule intelligence à laquelle elles puissent appartenir, vous avez, si je puis m'exprimer ainsi, la vie de l'intelligence absolue ; vous avez cette intelligence avec l'entier développement des éléments qui lui sont nécessaires pour être une vraie intelligence ; vous avez tous les moments dont le rapport et le mouvement constituent la réalité de la connaissance. »

Peu après l'auteur ajoute :

« L'unité de cette triplicité est seule réelle, et en même temps cette unité périrait tout entière sans un seul des trois éléments qui lui sont nécessaires : ils ont donc tous la même valeur logique, et constituent une unité indécomposable. Quelle est cette unité? L'intelligence divine. » (*Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5, pag. 135, 136.)

Sous le nom de réalité, il entend ici l'entité substantielle, qui exclut les phénomènes considérés comme tels ; de là peut-être pourrait-on conclure que le panthéisme de M. Cousin est le panthéisme *idéalistique*. Cette conclusion me paraît la plus probable, elle est d'ailleurs conforme aux autres passages de ses œuvres. Toutefois je n'oserais l'affirmer, parce que la différence qui distingue les diverses formes du panthéisme est si subtile, qu'il faudrait un langage plus précis que celui du philosophe français, pour connaître avec certitude sa pensée sur ce point. Du reste, si cet emploi du mot *réalité* a pu paraître inexact, l'explication que nous en donnons est confirmée par d'autres passages que nous avons rapportés plus haut, et par ceux que nous citerons dans la suite. Le passage suivant suffirait seul pour faire disparaître tout doute :

« L'être absolu... renfermant dans son sein le moi et le non-moi fini, et formant pour ainsi dire le fond identique de toute chose, un et plusieurs tout à la fois, un par la substance, plusieurs par les phénomènes, s'apparaît à lui-même dans la conscience humaine. » (*Cours de phil.*, de l'an 1818, publié par Garnier, Paris, 1836, leçon 6, pag. 55.)

La réalité est donc la substance divine bien distincte des phénomènes qui n'ont rien de réel, parce qu'ils ne forment pas *le fond des choses*, et qu'ils ne peuvent subsister par eux-mêmes.

Après s'être exprimé si clairement, M. Cousin s'écrie :

« Est-il permis d'espérer que, puisqu'il n'est pas encore question de la nature, ni même de l'humanité, on voudra bien ne pas traiter la théorie précédente de panthéisme? Le panthéisme est aujourd'hui l'épouvantail des imaginations faibles. » (*Introduction à l'hist. de la phil.*, leçon 5, pag. 136.)

Et nous, nous demandons, au contraire, s'il nous est permis d'espérer que M. Cousin fera voir le vice de notre interprétation, ou bien, s'il l'a trouve fondée, qu'il répudiera sincèrement les doctrines et le langage du panthéisme. Certes, si le panthéisme est *l'épouvantail des imaginations faibles*, il ne sera jamais la nourriture des esprits doués de force et de génie.

III. Mais notre tâche ne serait pas remplie, si nous n'enlevions à M. Cousin tous les subterfuges auxquels il a recours, ou dont il pourrait se servir pour pallier l'hétérodoxie de ses doctrines. Peut-être dira-t-il qu'en considérant le fini, le multiple, le variable, l'homme, la nature comme des attributs de Dieu même, il ne prétend pas s'écarter de ce qu'enseignent les écrivains orthodoxes qui affirment que les perfections des choses créées existent en Dieu d'une manière éminente et incompréhensible? Mais si tel avait été son sentiment, pourquoi ne point user du langage ordinaire? Pourquoi parler comme les panthéistes? Pourquoi éviter jusqu'au moindre mot qui pourrait rapprocher ses sentiments de ceux de l'école catholique? Pourquoi faire tomber ses lecteurs dans une erreur inévitable, tandis qu'il était si facile de les en préserver? Pourquoi dire que *si Dieu n'est pas tout, il n'est rien*, qu'*il est le fond de toute chose*, qu'*il est en même temps Dieu, nature, humanité*, et cent mille choses pareilles que l'on peut voir dans les passages cités et dans ceux que nous citerons plus tard? Peut-on imaginer un langage plus inexact et plus impropre que le sien, s'il ne voulait exprimer que la doctrine commune? Il y a plus ; non-seulement M. Cousin ne se rapproche pas de cette doctrine, mais il l'exclut positivement ; et il l'exclut non pas dans une seule de ses assertions, mais dans une multitude d'autres. Il l'exclut, quand il admet en Dieu une variété distincte de l'unité et en opposition avec elle. Et, en effet, selon les catholiques, la manière éminente dont les perfections créées appartiennent à la nature divine, est très-simple et exempte de toute multiplicité, de toute composition. Si l'on excepte les relations divines connues de nous, non point par la raison, mais par la révélation, tout ce qu'il y a en Dieu est absolument un, et la variété ne subsiste pas en lui comme variété, mais comme unité, puisque la variété suppose des limites, et celles-ci, l'imperfection. Selon M. Cousin, au contraire, il y a dans l'être absolu variété réelle opposée à l'unité. Ainsi l'entend-il, ou bien, tout ce qu'il nous dit de la triplicité divine, n'est plus qu'un vain amas de mots vides de sens. En outre, il assimile la triplicité de

l'intelligence divine à la triplicité de la conscience humaine ; or, celle-ci est réelle, la première l'est donc aussi. Il exclut la doctrine commune quand il admet l'unité de substance ; car, s'il n'y a d'autre substance que la substance divine, tous les phénomènes sont des modifications divines, et subsistent en Dieu formellement, et non plus éminemment. Il l'exclut enfin de la manière la plus expresse dans tous les endroits de ses ouvrages où il considère comme faisant partie de Dieu, l'homme et le monde envisagés dans leur état concret et réel. Je ne citerai qu'un seul de ces passages ; il me paraît décisif.

L'auteur examinant la célèbre trinité de l'école d'Alexandrie :

« Voilà, messieurs, dit-il, la trinité alexandrine, Dieu en soi, Dieu comme intelligence, Dieu comme puissance. On ne voit pas facilement ce qui manque à cette théodicée; cependant elle renferme dans son sein une erreur fondamentale. »

Peut-être cette erreur serait-elle le panthéisme si connu de Plotin et de ses disciples? Gardez vous bien de le penser! Les Alexandrins au contraire ne se sont trompés que parce qu'ils ne furent point assez panthéistes. En voici la preuve :

« Dieu, comme intelligence, admet en soi une division ; car on ne se connaît qu'en se prenant comme objet de sa propre connaissance; et l'attribut de l'intelligence introduit nécessairement dans l'essence de l'unité divine, la dualité, condition de la pensée, caractère de la conscience. Ou il faut se résigner à un Dieu sans conscience, ou il faut consentir à la dualité dans l'unité primitive. Il y a plus : Dieu n'est puissance, puissance productive, qu'à la condition de produire indéfiniment : la puissance introduit donc encore dans l'agent qui la possède et l'exerce, la multiplicité indéfinie. Mais le Dieu d'Alexandrie avait été posé d'abord comme l'unité absolue. Quand donc la philosophie d'Alexandrie lui ajoute sagement l'intelligence et la puissance, elle ajoute la dualité et la multiplicité à l'unité. Je le répète, la pensée et la puissance engendrent nécessairement la dualité et la multiplicité. »

Nous avons trouvé l'exposé de cette doctrine dans d'autres passages précédemment cités; mais ici, elle va d'autant mieux à notre but, qu'elle est émise par l'auteur pour justifier et pour défendre le panthéisme des néoplatoniciens. Toutefois poursuivons : jusqu'ici, selon M. Cousin, la doctrine des Alexandrins ne mérite pas le moindre blâme.

« Or voici le principe de toute erreur dans l'école d'Alexandrie : selon elle, la multiplicité, la diversité et la dualité qui commence la diversité, est inférieure à l'unité absolue, d'où il suit que Dieu comme être pur, comme substance, est supérieur à Dieu comme cause, comme intelligence et comme puissance ; d'où il suit en général que la puissance et l'action, l'intelligence et la pensée, sont inférieures à l'existence en soi, à l'unité absolue. Là est le principe de toute erreur, le principe qui, dans ses conséquences, a entraîné toutes les aberrations de l'école d'Alexandrie. Non, messieurs, il n'est pas vrai que l'unité soit supérieure à la dualité et à la multiplicité, quand la multiplicité et la dualité dérivent de l'unité et s'y rattachent. Car qu'est-ce que la dualité et la multiplicité produites par l'unité, sinon la manifestation de l'unité? Une unité qui ne se développerait pas en dualité et en multiplicité ne serait qu'une unité abstraite. Ou l'unité est purement abstraite, et elle est comme si elle n'était pas ; ou elle est réelle et elle ne peut pas ne pas se développer en dualité et en multiplicité. Si Dieu n'est que l'être en soi, il est comme s'il n'était pas ; et s'il est réellement, s'il est à la fois et comme substance et comme cause, comme essence à la fois et comme intelligence et puissance, il ne peut pas ne pas se développer ; or, tout développement sort de l'unité ; mais il ne la dissout pas, il la manifeste. » (*Cours de l'hist. de la phil.* leçon 8, tom. I, pag. 292, 293, 294.)

Passons, pour y revenir plus tard, ce qui se dit ici de la nécessité de la création. Remarquons seulement que M. Cousin nous représente la multiplicité des choses du monde comme *un développement de l'unité divine*; cette phrase est à elle seule tout imprégnée de panthéisme. Remarquons encore qu'il attaque les Alexandrins parce qu'ils ont jugé le développement inférieur à l'unité. Donc, selon M. Cousin, la variété des phénomènes égale en excellence l'unité divine, parce qu'il y a entre elles parfaite identité de substance. Donc la variété n'existe pas dans l'unité divine d'une manière simplement éminente, puisqu'elle est un développement et une production nécessaire de cette unité. Donc les catholiques ne sauront sauver l'essence divine en enseignant que les créatures subsistent dans le Créateur d'une manière éminente, puisque cette essence *ne serait pas réelle, serait comme si elle n'était pas*, si, en produisant par émanation et projetant hors d'elle-même le monde, elle ne se développait en une immense variété de phénomènes. Si l'on n'était pas encore pleinement convaincu que cette variété, qui lutte de perfection avec l'unité divine, est le monde phénoménal lui-même pris au concret, M. Cousin dissiperait parfaitement ce reste de doute dans la suite de ce passage :

« Savez-vous quelle est la conséquence immédiate de l'erreur que je viens de vous signaler, et qui se retrouvera plus d'une fois sur notre route? L'intelligence et la puissance engendrant la dualité et la diversité sont déclarées inférieures à l'être en soi. Or, qu'est-ce que le monde? Le monde des Alexandrins n'est pas une simple formation, comme le monde du stoïcisme : c'est une vraie création, une création de Dieu. » (Et que ces mots de *création* et de *créer* ne donnent point ici le change au lecteur : car, dans une exposition du panthéisme alexandrin, ils ne peuvent signifier qu'une émanation, une production de simples modes ou de

phénomènes.) « Donc le monde des Alexandrins est plein d'intelligence et de vie; il est beau, harmonieux, immortel comme celui qui l'a fait. Mais en même temps il est clair qu'il est plein de diversité et de multiplicité, il est donc au-dessous de l'unité. Donc le monde, tout beau et harmonieux qu'il est, est un développement inférieur à son principe; le monde, la création est une chute. Si les Alexandrins eussent été conséquents, ils eussent été jusqu'à dire que Dieu eût mieux fait de ne pas créer le monde; alors il leur eût fallu accuser Dieu et sa nature, car nous avons vu que cette nature est précisément telle, qu'étant intelligence et puissance aussi bien qu'unité, et cause aussi bien que substance, elle ne pouvait pas ne pas projeter hors d'elle-même la variété et le monde. Jugez donc quelle absurdité d'attaquer l'optimisme alexandrin comme excessif et trop absolu; je lui reprocherais au contraire d'être si imparfait, qu'à la rigueur, selon moi, il se résout en pessimisme. Car, si le monde, comme venant de Dieu, est bien fait, c'est une chute pourtant, selon les Alexandrins; d'où il suit qu'il eût mieux été qu'il ne fût pas du tout, et certes ce n'est pas le véritable optimisme; mais, pour arriver à celui-là, il fallait à la philosophie le christianisme, dix-sept siècles et Leibnitz.» (*Cours de l'hist. de la philos.*, leçon 8, tom I, pag. 294, 295.)

Ne relevons ni les inexactitudes historiques, ni l'optimisme de Leibniz, ni, ce qui est pis encore, le christianisme cité dans ce morceau, comme si le Christ était complice du panthéisme. Qui ne voit ici l'application parfaite des canons de la doctrine panthéistique; qui ne voit que si les néoplatoniciens ont erré quand ils ont dit que *la création est une chute*, c'est parce que le monde est l'égal de Dieu? Et ici il ne s'agit pas d'un monde virtuel, mais du monde réel et véritable; il s'agit du monde phénoménal émané de la cause première ou produit par elle; du monde que les Alexandrins eurent le tort de regarder comme moins parfait et moins beau que son auteur. Donc le monde est Dieu; et la déification substantielle du monde, qu'est-ce, sinon le panthéisme?

IV. La justification que nous avons mise dans la bouche de M. Cousin et dont nous avons démontré la futilité, est une supposition de notre part; mais celle qui suit est positivement donnée par l'illustre auteur. L'unité de substance étant la base du panthéisme, M. Cousin s'est aperçu que pour se laver de ce reproche, il avait à prouver qu'il n'avait jamais mis en doute la multiplicité de substances. Tel est son système de défense dans la dernière édition de ses *Fragments*.

« Je ne veux pas poser la plume, sans répondre encore brièvement à des attaques d'une tout autre nature, dont la persistance, malgré toutes mes explications, me prouve qu'il peut y avoir quelque chose à changer au moins dans l'expression de ma pensée. »

Ce début, plein d'une modeste condescendance, fait honneur à M. Cousin: espérons qu'il ira plus loin et qu'il reconnaîtra que son erreur consiste non-seulement dans l'expression, mais dans le sens même de ses doctrines.

« Je veux parler, dit-il, de cette vague accusation de panthéisme. »

Mais, ce me semble, aucune accusation ne saurait être ni plus précise, ni mieux motivée, puisqu'on emploie pour la faire vos propres paroles.

« Je veux parler de cette vague accusation de panthéisme, que j'ai souvent confondue, et avec laquelle j'en veux finir. »

Tout mon désir serait d'essuyer cette confusion, car du moins elle prouverait que je me suis trompé, et que parmi les hommes de cœur et de génie le panthéisme compte un partisan de moins que je ne croyais; et alors, ma défaite serait à mes yeux une véritable victoire. Mais si M. Cousin préfère me confondre par son silence, notre discussion n'en sera que plus tôt finie.

« Cette accusation se fonde sur les deux propositions suivantes que l'on m'attribue:

« 1° Il y a une seule et unique substance, dont le moi et le non-moi ne sont que des modifications;

« 2° La création du monde est nécessaire.

« Or je déclare rejeter absolument et sans réserve ces deux propositions, au sens faux et dangereux qu'il a plu de leur donner. »

Une telle protestation suffirait sans doute à tout lecteur judicieux, si elle ne se lisait en tête d'un ouvrage où l'on enseigne expressément le contraire. L'illustre auteur avouant, comme il fait, que du moins *il pourrait y avoir quelque chose à changer dans l'expression de sa pensée*, pourquoi ne pas retoucher son ouvrage avant de le livrer de nouveau à l'impression? Pourquoi y laisser tant de phrases capables d'induire en erreur, surtout lorsqu'il s'agit d'un livre destiné à la jeunesse studieuse? L'usage interdirait-il donc à un auteur qui publie de nouveau ses ouvrages de les faire paraître revus et corrigés? Et s'il est louable pour l'écrivain de réformer dans son œuvre les choses même les moins importantes, comme le style et le langage; cette correction n'est-elle pas un strict devoir pour lui, quand il est question des matières les plus sérieuses et les plus saintes, de philosophie, de morale, de religion?

V. M. Cousin, pour répondre à cette double accusation, emploie deux moyens de défense: il interprète ses paroles et donne de nouvelles raisons. Voyons si son interprétation est légitime et si ses raisons sont de quelque valeur; commençons par l'interprétation:

« Dans les rares endroits où j'ai parlé de la substance unique, il faut entendre ce mot de substance, non dans son acception ordinaire, mais comme l'ont entendu Platon, les plus illustres docteurs de l'Église, et la sainte Ecriture dans la grande parole: *Je suis celui qui suis.* » (*Frag. phil.* tom I, pag. 19, 20.)

Mon intention n'est pas d'entamer ici une question d'histoire de la philosophie, et d'examiner si Platon parle vraiment comme M. Cousin le fait parler. Quant aux *illustres docteurs de l'Eglise*, il serait très-curieux d'entendre citer leur nom et de lire leurs paroles sur la question présente. Mais j'inclinerais à croire que l'auteur en les lisant a confondu les mots d'*être* et de *substance*, comme il les confond dans le passage de l'Exode cité plus haut, où certainement il ne s'agit pas de substance. Or, il y a une grande différence entre ces deux mots, aussi bien qu'entre les idées qu'ils représentent. Pour sa part, M. Cousin nous assure que, s'il a parlé de substance unique, et pris ce mot dans le sens de Platon, il ne l'a fait qu'en de *rares endroits*. Mais les passages que nous avons rapportés et ceux que nous rapporterons encore, ne sont point en petit nombre : ils sont, au contraire, et plus étendus et plus nombreux que les autres passages où peut-être le mot substance est pris dans son sens ordinaire. L'illustre auteur substitue ici l'exception à la généralité.

« Evidemment, poursuit-il, il est alors question de la substance qui existe d'une existence absolue et éternelle, et il est bien certain qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir qu'une seule substance de cette nature. » (*Frag. phil.*, tom. I, pag. 20.)

Mais l'erreur ne consiste pas à avoir parlé de la substance absolue comme d'une substance unique; elle consiste à avoir dit et répété de cent manières que, hors de la substance unique et absolue, il n'y en a point d'autres; l'erreur est de dire et de redire que l'idée de substance prise d'une manière générale exclut essentiellement la multiplicité. Si, dans tous ces endroits dont nous parlons, M. Cousin avait donné au mot de substance le sens qu'il appelle platonicien, et non le sens ordinairement reçu, ses paroles reviendraient à celles ci : *Hors de la substance absolue et unique, il n'y a point de substance absolue et unique;* mais qui voudrait jamais croire notre auteur capable de parler de la sorte? Donc, quand il affirme que, hors de la substance unique et absolue, il n'y en a point d'autre, il adopte ce mot dans son sens ordinaire, et sa pensée est évidemment panthéistique.

Quand même M. Cousin aurait donné à ses expressions le sens qu'il leur attribue, toujours pourrait-on l'accuser de s'être exprimé d'une façon fort inexacte. Car, toutes les fois qu'un auteur donne à un terme deux sens différents et même opposés, il doit, pour ôter toute équivoque, en avertir expressément ses lecteurs Or, que l'on parcoure tous les ouvrages de M. Cousin, on n'y rencontrera pas le moindre indice d'explication; toujours il emploie le mot de substance comme représentant une idée fixe et invariable. Il y a plus : il affirme positivement que le concept de substance est unique; il rejette, dans les termes les plus précis et les plus clairs, toute autre signification de ce mot. Déjà, dans quelques-unes des citations précédentes, on a pu lire cette exclusion; mais il y a d'autres passages plus positifs encore, dans lesquels l'auteur ne pouvait rien dire de plus pour renverser sa propre justification. En voici quelques-uns que je prends au hasard, car le nombre en est grand; et, pour combattre M. Cousin par ses propres paroles, une seule chose m'embarrasse, la difficulté de choisir.

« Parmi les lois de la pensée donné s par la psychologie, les deux lois fondamentales, qui contiennent toutes les autres, la loi de causalité et la loi de substance, irrésistiblement appliquées à elles-mêmes, nous élèvent directement à leur cause et à leur substance; et, comme elles sont absolues, elles nous élèvent à une cause absolue et à une substance absolue. » (*Frag. phil.*, tom. I, p. 63.)

Le mot *substance* est pris ici dans son acception la plus universelle, puisqu'on lui donne le sens qu'il a quand on parle du principe de substance. Ce principe de substance que l'on peut exprimer par ces mots : *Les qualités ne peuvent exister sans une substance*, est, selon M. Cousin, un des principes fondamentaux de la raison humaine, et cette doctrine, il la répète dans presque tous ses ouvrages; or, dans cet axiome, le mot substance est pris dans son acception la plus générale; autrement le principe s'écroule et l'esprit humain ne peut plus conclure des modifications des choses à une réalité substantielle. Toute la difficulté se réduit donc à ces termes : le mot substance, dans le sens qu'il a dans l'axiome connu sous le nom de principe de substance, diffère-t-il ou non du même mot dans la signification que l'auteur appelle platonicienne? car, dès là que la différence n'existe pas, la substance prise dans sa signification la plus générale n'est que la substance absolue, et le panthéisme est inévitable. Dans l'un des premiers cours de M. Cousin, publiés récemment par l'un de ces disciples le principe de substance est pris évidemment dans le sens panthéistique (*Cours de phil.*, de 1818, publié par Garnier, leçon 6, pag. 49, 57.); et quoique cette publication puisse faire autorité, puisqu'elle est approuvée par le professeur lui-même, cependant j'aime mieux m'appuyer sur des paroles émanées immédiatement de lui. Continuons donc la lecture du passage des *Fragments* que nous citions plus haut :

« Une substance absolue doit être unique pour être absolue : deux absolus sont contradictoires, et l'absolue substance est une ou n'est pas. On peut même dire que toute substance est absolue en tant que substance et, par conséquent, une; car des substances relatives détruiraient l'idée même de substance, et des substances finies, qui supposent au delà d'elles une substance encore à laquelle elles se rattachent, ressemblent fort à des phénomènes. L'unité de la substance dérive donc de l'idée même de la nature de substance. » (*Fragm. phil.*, tom. I, p. 63.)

Sur ce passage je raisonne ainsi : L'idée de la substance unique, l'idée de cette sub-

stance que détruit la seule supposition de substance relative, cette idée est, selon l'illustre auteur, entièrement identique avec l'idée qui constitue le principe de substance. Or, l'idée qui constitue ce principe est l'idée de la substance générique, de la substance en général, et, par conséquent, hors de la substance unique, il n'existe aucune autre substance. Que l'idée constitutive du principe de substance soit celle de substance en général, cela est évident; autrement, on ne pourrait plus se servir du même principe pour conclure des qualités d'un objet à la réalité de sa substance; ce que font cependant tous les philosophes, et M. Cousin en particulier.

Dans le passage cité, deux phrases seules pourraient offrir quelque difficulté : 1° *On peut même dire que toute substance est absolue en tant que substance;* 2° *Des substances finies ressemblent fort à des phénomènes.* Ces paroles apportent un adoucissement aux expressions de l'auteur, et paraissent en détourner le sens précis et absolu que nous voulions leur donner. Mais qui ne voit là une simple adresse d'écrivain cherchant à pallier la crédulité du panthéisme dont il fait profession? Et, en interprétant ainsi ses paroles, je ne pense pas calomnier l'illustre auteur; car, son panthéisme se montre avec tant d'évidence, et en tant d'endroits importants de sa doctrine, qu'il serait ridicule de le révoquer en doute pour quelques phrases bien courtes, bien rares. Il n'y a point de partisan d'une erreur, quelle qu'elle soit, qui ne cherche à déguiser l'absurdité de ses doctrines aux yeux des autres, et même aux siens propres. Mais voulez-vous une règle infaillible pour distinguer les correctifs sincères et véritables des ruses que l'art inspire aux écrivains? Demandez-leur de vous faire connaître d'une manière précise en quoi consiste cette modification; qu'ils vous disent pourquoi telle chose n'est pas telle autre chose, quoiqu'elles se ressemblent; pourquoi on peut l'admettre sous un certain rapport et non pas d'une manière absolue. S'ils ne peuvent répondre avec précision, sans s'enlacer eux-mêmes dans une contradiction, n'allez pas laisser surprendre votre bonne foi par les subtilités de leur rhétorique.

Mais d'ailleurs M. Cousin s'enlève à lui-même ce faible et misérable appui; il expose sa pensée si clairement, qu'il ôterait au plus déterminé le courage de le défendre.

« Dans tout objet il y a du phénomène, si dans tout objet il y a de l'individuel, du variable, du non-essentiel, car toutes ces idées équivalent à celle de phénomène; et dans tout objet il y a de la substance, s'il y a de l'essentiel et de l'absolu, l'absolu étant ce qui se suffit à soi-même, c'est-à-dire équivalent à la substance. Je ne veux pas dire que tout objet ait sa substance propre, individuelle, car je dirais une absurdité: substantialité et individualité étant des notions contradictoires. L'idée d'attacher une substance à chaque objet, conduisant à une multitude infinie de substances, détruit l'idée même de substance; car la substance étant ce au delà de quoi il est impossible de rien concevoir relativement à l'existence, doit être unique pour être substance. Il est trop clair que des milliers de substances, qui se limitent nécessairement l'une l'autre, ne se suffisent point à elles-mêmes, et n'ont rien d'absolu et de substantiel. Or, ce qui est vrai de mille, est vrai de deux. Je sais que l'on distingue les substances finies de la substance infinie; mais des substances finies me paraissent fort ressembler à des phénomènes; le phénomène étant ce qui suppose nécessairement quelque chose au-delà de soi, relativement à l'existence. Chaque objet n'est donc pas une substance; mais il y a de la substance dans tout objet; car tout ce qui est ne peut être que par son rapport à *celui qui est celui qui est*, à celui qui est l'existence, la substance absolue. C'est là que chaque chose trouve sa substance; c'est par là que chaque chose est substantiellement; c'est ce rapport à la substance qui constitue l'essence de chaque chose. Voilà pourquoi l'essence de chaque chose ne peut être détruite par aucun effort humain, ni même supposée détruite par la pensée de l'homme; car, pour la détruire ou la supposer détruite, il faudrait détruire ou supposer détruit l'indestructible, l'être absolu qui la constitue. Mais si chaque chose a de l'absolu et de l'éternel par son rapport à la substance éternelle et absolue, elle est périssable et changeante, elle change et périt à tout moment par son individualité, c'est-à-dire par sa partie phénoménale, laquelle est dans un flux et reflux perpétuel. D'où il suit que l'essence des choses ou leur partie générale est ce qu'il y a de plus réel et de plus caché, et que leur partie individuelle, où paraît triompher leur réalité, est ce qu'il y a véritablement de plus apparent et de moins réel.» (*Frag. phil.*, tom. I, pag. 348, 349, 350.)

L'illustre auteur confond ici trois choses très-distinctes, savoir : l'être absolu, l'idée des substances créées, et l'existence de ces mêmes substances. Selon lui, l'être en qui tout existe, l'idée éternelle des existences, les existences elles-mêmes, ne sont qu'une seule et même chose. La vraie philosophie nous enseigne que l'être est intime et présent aux choses, les crée d'une manière incessante; que les idées éternelles et archétypes des objets créés ou possibles subsistent dans l'être absolu; mais que les copies de ces idées, c'est-à-dire les substances créées avec toutes leurs modifications, bien qu'inséparables de l'être et des idées, en ce sens qu'elles ne peuvent exister sans eux, ne sont cependant ni ces idées, ni cet être lui-même. Supprimez cette distinction, et alors les substances créées se confondent avec leur idée éternelle, avec l'être lui-même qui les conçoit et les produit, et nécessairement vous tombez dans le panthéisme. Telle est la doctrine de M. Cousin dans le passage que nous venons de citer. Or, il y répète que les substances finies lui paraissent *ressembler fort à des phénomènes;*

cette phrase dirigée *ad hominem* contre les adversaires du panthéisme, ne saurait embarrasser le moins du monde celui qui consultera le contexte. Car, dans le contexte, l'auteur déclare qu'admettre plusieurs substances, c'est tomber dans *l'absurdité; que la substantialité et l'individualité sont des notions contradictoires; que la multiplicité de substances détruit l'idée même de substance.* Dira-t-on, par hasard, que le mot de substance est pris dans le sens platonicien? Mais, dans ce cas, l'individu que l'auteur oppose à la substance devrait correspondre à la substance prise selon sa signification commune. Or cela n'est pas et ne peut pas être, puisque l'individualité des choses est *phénoménale*, continuellement *variable, sujette à un flux et à un reflux perpétuel.* Par conséquent, ce que l'on appelle ici individualité des choses n'est pas leur substantialité finie, mais l'ensemble de leurs propriétés extrinsèques soumises à une perpétuelle vicissitude; leur substantialité ne peut être que la substance même de l'être absolu. La seule substance réelle est *ce au delà de quoi il est impossible de rien concevoir relativement à l'existence*, et, par conséquent, il ne faut voir que contradiction, qu'absurdité, dans la substance multiple et finie, dans la substance prise au sens ordinaire des philosophes.

Ces textes ne vous paraissent-ils point encore assez clairs, assez positifs? Voulez-vous quelque chose de plus? M. Cousin est prêt à vous satisfaire, quoique peut-être vous soyez trop exigeant. Dans le programme d'un cours sur les vérités absolues, programme qui n'est qu'un tissu de formules scientifiques et concises, dans lequel il est à croire que l'auteur se sera étudié à rendre ses pensées avec le plus de précision possible, il établit le principe de substance, et il le fait en ces termes :

« Toute qualité suppose un être en qui elle réside, un sujet, une substance.» (*Frag. phil.*, t. I, pag. 307.)

Remarquez bien qu'il s'agit ici de la substance en général, et, par conséquent, aussi de la substantialité propre des choses créées, selon l'interprétation commune des philosophes. Cela posé, l'auteur démontre que toute vérité doit résider en un être, et les vérités absolues dans une substance de même nature, c'est-à-dire absolue.

« Or, si cette substance est absolue, elle est unique : car, si elle n'est pas la substance unique, on peut chercher encore quelque chose au delà relativement à l'existence; et alors il s'ensuit qu'elle n'est plus qu'un phénomène relativement à ce nouvel être qui, s'il laissait encore soupçonner quelque chose au delà de soi, relativement à l'existence, perdrait aussi par là sa nature d'être et ne serait plus qu'un phénomène : le cercle est infini. » (*Ibid.*, pag. 312.)

On ne dit plus ici que les substances finies *ressemblent fort à des phénomènes;* mais, avec beaucoup plus de précision, on dit que toute substance relative *ne serait qu'un phénomène.*

« Point de substance, ou une seule Définition de la substance : *Ce qui ne suppose rien au delà de soi relativement à l'existence.* » (*Ibid.*, pag. 312.)

La substance *unique*, la substance *qui ne suppose rien au delà de soi relativement à l'existence*, est celle-là même dont on fait mention, et sur laquelle on établit le principe de substance. Or, la substance dont on parle dans ce principe, est la substance en général, la seule dont l'esprit humain puisse concevoir l'idée. Donc la seule substance que l'on puisse admettre est la substance unique et absolue dans le sens de Platon.

« L'unité de la substance dérive donc de l'idée d'une substance absolue, laquelle est renfermée dans l'idée même de substance. » (*Ibid.*, t. I, pag. 313.)

Or, l'idée de substance n'est pas l'idée d'une espèce particulière de substance, mais l'idée de la substance en général. Et comme elle ne nous représente qu'une substance unique et absolue, il s'ensuit que l'idée de substance relative et multiple n'a point de fondement, qu'elle se réduit à un mot vide de sens, qu'elle n'est qu'une chimère enfantée par l'imagination. Vienne maintenant M. Cousin nous alléguer les *rares endroits* où il parle de la substance unique et absolue sans exclure la classe des substances particulières.

VI. Poursuivons notre examen de la justification de M. Cousin.

« Jamais je n'ai dit, ni pu dire, que le moi et le non-moi ne sont que des modifications d'une substance unique. » (*Ibid.*, pag. 20.)

Il s'agit ici des pensées et non des paroles de l'auteur. S'il n'a pas dit que l'âme et que le monde sont des modifications de Dieu, plus d'une fois il a dit qu'ils sont Dieu, que Dieu est Tout, que Dieu est la substance ou la substantialité de tout être, que la substance est unique, et mille autres choses que nous avons déjà vues.

« J'ai dit cent fois le contraire. » (*Ibid.*)

Je ne me souviens pas de l'avoir lu une seule fois dans les œuvres de M. Cousin; toutefois je ne veux pas affirmer que cela ne s'y trouve pas. M. Cousin peut fort bien avoir désavoué un langage tout plein de spinosisme, lui qui fait profession de n'adhérer point aux doctrines de Spinosa, à moins toutefois qu'il ne soit plus spinosiste qu'il ne le croit; car l'essence du spinosisme, comme de toute doctrine panthéistique, consiste à reconnaître l'unité de substance. N'importe ensuite, quand une fois on a embrassé cette erreur capitale, que l'on donne ou non aux phénomènes le nom de *modifications*. D'autre part, on comprendrait aisément que M. Cousin se crût totalement étranger au spinosisme, puisque, comme nous l'avons déjà vu, il n'a de ce système qu'une idée très-inexacte. Et dans le passage même où il essaye de se disculper de l'accusation de panthéisme, il dit :

« Le Dieu de Spinosa . . . . . est une pure substance et non pas une cause. La sub-

stance de Spinosa a des attributs plutôt que des effets. Dans le système de Spinosa, la création est impossible; dans le mien, elle est nécessaire. » (*Ibid.*, pag. 20.)

Sans doute, le Dieu de Spinosa n'est point une cause créatrice de substances, ni même d'attributs : mais il est une cause créatrice de modes, comme le Dieu de M. Cousin est une cause créatrice de simples phénomènes. Le Dieu de Spinosa n'est point une cause libre; mais celui de M. Cousin, comme nous le verrons bientôt, n'est libre qu'en apparence; une invincible nécessité le pousse. Dans l'un et l'autre système la création des substances est également impossible, et si M. Cousin regarde comme nécessaire la création des phénomènes, Spinosa, de son côté, regarde également comme nécessaire la création des modes. Il est donc évident qu'il n'y a pas de différence réelle entre les deux panthéismes; cette différence n'est que dans les mots, ou elle tombe sur quelques points d'ontologie tout à fait secondaires. Et certainement la gloire d'être plus logique n'appartient pas au plus récent des deux systèmes. ♦

VII. « Si j'ai souvent désigné le moi et le non-moi par le mot de phénomène, c'est par opposition à celui de substance, entendu au sens platonicien, et réservé à Dieu; et je ne conçois pas pourquoi de cette opposition, qui n'est pas contestée, on a voulu conclure qu'à mes yeux ces phénomènes n'existaient pas réellement à leur manière, et avec l'indépendance limitée qui leur appartient. » (*Ibid.*)

Mais quand M. Cousin appelle phénomènes cette partie des objets qui est perpétuellement *variable*, qui est, comme nous l'avons vu, *un flux et un reflux perpétuel*; certainement, il ne veut point parler de leur substantialité, et, pour ainsi dire, de leur moelle, de leur partie intime; mais bien de leur écorce, de leurs propriétés extérieures et sensibles. Tels sont précisément les modes de Spinosa, changeant comme eux et s'évannouissant comme eux.

« Le moi et le non-moi, tout en étant substantiels par leur rapport à la substance, sont en eux-mêmes de simples phénomènes, modifiables comme des phénomènes, limités comme des phénomènes, s'évanouissant et reparaissant comme des phénomènes. » (*Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5, pag. 155.)

Peut-on parler plus clairement? Quel philosophe a jamais eu en pensée de dire que les substances spirituelles et matérielles, quoique créées, *s'évanouissent et reparaissent?* Ce changement perpétuel, déjà reconnu par Héraclite, n'est propre qu'à la forme extérieure, aux modifications des choses, et c'est précisément ce que l'on comprend sous le nom de phénomènes et d'apparences.

VIII. « Comment aurais-je pu faire du moi et du non-moi de simples modifications d'un autre être, quand j'établis partout que ce sont des causes, des forces, au sens de Leibnitz, et quand toute ma philosophie morale et politique repose sur la notion du moi, considérée comme une force essentiellement douée de liberté? Enfin, après avoir si souvent démontré avec Leibnitz et M. de Biran que la notion de cause est le fondement de celle de substance, pouvais-je croire qu'il me fût nécessaire de déclarer que le moi et le non-moi étant des causes et des forces, sont des substances, et si on veut, des substances finies, dès qu'on cesse de prendre le mot d'être et de substance dans la haute acception que j'ai tout à l'heure rappelée? » (*Frag. phil.*, tom. I, pag. 20.)

La notion de force et de cause emporte avec elle deux choses : une substantialité active, et un ensemble de modes et de propriétés qui lui donne une certaine détermination. Le panthéiste reconnaît facilement l'homme et les choses existantes dans le monde, comme forces et comme causes; mais il distingue en eux la substantialité active et cachée et les modifications phénoménales; il rapporte la première à la substance unique; les autres, il les regarde comme produites et créées. Que de fois n'avons-nous pas entendu M. Cousin nous dire que, sous le rapport de leur substantialité, l'âme et le monde sont l'être absolu lui-même? qu'ils ne sont distingués entre eux, distingués de l'être absolu, que comme simples phénomènes?

IX. Mais, dit M. Cousin, j'assigne à l'âme humaine la liberté comme une qualité propre; je la regarde donc comme une substance distincte. D'abord, cela ne prouverait qu'une heureuse contradiction de sa part, et elle ne serait pas la seule que l'on rencontre dans son système. Il n'est pas non plus le premier philosophe qui cherche à concilier le libre arbitre avec le panthéisme. Les modernes panthéistes allemands jouissent d'une grande célébrité en fait de panthéisme, et cependant tous, ou presque tous, admettent la liberté. Il y en a peu heureusement qui aient la logique intrépide de Spinosa, et qui ne reculent pas d'horreur devant le fatalisme universel. En second lieu, je demanderai si M. Cousin est véritablement *indéterministe*. En paroles, il l'est certainement; mais il faudrait savoir s'il l'est en effets, et d'après les principes de sa doctrine. Or, par rapport à Dieu, il n'est point indéterministe, comme nous le verrons dans peu d'instants. Reste donc à savoir s'il l'est par rapport à l'homme. Mais comment concilier la liberté de l'homme avec ce fatalisme historique qu'il établit dans son *Introduction à l'histoire de la philosophie* (1139)?

« La Providence n'a pas seulement permis, elle a ordonné (car la nécessité est le caractère propre et essentiel qui partout la

(1139) *Voy.* en particulier la leçon 7 et les suivantes, où l'on trouve entre autres, pag. 225, cette phrase expressive : *Ainsi l'histoire est une géométrie inflexible*, etc. (Note du trad.)

manifeste que l'humanité eût un développement régulier. (*Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 7, pag. 227.)

Mais, s'il en est ainsi, peut-on considérer comme libre les actions des individus dont se composent l'histoire et le progrès du genre humain? Je sais que, d'après les principes du véritable théisme, l'intervention de Dieu dans les actions humaines et le règne de la Providence sur la terre s'accordent parfaitement avec la liberté de l'homme. Je sais encore que, pour sauver le libre arbitre, M. Cousin embrasse ce sentiment et qu'il désapprouve l'opinion vulgaire qui confond la nécessité de l'histoire et la fatalité de la nature. Mais ce qui est plausible dans les principes du théisme, devient absurde dans ceux du panthéisme; car, si Dieu n'est pas libre (et il ne l'est pas, selon les panthéistes et selon M. Cousin lui-même), comment l'homme pourrait-il l'être? L'acte libre est une opération de la substance active; la substantialité de l'âme humaine, selon les panthéistes et M. Cousin, est la substance divine elle-même; or, la substance divine est soumise dans toutes ses opérations à l'impulsion de la nécessité; comment donc l'homme ou un être créé quelconque pourrait-il opérer librement?

La liberté du moi, dira-t-on peut-être, a son principe dans l'âme, comme simple phénomène. — Mais comment pourrait-il en être ainsi, puisque le principe de la liberté est ce je ne sais quoi d'identique et d'invariable d'où résulte notre personnalité, tandis que le phénomène est dans une variation incessante? Aussi, pour raisonner logiquement d'après les principes de M. Cousin, il faut admettre que la liberté humaine ne peut être qu'une apparence, comme la contingence générale de tout l'univers, lequel, tout en paraissant contingent dans son état concret phénoménal, n'en est pas moins un développement nécessaire de la cause absolue. Parcillement, la volition de l'homme étant dans sa substance un acte divin, doit être gouvernée par la nécessité : elle ne nous paraît libre que lorsque, par la pensée, nous la séparons de son principe, et que nous la considérons comme simple phénomène. Je n'affirme pas, je le répète, que telle soit la pensée de l'illustre auteur, mais telles sont certainement les conséquences de sa doctrine, conséquences qu'il n'a pas toujours dissimulées, comme nous le verrons en son lieu.

Du reste, quelle que soit son opinion sur la liberté humaine, ce serait aller contre toutes les règles d'une saine critique que de vouloir juger d'un système complexe et ontologique par un seul point de psychologie, et de toute une théorie par une seule de ses conséquences. Tout ce que nous avons déjà dit et ce qui nous reste à dire prouve avec la dernière évidence que M. Cousin professe directement et expressément le panthéisme : prétendre le contraire en s'appuyant sur une déduction fondée sur un point indirect, ce serait aller contre la raison : à ce compte, on ne trouverait plus un seul panthéiste ni ancien, ni moderne, puisque tous se contredisent plus ou moins et que le privilége de ne point être inconséquent n'appartient qu'à ceux qui professent la vérité. Spinosa lui-même, qui est bien le logicien le plus rigoureux de tous les panthéistes, se contredit précisément en ce qui concerne la liberté des actions humaines : un profond psychologue de notre temps en a déjà fait la remarque. (Jouffroy, *Cours de droit nat.*, leçon 6. Paris, 1835, tom. I, pag. 182, 183, 184.)

« Au reste, si cette expression de substances finies peut aller au-devant d'honnêtes scrupules, je consens bien volontiers à l'ajouter à celles de phénomènes et de forces, appliquée à la nature et à l'homme. Il vaut cent fois mieux éclaircir ou réformer un mot, même sans nécessité, que de courir le risque de scandaliser un seul de nos semblables. » (*Frag. phil.*, tom. I, pag. 21.)

Pourquoi donc ne l'avoir pas *ajoutée*, cette expression? Pourquoi *n'avoir pas éclairci ou réformé le mot* suspect? Pourquoi réimprimer le texte primitif sans y rien corriger, sans y rien changer, pas même une virgule? Prétendre que le vice de ses doctrines ne consiste que dans quelque mot, c'est déjà ridicule; mais avouer qu'il est de son devoir de se corriger, et, tout en l'avouant, réitérer la faute qu'on se reproche, ce serait plus ridicule encore, si cela ne méritait pas un blâme plus énergique. Et puis, cette protestation de ne pas vouloir *scandaliser son prochain*, cette dévote allusion au précepte de l'Evangile mise ici en avant, pourrait bien rappeler le principal personnage d'une célèbre comédie de Molière, si le noble caractère de l'auteur ne nous interdisait cette comparaison.

X. Passons au second article de la justification de M. Cousin.

« Reste la nécessité de la création. A la réflexion, je trouve moi-même cette expression assez peu révérencieuse envers Dieu, dont elle a l'air de compromettre la liberté, et je ne fais pas la moindre difficulté de la retirer; mais en la retirant, je la dois expliquer » (*Frag. phil.*, tom. I, pag. 221, 222.)

Encore ici, il ne s'agit que d'une simple *expression* : on assure avec une noble condescendance qu'on la retire, et, ce qui est bien plus curieux encore, on réimprime ce qu'on promet de corriger, on le reproduit à l'instant même sous les yeux du lecteur : en effet nous venons de voir que l'auteur, s'efforçant, à propos de Spinosa, de se laver de l'accusation de panthéisme, déclare que, dans son propre système, la *création est nécessaire*. (*Voy.* plus haut, pag. 50.) Mais soit; passons sur cette singulière manière de procéder, et examinons si les erreurs de M. Cousin relativement à la création du monde ne consistent réellement que dans une simple expression.

Remarquons, avant tout, que, dans le système de M. Cousin, il ne peut être ques-

tion d'une création de substances, mais seulement d'une création de purs phénomènes : cela résulte de l'unité de substance, qui est, comme nous l'avons démontré, la base de tout son système : lui-même, l'avoue du reste, en termes exprès :

« Dans la *causation*..., il y a création d'une détermination intérieure ou d'un mouvement externe, c'est-à-dire la création de quelque chose de phénoménal. Partant de là, qui peut nous permettre de concevoir légitimement la création de substance.» (*Frag. de phil.*, tom. I, pag. 221, 222.)

Remarquons encore qu'autant la création de substances est impossible, d'après les principes du panthéisme, autant, d'après ces mêmes principes, la création des phénomènes est nécessaire. En effet, la liberté, en présupposant le pouvoir de faire le contraire de ce que l'on fait, implique par-là même la contingence des effets qu'elle produit; donc, si le monde est l'effet d'une volonté libre, le monde doit être contingent; et s'il n'est pas contingent, il ne peut être l'effet d'une volonté libre : or le monde ne peut être contingent dans les principes des panthéistes : le monde n'est d'après eux qu'un ensemble de phénomènes, c'est-à-dire de modifications de la substance unique et absolue; mais la substance unique et absolue est nécessaire; donc ses modifications sont nécessaires aussi, puisqu'il répugne que la nature des modes et des apparences soit opposée à la nature de la substance qui les reçoit et les soutient; donc le monde n'est point contingent, donc il n'est pas l'effet d'un acte libre, donc sa création est nécessaire.

Remarquons enfin que la nécessité de la création une fois admise, Dieu ne peut plus être libre en quoi que ce soit : en effet, la création divine, comme toute liberté, ne peut avoir pour objet les choses nécessaires; elle ne peut s'exercer que sur le contingent. C'est ce qui fait que Dieu n'est pas libre, soit à l'égard des essences éternelles des êtres, soit en ce qui regarde ses attributs et les perfections de sa nature. Sa liberté ne peut tomber que sur les œuvres *ad extra*, pour parler le langage de l'école : or toutes les œuvres *ad extra* ont pour fondement la création; mais la création n'est pas un acte libre : Dieu ne peut créer ce qu'il lui plaît, il est nécessité à créer, il ne peut à son gré créer ou ne pas créer; nécessité à créer le monde, Dieu doit le créer tel qu'il est; il doit le créer conforme aux lois de cette absolue nécessité qui pèse sur la création elle-même : en changer l'ordre d'un atome lui est impossible parce que cela répugnerait à la loi de cette éternelle nécessité, nous l'avons déjà vu : or, si Dieu est nécessité à créer le monde, et à le créer tel qu'il est et dans son ensemble et dans chacune de ses parties, il n'y a plus aucun ordre de choses dans lequel sa liberté puisse s'exercer, il n'y a plus d'opération qui puisse être indépendante de cette absolue nécessité. Je laisse aux panthéistes le soin de concilier la liberté de l'homme avec ce fatalisme de la divinité, et à expliquer comment la raison peut permettre d'accorder aux créatures un privilége que l'on refuse au Créateur.

De ces trois observations nous pouvons conclure que si M. Cousin est aussi bon logicien que vrai panthéiste, il doit 1° nier toute création de substances; 2° regarder comme nécessaire la création des phénomènes, et 3° refuser à Dieu la liberté : ces assertions sont absurdes; voyons si, dans l'illustre auteur, le bon sens aura prévalu sur la bonne logique.

« L'être que nous sommes et le monde extérieur n'étant que des causes, il s'ensuit que l'être des êtres auquel nous les rapportons, nous est également donné sous la notion de cause. Dieu n'est pour nous qu'à titre de cause; sans quoi la raison ne lui rapporterait ni l'humanité ni le monde. Il n'est substance absolue qu'en tant que cause absolue, et son essence est positivement dans sa puissance créatrice.» (*Frag. phil.*, tom. I, pag. 15.)

Ces paroles sont équivoques; on ne voit pas bien si elles font consister l'essence divine dans la puissance de créer, ou dans l'acte même de la création; si elles considèrent la vertu créatrice en puissance ou en acte. Mais l'auteur va lui-même expliquer sa pensée en faisant le parallèle et la critique des systèmes de l'école d'Elée et de l'école ionique; voici comment il s'exprime :

« Si l'unité de Parménide est une unité impuissante, et, pour parler le langage de la science moderne, une substance sans cause, c'est-à-dire une substance vaine, puisqu'elle est dépourvue de l'attribut essentiel qui constitue la substance, de même la pluralité d'Héraclite, son mouvement universel et la différence absolue n'est pas autre chose que la cause séparée de la substance, l'attribut sans sujet, la force sans base, la manifestation sans principe qu'elle manifeste, et l'apparence sans rien faire paraître. Or la cause sans substance, comme la substance sans cause; le mouvement sans un moteur immobile, comme un centre immobile sans force motrice; l'identité absolue sans différence, comme la différence sans identité; l'unité sans la pluralité, comme la pluralité sans unité; l'absolu sans relatif et sans contingent, comme le relatif et le contingent sans quelque chose d'absolu, c'étaient la deux erreurs contradictoires, deux systèmes exclusifs, qui devaient, en se rencontrant sur le théâtre de l'histoire, se briser l'un contre l'autre, et se détruire l'un par l'autre. Mais non; rien ne se détruit, rien ne périt; tout se modifie et se transforme dans l'histoire comme dans la nature. En effet, que suit-il de la polémique de l'empirisme ionien et de l'idéalisme éléatique? Il ne suit point que l'unité et la différence soient des chimères, mais tout au contraire que la différence et l'unité sont toutes deux réelles, et si réelles qu'elles sont inséparables, que l'unité est nécessaire à la différence, et la différence à l'unité, et par con-

séquent qu'après s'être combattus pour s'éprouver, les deux systèmes n'ont qu'à retrancher leurs erreurs, c'est-à-dire les côtés exclusifs par lesquels ils s'entre-choquaient, pour se réconcilier et s'unir, comme les deux parties d'un même tout, les deux éléments intégrants de la pensée et des choses, distincts sans s'exclure, intimement liés sans se confondre.» (*Nouv. Frag.*, pag. 137, 138.)

Ce passage correspond à celui que nous avons cité plus haut, et dans lequel l'illustre auteur parle «des philosophes alexandrins. (*Voy.* ci-dessus, pag. 36 et suiv.) L'unité et la différence, c'est-à-dire Dieu et le monde, y sont données comme deux termes corrélatifs et inséparables, dont le premier est aussi capable d'exister sans le second que le second sans le premier; la différence, ce sont les phénomènes, et la création est le lien qui unit la différence à l'unité. Donc la création est aussi nécessaire que la nature divine, aussi nécessaire que le lien qui unit indissoluble ment l'unité à la différence; et il n'est pas plus au pouvoir de Dieu de ne pas créer ou de créer autrement qu'il a créé, que de changer sa propre essence. Je ne fais, comme on voit, aucune violence au texte; je n'en tire que des conséquences qui en découlent tout naturellement et que nous verrons bientôt développées et mises dans tout leur jour par l'auteur lui-même.

Ce qui peut à la première vue paraître obscur dans ce passage, c'est l'opposition qui s'y trouve établie entre la substance et la cause. Cette opposition, très-conforme à la doctrine exposée dans une multitude de passages de M. Cousin, est une nouvelle preuve de son panthéisme. Il est nécessaire de savoir que l'illustre auteur réduit toutes les idées de l'esprit humain à deux catégories, auxquelles il donne les noms de substance et de cause : la première renferme toutes les idées absolues, et la seconde toutes les idées relatives; écoutons-le lui-même :

« Les deux lois fondamentales de la logique sont... le fini et l'infini, le contingent et le nécessaire, le relatif et l'absolu, etc.; en dernière analyse l'idée de cause et l'idée de substance. Toutes les logiques roulent sur l'une ou sur l'autre de ces deux idées. Mais il faut les réunir; il faut concevoir que toute cause suppose une substance, un *substratum*, une base d'action, comme toute substance contient nécessairement un principe de développement, c'est-à-dire une cause. La substance est le fond de la cause, comme la cause est la forme de la substance; la première idée n'est pas la seconde; mais la seconde est inséparable de la première, comme la première de la seconde. » (*Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 12, pag. 412.)

Cette doctrine de la réduction des idées à deux catégories se trouve souvent répétée et amplement expliquée dans les premières leçons (*Cours de phil.* de 1818, publié par Garnier, leçon 4, pag. 33 et suiv.) On voit donc que par cause il entend, non plus la substance douée de la simple faculté de produire, mais bien son action créatrice avec le cortége des phénomènes qu'elle produit, et dont elle est inséparable.

« La cause se distingue de l'être (c'est-à-dire de la substance) : l'être n'est pas l'action, mais il réside au fond de toutes les actions. L'action c'est le phénomène, la qualité, l'accident, le multiple, le particulier, l'individuel, le relatif le possible, le probable, le contingent, le divers, le fini; tout cela se range donc sous la catégorie de cause. L'être, c'est le noumène, comme dit Kant, le sujet, l'unité, l'absolu, le nécessaire, l'universel, l'éternel, le semblable, l'infini; tout cela appartient à la catégorie de substance. » (*Ibid.*, pag. 34.)

Ainsi toutes les fois que M. Cousin nous répète que la substance est nécessairement cause, qu'elle est cause en vertu de sa propre essence, etc., il faut bien se garder de donner à cette expression de cause le sens ordinaire du mot, celui que lui donnent les théistes; mais il faut entendre par cause l'action de la substance avec l'ensemble des phénomènes qu'elle produit. Cette proposition : Dieu est *substance et cause*, dans le sens de notre auteur, équivaut à celle-ci : Dieu est Dieu et monde, il est *noumène* et *phénomène*. A l'aide de cette interprétation, examinons le passage précédent et ceux que nous avons déjà cités, et nous comprendrons comment M. Cousin peut dire que *toute substance contient nécessairement un principe de développement*, c'est-à-dire *une cause*, et pourquoi il n'est pas satisfait des philosophes d'Élée qui ne furent pas panthéistes, ou le furent certainement moins que lui. Le grand tort de ces philosophes est, à son avis, d'avoir rejeté ou mal énoncé la nécessité de la création et d'avoir adoré un Dieu maître de ses actions et de ses œuvres, et qui n'en a pas besoin pour exister et jouir de ses perfections. A l'aide de cette interprétation nous comprendrons aussi que c'est bien à tort que M. Cousin répudie toute communauté de principes avec B. Spinosa : ce dernier, en plaçant la causalité divine dans l'action de la substance, qui produit une chaîne indéfinie et éternelle de modes nécessaires et nécessairement liés entre eux, n'en dit ni plus ni moins que M. Cousin.

Cette connexion nécessaire et absolue entre Dieu et le monde se trouve exprimée ailleurs en termes plus formels encore :

« L'unité sans pluralité n'est pas plus réelle que la pluralité sans unité n'est vraie. Une unité absolue, qui ne sort pas d'elle-même ou ne projette qu'une ombre, a beau accabler de sa grandeur et ravir de son charme mystérieux, elle n'éclaire point l'esprit, et elle est hautement contredite par celles de nos facultés qui sont en rapport avec ce monde et nous attestent sa réalité, et par toutes nos facultés actives et morales, qui seraient une dérision et accuseraient leur auteur, si le théâtre où l'obligation de s'exercer leur est imposée, n'était qu'une illusion et un piége. Un Dieu sans monde est tout aussi faux qu'un monde sans Dieu;

une cause sans effets qui la manifestent, ou une série indéfinie d'effets sans une cause première; une substance qui ne se développerait jamais, ou un riche développement de phénomènes sans une substance qui les soutienne; la réalité empruntée seulement au visible ou à l'invisible; d'une et d'autre part égale erreur... Entre ces deux abîmes il y a longtemps que le bon sens du genre humain fait sa route; il y a longtemps que, loin des écoles et des systèmes, le genre humain croit avec une égale certitude à Dieu et au monde.» (*Nouv. frag.*, pag. 72, 73. *Biog. de Michaud*, art. *Xénophane*, pag. 361.)

Remarquons avec soin que l'illustre auteur dans ce passage ne se borne pas à affirmer l'existence du monde et son accord avec les perfections divines, ce dont personne ne saurait douter, ni à donner à la création une nécessité morale, erreur toutefois qui n'entraînerait pas le panthéisme, mais qu'il va jusqu'à lui assigner une nécessité aussi absolue que celle de Dieu. En effet, *l'unité sans pluralité*, nous dit-il, *n'est pas plus réelle que la pluralité sans unité vraie.. un Dieu sans monde est aussi faux qu'un monde sans Dieu*. Pourquoi? parce que la substance de Dieu a besoin de se *développer*, et que ce *riche développement de phénomènes est soutenu par la substance* divine. Quel panthéiste parla jamais plus clairement? Qui a jamais déclaré en termes plus explicites l'identité de Dieu et du monde, l'impossibilité de la création des substances, la nécessité de la création des phénomènes, et l'inexorable fatalité qui enchaîne le Créateur!

M. Cousin, cherchant dans son introduction le lien qui unit la variété à l'unité, parle ainsi :

« Toute vraie existence, toute réalité est dans l'union de ces deux éléments, quoique essentiellement l'un soit supérieur et antérieur à l'autre. Il faut qu'ils coexistent pour que de leur coexistence résulte la réalité. La variété manque de réalité sans unité; l'unité manque de réalité sans variété. »

Mais la coexistence seule ne suffit pas pour expliquer le lien de ces deux éléments; l'unité est antérieure à la variété; il faut néanmoins passer de l'une à l'autre. Mais comment passer de l'infini au fini? Cette transition paraît impossible.

Une analyse supérieure résout cette contradiction. Nous avons identifié aussi tous les premiers termes. (L'auteur entend parler ici des idées qui forment sa catégorie de substance.) Et quels sont ces premiers termes? C'est l'immensité, l'éternité, l'infini, l'unité. Nous verrons un jour comment l'école d'Elée, en se plaçant exclusivement dans ce point de vue, à la cime de l'immensité, de l'éternité, de l'être en soi, de la substance infinie, a défié toutes les autres écoles de pouvoir jamais, en partant de là, arriver à l'être relatif, au fini, à la multiplicité, et s'est beaucoup moquée de ceux qui admettaient l'existence du monde, lequel n'est après tout qu'une grande multiplicité. L'erreur fondamentale de l'école d'Elée vient de ce que, dans tous les premiers termes que nous avons énumérés, elle en avait oublié un qui égale tous les autres en certitude, et a droit à la même autorité que tous les autres, savoir : l'idée de la cause. L'immensité ou l'unité de l'espace, l'éternité ou l'unité du temps, l'unité des nombres, l'unité de la perfection, l'idéal de toute beauté, l'infini, la substance, l'être en soi, l'absolu, c'est une cause aussi, non pas une cause relative, contingente, finie, mais une cause absolue. Or, étant cause absolue, l'unité, la substance ne peut pas ne pas passer à l'acte, elle ne peut pas ne pas se développer. Soit donné seulement l'être en soi, la substance absolue sans cause, le monde est impossible. Mais si l'être en soi est une cause absolue, la création n'est pas possible, elle est nécessaire, et le monde ne peut pas ne pas être.... L'absolu n'est que l'*absolutum quid* de la scolastique; c'est la cause absolue qui absolument crée, absolument se manifeste, et qui, en se développant, tombe dans la condition de tout développement, entre dans la variété, dans le fini, dans l'imparfait, et produit tout ce que vous voyez autour de vous (*Introd. à l'hist. de la philos.*, leçon 4, pag. 121, 122, 123.)

La supériorité et l'antériorité de la substance à la cause, dont il est question au commencement de ce passage, pourraient présenter quelque difficulté, si l'auteur n'avait pas soin de la faire disparaître en l'expliquant.

« Nous avons trouvé que, dans l'ordre d'acquisition de nos connaissances, l'un supposait l'autre (les deux éléments de substance et de cause); l'un était inséparable de l'autre. Nous avons trouvé en même temps que l'un est antérieur et supérieur à l'autre dans l'essence. Mais, quoique l'un soit antérieur et supérieur à l'autre, nous avons trouvé qu'une fois qu'ils existent, l'un manquerait de réalité sans l'autre, et que tous deux sont nécessaires pour constituer la vie réelle de la raison. Enfin, nous avons trouvé que l'un est le produit de l'autre, et que l'un donné, il y a non-seulement possibilité, mais nécessité du second. Ce dernier rapport est le rapport le plus essentiel de ces deux éléments. » (*Ibid.*, pag. 122, 123.)

L'antériorité dont il est question est donc une antériorité simplement logique, et non une antériorité de temps. Car, comment le second élément pourrait-il être nécessaire à la réalité du premier s'il ne lui était coéternel? Voilà pourquoi nous lisons dans la leçon 5e que le premier terme, c'est-à-dire la substance :

« Est cause aussi, et cause absolue; et, en tant que cause absolue, il ne peut pas ne point se développer dans le second terme, savoir : la multiplicité, le fini, le phénomène, le relatif, l'espace et le temps, etc. Le résultat de tout ceci est que les deux termes, ainsi que le rapport de génération qui tire le second du premier, et qui, par

conséquent, l'y rapporte sans cesse, sont les trois éléments intégrants de la raison. » (*Ibid.*)

Remarquons en passant le mot *génération*, lequel renferme un sens *émanatistique*, si on le transporte de l'ordre idéal dans l'ordre réel connu par la seule raison.

Plus nous avançons, plus aussi le langage de M. Cousin acquiert de précision et de clarté. Il ne se borne plus à nous enseigner la nécessité de l'acte créateur, en admettant un rapport essentiel et nécessaire entre les deux éléments de la raison humaine : il ajoute : la substance absolue *ne peut pas ne pas passer à l'acte, ne peut pas ne point se développer ;* la cause absolue doit *absolument créer, absolument se manifester et se développer*, c'est-à-dire d'une manière nécessaire ; *le monde enfin ne peut pas ne pas être.* Mais alors qu'est-ce que la création ? Cette question, ou pour mieux dire, cette objection se présente trop naturellement à l'esprit du panthéiste, pour que l'illustre auteur n'ait pas dû s'y arrêter quelques instants. Comment, en effet, pourrait il y avoir création, s'il n'y a pas de substances finies, si la production des phénomènes est nécessaire, est éternelle ? M. Cousin emploie force raisonnements pour attaquer la définition ordinaire : *créer c'est tirer du néant*, etc., etc.

C'est assez sans doute de cet extrait d'une réfutation que Gioberti a publiée, du panthéisme de M. Cousin, pour donner une idée des tristes doctrines qui se sont infiltrées dans l'enseignement philosophique en France et qui ont porté tant de trouble dans l'intelligence des générations du XIXe siècle.

PELTIER (M. l'abbé), réfute l'ontologisme. *Voy.* ONTOLOGISME. — Réfute l'ouvrage du chanoine Lupus (de Liége) contre le traditionalisme. *Voy.* RATIONALISTES ET TRADITIONALISTES.

PERFECTIBILITÉ. *Voy.* MAL.

PETITESSE ET GRANDEUR par rapport à Dieu. *Voy.* PROVIDENCE.

PEUPLES ou nations, leur mission. *Voy.* NATIONS. — Se sont-ils développés en dehors de la révélation ? *Voy.* RÉVÉLATION.

PEUPLES ANCIENS leur fétichisme comparé à celui des modernes. *Voy.* FÉTICHISME.

PHILOSOPHIE (HISTOIRE DE LA). — Au premier coup d'œil, l'histoire de la philosophie présente qu'une succession considérable de philosophes et de systèmes. Les vies de ces philosophes et les systèmes qu'ils ont produits sont des faits qui servent de premières données à la nouvelle science dont il s'agit, comme les phénomènes de la nature sont les premières données des sciences physiques, comme les définitions abstraites sont les premières données des sciences mathématiques, etc. La description exacte et fidèle de ces faits est donc une base de l'histoire de la philosophie. Elle se compose de la *biographie* des philosophes et de l'*exposition des systèmes.*

Cette première partie serait un travail de pure curiosité, s'il ne préparait à un autre plus important, c'est-à-dire l'appréciation des systèmes ; reconnaître ce qu'il y a de vrai ou de faux dans un système, voilà évidemment à quoi doit conduire l'étude qu'on en a faite. De là une nouvelle partie, ou la *critique des systèmes.*

Les systèmes ainsi appréciés isolément, la science est encore bornée aux individus, aux détails. Les systèmes qui ont été examinés un à un, ne sont pas ainsi indépendants dans la réalité. Ils tiennent les uns aux autres, ils ont des rapports non-seulement de ressemblance et de différence, mais de génération, de filiation. Ceux qui précèdent renferment jusqu'à un certain point la raison de ceux qui suivent, et ceux qui suivent renferment à certains degrés les développements et les conséquences de ceux qui précèdent. Il y a donc à apprécier non-seulement les systèmes considérés à part, mais l'ensemble des systèmes et toute leur suite à travers les siècles. Il faut expliquer leur succession, en donner la loi, et, s'il est possible, par le passé de la philosophie ainsi expliqué, régler son présent et éclairer son avenir. C'est une nouvelle partie qui suppose les précédentes, et qu'on pourrait nommer la *partie philosophique de l'histoire de la philosophie.* Elle est de création toute moderne.

Il est clair que la partie philosophique de l'histoire de la philosophie ne peut se faire légitimement, si les systèmes ne sont d'abord discutés séparément, et que l'appréciation des systèmes n'est légitime aussi qu'après leur exposition fidèle ; c'est là ce qui résulte de l'application simple de la vraie méthode (quest. 19). Procéder autrement, ce serait chercher la loi qui régit des termes inconnus, et donner l'explication de faits qui n'ont pas été observés.

Il se présente, cependant, une difficulté qui, dans certains cas, peut devenir grave : c'est que ces trois choses, la description des systèmes, leur appréciation isolée, l'appréciation de leur ensemble, qui se supposent dans cet ordre, se supposent réciproquement dans l'ordre inverse, c'est-à-dire, pour bien comprendre un système, il est souvent indispensable de savoir de quel point de vue il a été conçu, et, par conséquent, de l'avoir jugé ; et de même, pour juger un système il est souvent indispensable de connaître les rapports qui l'unissent à ceux qui l'ont précédé et suivi. Cette difficulté serait insurmontable si elle était continuelle ; mais elle ne l'est pas. Il demeure vrai seulement qu'en faisant l'exposition des systèmes pour passer à leur critique, puis de cette critique à leur appréciation générale, beaucoup de points restent obscurs dans une première étude ; il est nécessaire alors de revenir sur ses pas et d'éclairer alternativement les faits par la discussion et la discussion par les faits.

Enfin l'histoire de la philosophie tout entière suppose avant elle une étude simon complète, du moins générale des matières philosophiques. Premièrement, comment comprendrez-vous un système, si vous n'êtes jusqu'à un certain point familier avec

les faits dont ce systèmes traite? Secondement, et surtout, comment pourrez-vous le critiquer, faire la séparation du vrai et du faux, si vous n'avez vous-même un système qui vous serve de mesure pour cette appréciation? Il faut donc que l'histoire de la philosophie soit précédée de toutes les autres parties de la philosophie, comme nous l'avons déjà établi dans l'introduction.

Ici, il est vrai, nous rencontrons la même difficulté que tout à l'heure. On peut demander réciproquement comment ferez-vous un système, si ce n'est en lisant les philosophes? et, si vous avez une doctrine avec laquelle vous jugerez les leurs, cette doctrine ne recevra-t-elle pas aussi des modifications importantes dans cette discussion? à moins que vous ne soyez décidé d'avance à ne jamais reconnaître que d'autres ont mieux vu que vous, ce qui ne peut être la disposition d'un homme qui cherche la vérité, et ce qui, d'ailleurs, détruirait d'avance le but même de votre étude.

Voici ce qu'il faut conclure de cette difficulté.

Premièrement, les livres des philosophes peuvent et doivent vous servir pour vous former un système, mais seulement comme auxiliaires. En définitive, un système n'est bon que s'il est l'expression de la réalité; la réalité est donc supérieure aux meilleurs livres, et, si les livres aident souvent à connaître la réalité, jamais ils ne doivent prévaloir contre elle. En lisant, vous ne devez pas accepter ce que vous lisez sur la foi de l'auteur, mais vous devez remonter à la réalité, aux faits; ces faits seront la véritable base de votre doctrine dont le livre n'aura été que l'occasion.

Secondement, il n'y a nul doute que votre doctrine profitera de la discussion que vous ferez des doctrines d'autrui, comme nous le verrons; mais il n'en est pas moins vrai que cette discussion même suppose avant tout que votre doctrine est faite; or, si elle est faite par une méthode convenable, la discussion la modifiera seulement en ce sens qu'elle la rendra plus claire et plus étendue, mais non dans ce sens qu'elle puisse alternativement vous faire adopter des choses contradictoires. En d'autres termes, ou votre système est fondé sur la réalité, ou non; s'il est fondé sur la réalité, il ne peut être ébranlé; et en jugeant les autres systèmes par lui, vous les jugez en effet par la réalité des choses, supérieure à tout système; si, au contraire, il ne l'est pas, vous n'avez qu'une mesure arbitraire, et soit que vous y demeuriez fidèle ou non, vous êtes également dans l'hypothèse, et hors de la science légitime. C'est dans ce dernier cas seulement que la difficulté dont il s'agit est sans aucune issue.

Ce qui précède présente la marche à suivre dans les recherches qui composent l'histoire de la philosophie. Mais, ces recherches une fois faites et systématisées, on doit, pour en communiquer les résultats, s'y prendre tout autrement. En effet, ces recherches entraînent des lenteurs excessives, des travaux considérables dont la trace doit disparaître dans le résultat. Cela n'est pas vrai seulement de l'histoire de la philosophie, cela est vrai de toute science; un traité élémentaire de géométrie est le sommaire des travaux des savants qui se sont succédé pendant plusieurs milliers d'années. C'est pourquoi on a dit avec raison que la méthode d'enseignement n'est pas identique avec la méthode d'invention. Celle-ci doit conduire à des résultats d'abord inconnus; celle-là livre immédiatement ces mêmes résultats.

Ainsi, dans l'histoire de la philosophie, bien loin de procéder par la biographie et la bibliographie, nous commencerons par de grandes classifications, et par des appréciations générales qui résultent des travaux faits par les historiens de la philosophie.

Avant tout, il importe de distribuer d'avance tous les systèmes possibles en quelques catégories, fondées elles-mêmes sur les réalités. Voici d'abord la classification de M. Cousin, que l'on peut regarder comme un parfait résumé de tous les travaux faits jusqu'à lui sur cette matière.

La pensée humaine est le point fondamental dont on s'occupe en philosophie, et l'origine des idées est le problème qui résume tous les problèmes. Or, les idées ont une double origine, l'une expérimentale et particulièrement sensible, l'autre rationnelle. Certains systèmes ont aperçu l'origine expérimentale, s'en sont préoccupés, puis ont totalement négligé l'autre, ou même l'ont niée. D'autres ont fait précisément la même chose pour l'origine rationnelle. Les premiers sont ce qu'on peut appeler les systèmes *empiriques*, les seconds, les systèmes *idéalistes*.

Comme les uns et les autres arrivent d'exclusion en exclusion à des contradictions réciproques, et à des assertions qui répugnent à la nature humaine, ils donnent lieu de douter que l'esprit humain puisse prétendre à des connaissances certaines. Les systèmes produits sous l'influence de cette défiance sont les systèmes *sceptiques*.

Mais, comme il n'est pas dans la nature de s'arrêter dans le doute, d'autres cherchent un remède à cette science faillible; ne le trouvant pas dans la science elle-même, ils le placent dans l'inspiration: ce sont les systèmes *mystiques*. Si une période philosophique va jusqu'au mysticisme, elle ne saurait aller plus loin; alors il s'opère une révolution; la direction des efforts de l'esprit humain est changée, et une nouvelle période commence.

Les systèmes *empiriques* et les systèmes *idéalistes* ont raison en ce qu'ils reconnaissent l'une des deux origines de nos connaissances; ils ont tort en ce qu'ils négligent ou rejettent l'autre.

Les systèmes *sceptiques* ont raison en proclamant l'impuissance des systèmes contradictoires auxquels ils succèdent; ils ont tort de conclure de là l'impuissance radicale de l'intelligence humaine

Les systèmes *mystiques* ont raison contre les systèmes sceptiques, en proclamant que l'homme est fait pour la vérité; ils ont encore raison quand ils reconnaissent que la vérité est un don d'en haut; mais ils ont tort de croire que l'homme soit incapable d'y atteindre par les efforts réfléchis qu'il fait pour s'élever jusqu'à elle.

A cette division simple et féconde, parfaitement vérifiée par l'histoire entière de la philosophie, nous en joindrons une autre, prise d'un point de vue différent. La précédente est fondée sur des faits purement psychologiques; mais les faits psychologiques ne sont pas les seuls qui puissent fournir un point de départ aux recherches sur Dieu et sur l'âme. Il y a en outre les faits traditionnels, ou la révélation. Il est vrai, comme nous l'avons remarqué, que la science qui s'appuie sur la révélation n'est pas la philosophie proprement dite. Mais la philosophie proprement dite peut cependant, si même elle ne doit pas, s'occuper du fait de la révélation, non pour en faire l'étude spéciale, ce qui est l'œuvre de la théologie, mais pour indiquer cette nouvelle source et en discuter les bases, ou pour féconder les notions purement philosophiques par leur contact avec la vérité traditionnelle.

En partant de cette considération, on peut diviser les systèmes philosophiques en deux catégories : les systèmes philosophiques proprement dits, en qui domine la réflexion ou la connaissance de l'âme et de Dieu par la conscience et la raison, et les systèmes *traditionnels* ou *religieux*, en qui domine la connaissance de l'âme et de Dieu par la tradition. Un système philosophique qui nie explicitement la révélation, et qui affirme que la raison est la mesure de toute vérité, se nomme *déiste* ou *rationaliste*; et un système traditionnel qui nie la raison et la philosophie, peut se nommer *théocratique* (1140).

Il faut bien se garder de voir dans l'histoire de la philosophie une vaine succession de systèmes formant entre eux une espèce de cercle sans fin. Dans la suite des systèmes, comme dans la suite des œuvres de l'homme en général, il y a des lois qui, sans contrarier la liberté humaine et l'entraîner fatalement, néanmoins la limitent et tracent une route dans laquelle cette liberté doit se développer.

Il suit de là que les diverses époques de la philosophie diffèrent entre elles, non-seulement par le caractère individuel des philosophes, mais par un caractère général qui se répand sur tous les philosophes contemporains. A une époque donnée, les systèmes, même les plus divers, participent à quelque chose de commun qui est le signe distinctif de cette époque, et de même les systèmes les plus semblables des époques diverses diffèrent entre eux par quelque chose qui est le signe distinctif de ces époques.

Notre programme n'embrasse pas *l'histoire universelle de la philosophie*. Pour avoir une idée plus nette des parties auxquelles il se borne, il est utile d'énumérer celles qu'il laisse, et qui devraient entrer dans un cadre complet. Ce sont :

1° La philosophie orientale, antérieure, contemporaine et postérieure à la philosophie grecque;

2° La philosophie romaine;

3° La philosophie traditionnelle des Pères de l'Eglise;

4° Les philosophes des VIe, VIIe et VIIIe siècles de l'ère chrétienne; tels que Boëce et saint Jean Damascène;

5° Les philosophes arabes du moyen âge;

6° Enfin la philosophie contemporaine, ou du XIX siècle;

4. Ce qui reste se divise naturellement en trois époques générales :

La première époque, ou *Philosophie grecque*, commence à Thalès (600 ans avant Jésus-Christ), et finit à la mort de Proclus (485 ans après Jésus-Christ); elle embrasse dix ou onze siècles.

La deuxième époque, ou *Philosophie scolastique*, commence à Charlemagne [800] et finit à Bacon [1600]; elle embrasse huit siècles.

La troisième époque, ou *Philosophie moderne*, commence à Bacon [1600] et finit à la mort de Kant [1804]; elle embrasse deux siècles.

Pour la division des époques en périodes, la subdivision en écoles, et les principaux philosophes de chaque école, voyez le *tableau général* qui est en tête de l'histoire de la philosophie. Ce tableau doit être étudié avant d'aborder les questions suivantes.

Les époques générales, les périodes de ces époques, enfin les écoles de ces époques ou de ces périodes, diffèrent entre elles par certains caractères. Ce qui regarde les périodes et les écoles sera dit dans les chapitres suivants. Dans celui-ci nous allons examiner les caractères des époques.

Chacune des trois époques générales présente deux caractères : l'un au point de vue de la *méthode philosophique*, l'autre au point de vue de la *tradition religieuse*.

Caractères de la *philosophie grecque*.

1° La vraie méthode y fut inconnue et suppléée d'abord par l'*hypothèse*, plus tard par l'*inspiration mystique*.

2° Le paganisme ne présentant quelque expression des croyances naturelles et quelque trace de l'ancienne tradition qu'au milieu d'un encadrement de fictions poétiques et des plus grossières erreurs, et manquant

(1140) L'histoire des censures ecclésiastiques prouve que l'Eglise condamne également ces deux exagérations. Nier la raison, c'est en réalité détruire la foi. Nous avons l'exemple récent d'un illustre philosophe catholique, qui, censuré pour avoir nié la raison au profit de la foi, a d'abord reconnu qu'il s'était trompé; puis, après de nouvelles méditations, a démontré publiquement comment et pourquoi il s'était trompé.

ainsi complétement de faits authentiques et de preuves historiques, n'avait ni la certitude, ni, par conséquent, l'autorité nécessaire pour régler les esprits. Il fut donc très-impuissant, soit pour seconder, soit pour entraver l'esprit philosophique.

Caractères de la *philosophie scolastique.*

1° La vraie méthode philosophique y fut également inconnue et suppléée par l'*autorité* et le *raisonnement*, l'autorité fournissant les principes, le raisonnement tirant les conséquences. Les autorités qui fournirent les principes furent celle de l'Eglise, celle des Pères, et à la fin de la scolastique, celle de Platon et d'Aristote. L'*Organon* de ce dernier philosophe, connu beaucoup plus tôt que ses autres ouvrages, servit d'autorité pour les règles du raisonnement.

2° L'enseignement traditionnel de l'Eglise, muni de ses titres authentiques et de sa certitude historique, possédant ainsi dans sa plénitude l'autorité légitime qui manquait au paganisme, eut toute la force nécessaire pour exercer sur les intelligences la plus souveraine influence. L'autorité de l'Eglise, au fond toute morale et de persuasion, fut, pour le bien de l'humanité, temporairement unie à l'autorité extérieure et civile. Cette distinction importante est la clef de toutes les difficultés.

En effet, l'autorité morale, tirant sa force de la vérité dont l'Eglise est dépositaire, ne saurait par là même dégénérer en tyrannie, pas plus que l'autorité des théorèmes mathématiques, des lois physiques et de toutes les vérités, quelles qu'elles soient; comme aussi elle ne saurait jamais périr, tant qu'il se trouvera des hommes de zèle pour redire son enseignement, et des hommes au cœur droit pour l'écouter et le comprendre.

Il n'en est pas ainsi de l'autorité extérieure et civile, à laquelle l'autorité morale a pu et dû se trouver unie. Le caractère d'une telle autorité étant de régler les actions humaines, non plus par la seule persuasion, mais par des prescriptions légales appuyées d'une force matérielle, dès lors l'abus devient possible, et le respect dû à la liberté de la conscience humaine peut être violé. L'autorité extérieure dont s'appuyait l'autorité morale de l'Eglise au moyen âge était et devait être préoccupée de ce principe que l'*homme doit se soumettre à la vérité;* cet âge n'était pas mûr, ni la société civile assez solidement fondée pour l'application de cet autre principe que la *soumission de l'homme à la vérité doit venir de la conviction, et non de la contrainte.* Mais, d'où est sorti ce principe, et d'où la possibilité d'en faire une maxime d'Etat? De la doctrine chrétienne longtemps inculquée et modifiant lentement les mœurs publiques par son influence secrète, patiente, et journellement répétée sur les cœurs. Ainsi, l'apparente servitude du moyen âge préparait une émancipation future.

Caractères de la *philosophie moderne.*

1° La vraie méthode philosophique y fut proclamée à son début par Bacon et Descartes.

2° L'esprit humain y devint indépendant à l'égard de la tradition chrétienne.

Cette indépendance signifie que toute autorité extérieure et civile agissant au nom d'une foi religieuse cessa (sauf les exceptions anachroniques), et que chaque philosophe dans ses recherches, comme chaque homme dans sa conduite, resta complétement libre ou de négliger la tradition religieuse, de la nier même, ou de l'accepter et de s'y soumettre par conviction. Cet âge philosophique est celui de Spinosa, de Voltaire, d'Helvétius; mais c'est encore plus celui de Bacon, de Descartes, de Bossuet, de Fénelon, de Malebranche, de Leibnitz, d'Euler et de Reid (1141).

On ne saurait trop se rendre compte des grandes choses par les petites. Le moyen âge est aux temps modernes ce qu'est l'enfance à l'âge mûr. L'enfant, sous l'autorité paternelle, n'a pas même l'idée de discuter cette autorité qui, en fin de compte, est son plus grand bien. A mesure qu'il grandit, il apprend de cette autorité même, et en raison de la culture que cette autorité impose à son intelligence, qu'il est homme raisonnable et libre; il arrive ainsi, par degrés, à se conduire lui-même, ou du moins à ne reconnaître d'autre maître que sa raison et sa conscience. Mais sa raison et sa conscience le ramèneront à une subordination réfléchie à toute autorité légitime; et, dans l'âge de la plus parfaite émancipation, il s'honorera, comme fils, comme citoyen, de vénérer sans abaissement ce que la nature et les lois ont placé au-dessus de lui. Tel est le philosophe catholique moderne à qui sa raison émancipée enseigne à examiner, à reconnaître, et, par suite, à aimer et à adorer la vérité surnaturelle qui a sauvé l'humanité.

Quant aux philosophes, s'il en est encore, qui ne voient dans toute cette longue éducation de l'esprit humain par l'Eglise qu'une obsession humiliante, ils ressemblent à ces enfants légers, sinon dénaturés, qui n'ont de souvenir que pour quelques abus de la puissance paternelle et point pour ses bienfaits; et à ces hommes irréfléchis, sinon ingrats, qui, redevables de leurs talents à la discipline de l'éducation première, ne parlent plus qu'avec aigreur de la servitude dont on accabla leur adolescence.

(1141) Qu'on ne s'étonne point de ces grands noms protestants mêlés à de grands noms catholiques. Les points qui les séparent (et qui restent regrettables) sont moins nombreux que ceux qui les unissent : je veux parler surtout de leur respect pour le christianisme et des adorations pleines d'effusion que tous adressent librement et par conviction à son divin fondateur. Leibnitz avait étudié le christianisme pendant trente ans. Philosophes, qui parlez tant de l'indépendance moderne de l'esprit humain et des *entraves* apportées par la théologie, en avez-vous fait autant?

Tableau général des époques, des périodes, des écoles et des principaux philosophes.

PHILOSOPHIE GRECQUE.

(600 av. J.-C. — 500 ap. J.-C.)

1re *Période.* (600 — 400. — Ecole d'Ionie (587) : Thalès, Anaximandre, Anaximènes, Diogène d'Apollonie, Héraclite, Anaxagore, Empédocle.

Ecole d'Italie (540) : Pythagore.

Ecole d'Elée (536) : Xénophane, Parménide, Zénon.

Ecole atomistique (500) : Leucippe, Démocrite.

Sophistes (450) : Gorgias, Protagoras.

2e *Période.* (400 av. J.-C. — 200 ap. J.-C.) — Académie (388) : (Socrate) Platon, Speusippe, Xénocrate.

Lycée (331) : Aristote, Théophraste, Straton.

Epicurisme (309) : Epicure, (Lucrèce).

Stoïcisme (300) : Zénon, Chrysippe, (Sénèque, Epictète, Marc-Aurèle).

Nouvelle Académie (260) : Arcésilas, Carnéade, Enésidème, Sextus Empiricus.

3e *Période.* (200 — 500.) — Ecole d'Alexandrie (200 ap. J.-C.) : Ammonius Saccas, Plotin, Porphyre, Jamblique, Proclus.

PHILOSOPHIE SCHOLASTIQUE.

(800 — 1600.)

1re *Période.* (800 — 1200.) — Alcuin, Scot Erigène, Gerbert, Roscelin, saint Anselme, Guillaume de Champeaux, Abélard.

2e *Période.* (1200 — 1400.) — Albert-le-Grand, saint Thomas d'Aquin, Duns Scot, Guillaume d'Occam, Raymond Lulle, Roger Bacon, Gerson.

3e *Période.* (1400 — 1600.) — Ecole d'Aristote : Pietre Pomponat, Bernardo Relesio, Vanini, Thomas Campanella.

Ecole de Platon : Marcile Ficin, François Patrizzi, Pic de la Mirandole, Ramus, Giordano Bruno.

Sceptiques : Montaigne, Charron, Sanchez.

Mystiques : Paracelse, Van Helmont, Jean Boehme.

PHILOSOPHIE MODERNE.

(1600 — 1800.)

Période unique. — Ecole de Bacon (1630) : Bacon, Hobbes, Gassendi, Locke, Hume, Condillac.

Ecole de Descartes (1637) : Descartes, Spinosa, Malebranche, Arnauld, Bossuet, Fénélon, Pascal, Berkeley, Leibnitz, Euler.

Ecole Ecossaise (1752) : Reid, Dugald-Stewart.

Ecole allemande (1770) : Kant, Fichte.

PHILOSOPHIE. — La révélation n'est-elle pas antérieure à la philosophie? *Voy.* RÉVÉLATION. — Philosophie de la révélation. *Voy.* SCHELLING. — Philosophie de la nature. *Voy.* SCHELLING. — Philosophie de Leibnitz. *Voy.* LEIBNITZ. — Philosophie rationaliste. *Voy.* SUBNATUREL. — Philosophie orientale. *Voy.* ORIENTALE (Philosophie).

PHILOSOPHIE PAÏENNE, SON IMPUISSANCE EN MATIÈRE DE RELIGION ET DE MORALE. — Le monde païen n'a presque jamais été sans avoir des personnages d'une probité, d'une sagesse et d'un courage extraordinaires, qui, non contents d'étudier eux-mêmes avec application les devoirs de la religion naturelle, prenaient soin d'en faire des leçons aux autres, de les exhorter à les mettre en pratique. L'Ecriture sainte elle-même, en nous donnant l'histoire de Job, nous en fournit un bel exemple parmi les nations orientales : car il ne paraît pas certainement que ce grand homme ait eu aucune connaissance d'une religion positive et révélée, ou qu'avant les calamités qui vinrent fondre en foule sur lui Dieu l'eût honoré d'aucune révélation immédiate, comme il avait fait à l'égard d'Abraham et des autres patriarches. Parmi les Grecs, nous trouvons Socrate, qui s'est rendu célèbre par ce bel endroit. Dans l'Apologie que Platon a faite de ce grand homme, il raconte « qu'il allait sans cesse de lieu en lieu (1142), faisant tous ses efforts pour obliger, par ses persuasions, les jeunes et les vieux à faire moins de cas de leur corps, des richesses, des dignités et de telles autres choses semblables, que de leur âme. Il les exhortait à ne rien oublier pour la perfectionner et pour la rendre meilleure. Car les richesses, disait-il, n'avaient pas le privilége de rendre les hommes vertueux, au lieu que la pratique de la vertu était la source des véritables richesses et de tous les avantages possibles, soit publics, soit particuliers. » Après lui Platon et Aristote se sont signalés, à son exemple, par leurs leçons de morale. Cicéron s'est aussi rendu très-célèbre en ce point parmi les Romains; et dans les siècles qui sont venus ensuite, Epictète, Antonin et plusieurs autres ont donné au monde de très-beaux traités de morale remplis de leçons admirables et d'excellentes exhortations qui ont été d'un très-grand usage aux siècles dans lesquels ils ont vécu, et qui sont encore aujourd'hui en fort grande estime.

2. Il semble donc qu'on peut très-raisonnablement supposer que Dieu (qui, malgré la corruption extrême du genre humain, ne s'est jamais laissé entièrement sans témoignage), a suscité ces grands hommes par une providence particulière pour être des instruments en sa main, afin de faire le procès aux nations parmi lesquelles ils ont vécu et afin de réprimer leurs vices et leurs superstitions. A l'égard de Job, la chose est évidente et reconnue; et pour ce qui est de Socrate et des autres philosophes païens qui ont cultivé la morale, il y a eu des Pères de l'Eglise qui n'ont pas fait difficulté de leur donner le nom de chrétiens (1143). Ils ont dit que comme « la loi était un pédagogue pour amener les Juifs à Jésus-Christ, » ainsi la philosophie morale était une espèce « de préparation pour disposer les gentils à recevoir l'Evangile (1144). » Peut-être ont-ils

(1142) PLAT. in *Apolog. Socrat.* : Οὐδὲν γὰρ ἄλλο πράττων ἐγὼ περιειμι, ἢ πείθων ὑμῶν καὶ πρεσβυτέρους νεωτέρους, μήτε σωμάτων μήτε χρημάτων πρότερον, μήτε ἄλλου τινὸς οὕτω σφόδρα ἐπιμελεῖσθαι, ὡς τῆς ψυχῆς, ὅπως ὡς ἀρίστη ἔσται. Λέγω ὅτι οὐκ ἐκ χρημάτων ἡ ἀρετὴ γίγνεται, ἀλλ' ἐξ ἀρετῆς χρήματα καὶ τ' ἄλλα τἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις ἅπαντα καὶ ἰδίᾳ, καὶ δημοσίᾳ.

(1143) JUSTIN., *Apol.* : Καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες, Χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν· οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος, καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς ἐν Βαρβάροις δὲ Ἀβραάμ.

(1144) CLEM. Alexand. *Strom.* lib. I. Τάχα καὶ προηγωγεῖν τοῖς Ἕλλησιν ἐδόθη ἡ φιλοσοφία τότε,

été trop loin; mais quoi qu'il en soit, nous pouvons dire sans crainte de nous tromper, que tout ce que ces grands hommes (1144) ont avancé de sage, d'utile et de conforme aux vérités célestes, était « comme une lumière qui éclaire dans un lieu obscur. » Dieu, qui est l'unique source de la vérité et de la sagesse, et dont la bonté se répand sur les injustes aussi bien que sur les justes, leur envoyait ses rayons de lumière dans le triste état de ténèbres et de corruption où se trouvait alors le genre humain, pour entretenir encore, parmi les hommes, quelque semence de vérité.

Mais quoi qu'on en puisse dire, et quelque étendue que l'on donne aux avantages que le genre humain a retirés de leurs leçons, le fruit n'en a jamais été fort grand. Les meilleurs philosophes du paganisme, avec toutes leurs lumières, n'ont pourtant pas fait de grands progrès dans le dessein d'instruire les hommes de leurs devoirs. Le nombre de leurs sectateurs n'a jamais été fort considérable, et s'ils ont contribué en quelque chose à la réformation du genre humain, ça été si peu de chose que cela ne vaut pas la peine d'en parler. L'idolâtrie, en dépit de leurs leçons, a toujours eu le dessus partout le monde; et quoique la connaissance que les hommes avaient de la divinité fût assez grande pour rendre leurs idolâtries inexcusables, séduits cependant par l'imagination et par les sens, qui aiment à s'occuper de quelque chose de corporel, ils ont toujours voulu avoir des objets visibles de leur adoration, « et ont changé la gloire de Dieu incorruptible à l'image de l'homme corruptible, et de ce qu'il y a parmi les créatures de plus vil et de plus méprisable. Malgré l'extravagance de ces idolâtries, les philosophes qui les combattaient n'ont jamais pu persuader qu'à très-peu de personnes d'y renoncer, et de n'adorer qu'un seul vrai Dieu. Il est vrai que leurs leçons sur les devoirs de l'homme envers l'homme paraissent avoir été d'une grande utilité. On trouve en effet, parmi les nations païennes, de beaux traits d'équité; mais il y avait peu de gens qui agissent par un bon principe. Ce n'était point par crainte de Dieu ou par amour pour lui qu'ils étaient justes. L'honneur, l'intérêt, l'amitié, les lois et les besoins de la société étaient les vrais principes de leurs actions. Que dirai-je de l'intempérance, de la luxure et des impuretés contre nature qui régnaient communément parmi eux, dans les pays même les plus civilisés? Les philosophes, bien loin de s'opposer à ces énormités, les autorisaient par leurs discours et par leur exemple. Je n'ai pas dessein de m'étendre sur un sujet si triste. Les monuments qui nous restent de la débauche et de la corruption universelle du monde païen, sont en assez grand nombre. La description que saint Paul nous en donne au chapitre premier de son épître aux Romains, et les plaintes amères que les écrivains même du paganisme ont faites là-dessus, prouvent suffisamment la vérité de ce que j'avance (1145). En un mot, les meilleurs maîtres de morale n'ont eu que très-peu de disciples qui se soient (1146) fait un devoir de mettre leurs leçons en pratique. La manière dont les Athéniens en usèrent envers Socrate en est une forte preuve. Ces grands hommes cessaient-ils de vivre? leur doctrine s'éteignait ordinairement avec eux, faute d'autorité suffisante pour se soutenir. Leurs sectateurs se replongeaient bientôt dans les idolâtries, les superstitions, les impuretés et les débauches du vulgaire. Nous en avons un exemple remarquable dans le caractère que les auteurs romains nous donnent de ceux qui faisaient profession d'être les disciples de Socrate. Platon, disciple lui-même et grand admirateur de ce philosophe, touché jusqu'au vif de voir la doctrine de son maître foulée aux pieds de si bonne heure par ses propres disciples, semble désespérer de la réformation du genre humain par la voie de la philosophie. Il dit qu'à la vue de ces choses, « un homme de bien serait tenté de se tenir en repos, et de se renfermer en lui-même, comme celui qui, assailli d'une violente tempête, va se mettre à l'abri sous le coin d'une muraille. Content, au milieu des injustices et des impiétés dont le monde est rempli, de ne pas se laisser emporter au torrent, de passer ses jours en repos, et de mourir enfin la joie et l'espérance dans le cœur. » (*De rep.* lib. VI.) Il y a plusieurs raisons, en effet, qui nous persuadent qu'il était entièrement impossible que les leçons des philosophes fussent d'un fruit assez grand pour opérer la réformation universelle du genre humain, et pour le retirer du triste état de corruption dans lequel il se trouvait engagé.

Car, premièrement, le nombre de ceux qui ont mis la main à ce grand ouvrage a toujours été très-petit. Il s'est trouvé assez de gens, en tout temps et en tous lieux, qui

πρὶν ἢ τὸν Κύριον καλέσαι καὶ τοὺς Ἕλληνας ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ τὸ Ἑλληνικὸν, ὡς ὁ νόμος τοῦς Ἑβραίους εἰς Χριστόν· προπαρασκευάζει τοίνυν ἡ φιλοσοφία, προσδοποιοῦσα τὸν ὑπὸ Χριστοῦ τελειούμενον.

(1145) ORIG. *Advers. Celsum*, lib. VI : Ὁ Θεὸς γὰρ αὐτοῖς ταῦτα, καὶ ὅσα καλῶς λέλεκται, ἐφανέρωσε.

Egregium sanctumque virum si cerno, bimembre
Hoc monstrum puero, vel mirandis sub aratro,
Piscibus invenis, et fœtæ comparo mulæ.
(JUVEN. *Sat.* XIII.)

Voyez aussi les passages cités un peu plus bas.

(1146) « Sint licet perhonesti. — Sed audire deposcimus quot sint aut fuerint numero. — Unus, duo, tres? — at genus humanum non ex bonis pauculis, sed ex cæteris omnibus æstimari convenit. » (ARNOB., *Advers. gentes*, lib. II.)

« Da mihi virum qui sit iracundus, maledicus, effrænatus; paucissimus Dei verbis tam placidum, quam ovem reddam. Da libidinosum. — Num quis hæc philosophorum aut unquam præstitit, aut præstare, si velit, potest? » (LACTANT. lib. III.)

ORIG. *Adv. Celsum*, lib. I : Παρὰ μὲν τοῖς Ἕλλησιν εἴ τις Φαίδων, καὶ οὐκ οἶδα εἰ δεύτερος, etc.

ont porté le nom de philosophes; mais le catalogue de ceux qui l'ont été véritablement se réduit à bien peu de chose. J'entends par ceux qui ont été véritablement philosophes, ceux qui ont fait tout leur possible pour perfectionner la raison; qui ont eu assez de force d'esprit pour ne pas donner tête baissée dans les superstitions qui couvraient toute la face de la terre; qui se sont appliqués à l'étude des devoirs de la morale, et de la volonté de Dieu, leur créateur et leur maître; qui se sont conformés eux-mêmes sans répugnance à cette volonté, autant qu'elle leur a été connue par les lumières de la nature, et qui ont exhorté, qui ont animé les autres hommes à suivre en ce point leur exemple. La philosophie de la plupart n'était autre chose qu'un vain babil. Ce n'était que subtilités, que jeux de mots, que disputes inutiles, nullement propres à les corriger eux-mêmes, et moins propres encore à réformer le genre humain : « Leurs disciples, dit Aristote, s'imaginaient avoir fait de merveilleux progrès en philosophie (1147), et être de grands hommes, lorsqu'ils avaient appris à ergoter sur la morale, encore qu'ils n'en suivissent pas les préceptes. Semblables à ces malades qui écoutent avec attention les discours de leurs médecins, et qui ne suivent point leurs ordonnances. » Or, comme toute la science d'un médecin ne sert de rien à un homme qui refuse de prendre les remèdes qu'on lui prescrit, ainsi la philosophie est inutile à ceux qui en négligent les préceptes. Il ne faut point être surpris de voir que les disciples des philosophes fussent tels qu'Aristote les dépeint, puisque leurs maîtres n'étaient pas en ce point meilleurs qu'eux. Leurs vices énormes donnaient assez à connaître que (1148) la réformation des mœurs était ce qu'ils avaient le moins à cœur. Ils n'aspiraient qu'à la réputation de beaux parleurs et de subtils dialecticiens. C'était le vrai caractère des philosophes anciens, à la réserve peut-être de Socrate, de Platon et de quelques autres de même trempe. C'est un sujet si peu agréable, que je m'abstiens à dessein de descendre là-dessus dans aucun détail. Si quelqu'un a la curiosité d'en savoir davantage, il n'a qu'à consulter Diogène Laërce et les autres auteurs qui ont écrit les vies des philosophes : ils y trouveront des preuves de reste de la débauche et des vices infâmes de la plupart des philosophes anciens. On ne saurait raconter sans rougir les énormités qu'ils commettaient, non-seulement en secret, mais souvent même à la face du ciel et de la terre. Je me contenterai du témoignage de Cicéron, le meilleur juge peut-être sur cette matière qui ait été : « Croyez-vous, » dit-il parlant des préceptes de morale, « croyez-vous que ces choses aient eu aucune influence sur ces gens-là, si ce n'est, peut-être, sur quelques-uns qui en ont été les inventeurs et qui les ont mises par écrit? Combien peu de philosophes trouvera-t-on qui aient pris la raison pour la règle de leur conduite; qui aient été philosophes par principe, et non pas par ostentation; qui aient pratiqué leurs propres leçons, et qui aient vécu d'une manière conforme à leurs préceptes? Vous en trouverez un grand nombre, esclaves de leurs convoitises, etc. (1149). »

J'ajoute, en second lieu, que ce petit nombre de philosophes extraordinaires, qui, dociles eux-mêmes et soumis aux préceptes de la religion naturelle, ont fait tout leur possible pour en instruire les autres hommes, et les ont exhortés à les mettre en pratique, ont profondément ignoré des dogmes dont la connaissance était d'une absolue nécessité pour parvenir à leur grande fin, je veux dire à la réformation du genre humain, plongé dans l'erreur et dans le vice.

Je remarque d'abord en général, que, n'ayant aucune connaissance du système entier de l'ordre et de l'état des choses de la création, ignorant les voies de Dieu dans le gouvernement de l'univers, le plan qu'il s'est proposé en créant le genre humain, l'excellence originale de la nature humaine, le fondement et les circonstances de la dépravation qui règne maintenant parmi les hommes, les moyens que la bonté divine devait employer pour les retirer de ce triste état, et la gloire dont Dieu avait dessein de les mettre un jour en possession : toutes ces choses, dis-je, étant inconnues aux philosophes, rendaient inutiles tous les mouvements qu'ils se donnaient pour découvrir la vérité, et pour en faire des leçons. Semblables à ceux qui errent çà et là dans les vastes espaces de l'Océan, sans savoir où ils vont, et sans pilote qui les conduise, ces philosophes, n'ayant point de principe fixe, ne raisonnaient la plupart du temps (1150) qu'à l'aventure. De là vient que les plus éclairés d'entre eux n'ont pas fait difficulté de confesser (1151) leur ignorance et leur aveuglement. Ils ont dit que la vérité

(1147) Aristot., *Ethic.* lib. III : Ἀλλ' οἱ πολλοὶ ταῦτα μὲν οὐ πράττουσιν· ἐπὶ δὲ τὸν λόγον καταφεύγοντες οἴονται φιλοσοφεῖν, καὶ οὕτως ἔσεσθαι σπουδαίους· ὅμοιόν τι ποιοῦντες τοῖς κάμνουσιν, οἳ τῶν ἰατρῶν ἀκούουσι μὲν ἐπιμελῶς, ποιοῦσι δ' οὐδὲν τῶν προταττομένων.

(1148) « Inclusos philosophos in angulis, faciendæ præcipere quæ ne ipsi quidem faciunt qui loquuntur; et quoniam se a veris actibus removerunt, apparet eos exercendæ linguæ causa, vel advocandi gratia, artem ipsam philosophiæ reperisse. » (Lactant., lib. III.)

(1149) « Sed hæc eadem num censes apud eos ipsos valere, nisi admodum paucos, a quibus inventa, disputata, conscripta sunt? Quotus enim quisque philosophorum invenitur, qui sit ita moratus, ita animo ac vita constitutus, ut ratio postulat, qui disciplinam suam non ostentationem scientiæ, sed legem vitæ putet; qui obtemperet ipse sibi et decretis suis pareat? Videre licet multos libidinum servos, » etc. (Cic. *Tuscul. quæst.*, lib. II.)

(1150) « Errant ergo velut in mari magno, nec quo ferantur intelligunt; quia nec viam cernunt, nec ducem sequuntur. » (Lactant. lib. VI.)

(1151) « Ex cæteris philosophis, nonne optimus et gravissimus quisque confitetur, multa se igno-

(1152) était comme dans un abîme impénétrable qui la dérobait à leurs yeux. Ils ont reconnu que, bien loin de voir clair (1153) dans les mystères de la sagesse, ils ne distinguaient rien dans les choses exposées en partie à leurs yeux. Ils ont ajouté, que les yeux de leur entendement étaient trop faibles pour regarder fixement les choses mêmes les plus manifestes, et qu'ils étaient tout semblables à ces oiseaux nocturnes, qui ne sauraient supporter la lumière du soleil (1154). Ils se sont plaints que, malgré les lumières de la raison, il leur était impossible de connaître et d'expliquer (1155) la nature et les attributs de la divinité; qu'il leur était beaucoup plus facile de dire ce qu'elle n'est pas (1156), que de déterminer précisément ce qu'elle est. Ils ont dit, enfin, que de toutes les entreprises, la plus difficile (1157), à leur avis, était celle qui avait pour but de rendre les hommes plus sages et meilleurs qu'ils ne sont. Socrate lui-même proteste qu'il sentait vivement son ignorance, et que c'était en ce point seulement qu'il se croyait plus sage que les autres hommes. C'était la seule raison qu'il alléguait de l'honneur que l'oracle lui avait fait de lui donner le titre glorieux du plus sage de tous les hommes. (Plat., in *Apolog. Socratis.*)

En particulier, les hommes ignoraient profondément la manière de servir Dieu, qui est la plus agréable. Ils savaient bien, en général, qu'il faut le servir. C'est une vérité que les lumières de la nature leur découvraient d'une manière évidente et sensible; mais s'agissait-il de déterminer la nature du service qu'il veut qu'on lui rende? c'est ce que la simple raison ne pouvait pas leur apprendre avec certitude. Les plus éclairés des philosophes n'avaient pas de peine à comprendre que la meilleure manière de servir Dieu consistait sans doute à pratiquer les devoirs de la nature, et à imiter les attributs moraux de la divinité; mais ils sentaient bien aussi la nécessité d'une adoration extérieure : or, c'est en ce point principalement qu'ils ont fait paraître leur faible. Incertains sur la nature du culte qu'ils devaient rendre à Dieu, ils ont donné pour maxime qu'il fallait que chacun suivît en ce point la religion de son pays : ainsi, tous leurs beaux discours ne les ont pas empêchés de tomber dans les idolâtries les plus scandaleuses et les plus extravagantes. Lactance reproche à Socrate d'avoir défiguré le plus beau discours, peut-être, qui soit jamais sorti de la bouche d'aucun philosophe, par un trait surprenant de superstition. Il ordonne à ses amis de sacrifier pour lui un coq qu'il avait voué à Esculape (1158). J'avoue qu'on ne comprend rien à cet ordre bizarre d'un homme comme lui, à moins qu'on ne suppose que c'est là un trait d'ironie contre le dieu de la médecine : c'en est un sans doute, et c'est à tort que Lactance le prend là-dessus à partie. Platon, après avoir parlé de la manière du monde la plus noble et la plus divine sur la nature et sur les attributs du Dieu souverain, a ensuite la faiblesse de conseiller aux hommes d'adorer, outre cela, les dieux inférieurs (Plat., *De legib.* lib. IV), les démons et les génies. Il n'ose pas même condamner l'adoration des statues et des images consacrées suivant l'usage établi dans sa patrie. Erreur tout à fait grossière, puisque cette adoration suppose que l'honneur rendu à des idoles mortes est capable de concilier aux hommes (1159) la faveur et la bienveillance de l'Etre suprême. Ainsi, par cet alliage de superstitions et d'idolâtries, dont il a chargé mal à propos le service qu'il avait prouvé être dû au Créateur de l'univers, il a gâté la plus belle philosophie qui fût au monde (1160). A son exemple, Cicéron, le plus grand orateur et le meilleur philosophe que l'ancienne Rome et qu'aucune autre nation eût peut-être encore produit, songe si peu à s'opposer à l'idolâtrie, qu'il conseille aux gens d'adorer les dieux que leurs pères (1161) ont adorés, et de se conformer aux décisions des pontifes et des aruspices touchant les victimes (1162) qu'il faut

rare, et multa sibi etiam atque etiam esse discenda. » (Cic., *Tuscul. quæst.*, lib. III.)

(1152) Ἐν βυθῷ ἀλήθεια.

(1153) « Tui ergo te, Cicero, libri arguunt quam nihil a philosophia possit disci ad vitam. » Hæc tua verba sunt : Mihi autem non modo ad sapientiam cæci videmur; sed ad ea ipsa, quæ aliqua ex parte cerni videantur, hebetes et obtusi. (Lactant., lib. III.)

(1154) Aristot. *Metaph.* lib. II, cap. I : Ὥσπερ γὰρ καὶ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων.

(1155) Plato, in *Timæo* : Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦ δὲ τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον, καὶ εὑρόντα λέγειν εἰς πάντας ἀδύνατον.

« Profecto eos ipsos qui se aliquid certi habere arbitrantur, addubitare coget doctissimorum hominum de maxima re tanta dissensio. » (Cic., *De nat. deor.*, lib. I.)

(1156) Utinam tam facile vera invenire possem, quam falsa convincere. (Ib., *Ibid.*)

(1157) Plat., *De rep.* lib. IV : Καί μοι δύσβατός γε τις τόπος φαίνεται καὶ ἐφίστιος· ἔστιν οὖν σκοτεινὸς καὶ δυσδιερεύνητος.

(1158) Plato in *Phædone* : Ὦ Κρίτων, τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρυόνα· ἀλλὰ ἀπόδοτε, καὶ μὴ ἀμελήσητε.

« Illud vero nonne summæ vanitatis, quod ante mortem familiares suos rogavit, ut Æsculapio gallum quem voverat, pro se sacrarent? (Lact., lib. III.)

(1159) Plat. de leg. lib. XI : Τοὺς μὲν γὰρ τῶν θείων ἱρῶντες σαφῶς, τιμῶμεν· τῶν δὲ εἰκόνας ἀγάλματα ἱδρυσάμενοι, οὓς ἡμῖν ἀγάλλουσι, καίπερ ἀψύχους ὄντας, ἐκείνους ἡγούμεθα τοὺς ἐμψύχους θεοὺς πολλὴν ὁδὶ διὰ ταῦτ' εὔνοιαν καὶ χάριν ἔχειν.

(1160) Orig. *Advers. Cels.* lib. VI : Πλάτων, οὐκ ἀπιθάνως μὲν εἰρήμεν, οὐ μὲν καὶ διέθεντο τὸν φιλόσοφον ἀξίως κ'ἀν αὐτῷ ἀναστραφῆναι ἐν τῇ πρὸς τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων εὐσεβείᾳ, ἣν ἐχρῆν μὴ νοθεύειν, μηδὲ μιαίνειν τῇ εἰδωλολατρείᾳ.

(1161) « A patribus acceptos deos placet coli. » (Cic. *De leg.*, lib. II.)

(1162) « Jam illud ex institutis pontificum et aruspicum non mutandum est, quibus hostiis immolandum cuique Deo. » (Ib., *Ibid.*)

« Cum de religione agitur T. Coruncanum, P.

offrir à chaque dieu en particulier. Il condamne même le conseil que les mages de Perse donnèrent à Xerxès, de réduire en cendres les temples de la Grèce, sous prétexte (1163) que l'univers entier est le temple de Dieu. Il se contredit pitoyablement lui-même : car, comment accorder le conseil qu'il donne de suivre les directions des pontifes et des aruspices, avec les sanglantes railleries dont il les accable en d'autres endroits (1164)? Enfin (car je n'ai pas dessein de descendre jusqu'aux philosophes de bas étage, comme Cicéron les appelle), Epictète lui-même, ce grand maître de morale, qui avait des idées aussi saines et aussi nobles de la vertu qu'aucun homme ait jamais eu dans le paganisme, ne veut-il pas que chacun se conforme à la religion (1165) et aux rites de son pays, dans les libations et dans les sacrifices qu'on offre en l'honneur des dieux ?

Mais ce que les plus habiles philosophes ignoraient le plus absolument, et qu'il importe pourtant le plus à l'homme pécheur de savoir, c'est le moyen de rentrer dans la faveur de Dieu, lorsqu'on a eu le malheur de l'offenser et de s'égarer du droit chemin. La connaissance de la bonté de Dieu et de son infinie miséricorde donnait, à la vérité, aux philosophes de grandes espérances. Ils étaient persuadés en général que les péchés des hommes n'étaient pas sans rémission et que leur réconciliation avec Dieu était une chose possible. Mais lorsqu'il s'agissait de déterminer la manière de se rendre la divinité propice, et le moyen de se réconcilier avec elle, ils ne savaient à quoi s'en tenir. Les lumières naturelles s'arrêtaient là. Convaincus de leur insuffisance pour la détermination de cette importante question, ils attendaient avec impatience qu'une révélation particulière vînt les instruire là-dessus, comme nous le ferons voir dans le chapitre suivant. En effet, comment saura-t-on avec certitude que Dieu est disposé à recevoir en grâce les pécheurs qui retournent vers lui, et qu'au défaut d'une obéissance parfaite il acceptera leur repentance, à moins que Dieu lui-même n'ait déclaré expressément que telle est sa volonté? La chose est à la vérité très-probable, et ce sont là les seuls moyens de réconciliation que la nature suggère.

Mais on n'a aucune assurance certaine que cela seul puisse suffire. La nature ne dit pas si Dieu, pour venger l'outrage fait à ses lois, pour soutenir l'honneur de son gouvernement, et pour témoigner à quel point il est irrité contre le péché, n'exigera pas quelque chose de plus avant que de rétablir l'homme dans les priviléges qu'il a perdus. Car il n'y a aucun des attributs de Dieu qui prouve positivement que Dieu soit obligé de pardonner au pécheur repentant, uniquement en vertu de sa repentance. La nature seule n'est donc pas capable de calmer les agitations et les doutes de l'homme pécheur sur les moyens d'apaiser la divinité offensée. C'est de là que sont venus ce nombre infini de sacrifices, et cette prodigieuse quantité de superstitions différentes, dont la face du monde païen a été comme inondée. Mais les plus sages d'entre les païens en étaient si peu satisfaits, que quelques-uns d'entre eux n'ont pu s'empêcher de déclarer ouvertement qu'ils ne croyaient pas que tous ces moyens de satisfaction servissent de grande chose pour apaiser la divinité irritée, et pour lui rendre leurs prières plus agréables. Ils sentaient bien qu'il leur manquait quelque chose, mais ils ne savaient pas positivement ce que c'était. (VID. PLAT., *Alcibiadem* II, passim.)

Il y avait quelques autres dogmes encore d'une absolue nécessité pour l'exécution du grand ouvrage de la réformation du genre humain qui n'étaient pas à la vérité tout-à-fait inconnus aux meilleurs philosophes, mais sur lesquels ils étaient si pleins de doutes, si chancelans et si incertains, qu'il n'était pas possible que ces dogmes eussent sur le cœur et sur la conduite des hommes l'influence qu'ils auraient dû avoir naturellement (1166). Je mets dans ce rang le dogme de l'immortalité de l'âme, celui d'une vie à venir, et celui des peines et des récompen-

Scipionem, P. Scævolam pontifices maximos, non Zenonem, non Cleanthem, aut Chrysippum sequor; habeoque C. Lælium augurem, eumdemque sapientem, quem potius audiam de religione dicentem in ilia oratione nobili, quam quemquam principum stoicorum. — A te philosopho rationem accipere debeo religionis, majoribus autem nostris, etiam nulla ratione reddita, credere. » (*De nat. deor.*, lib. III.)

(1163) Nec sequor magos Persarum, quibus auctoribus Xerxes inflammasse templa Græciæ dicitur, quod parietibus includerent deos, quorum hic mundus omnis templum esset et domus. Melius Græci atque nostri, qui, ut augerent pietatem in deos, easdem illos, quas nos urbes incolere voluerunt. (CIC., *De leg.*, lib. II.)

Xerxès fit détruire les temples des villes grecques d'Asie par zèle pour la religion des mages, dans laquelle il avait été instruit par Zoroastre, et à la sollicitation d'Ostanes, qui en était le chef, l'archimage. Les mages ne pouvaient souffrir les statues et les simulacres des dieux, dont les temples des Grecs étaient remplis, et c'est la raison pourquoi ils les brûlaient. *Voy.* STRAB., lib. XIV; ÆSCHYLUS, *in Persis;* HEROD. lib. VIII, et DIOG. LAERTIUS in PROOEMIO; PLIN. lib. XXX, c. I, 2. *Voy.* sur le magianisme, et sur son rétablissement et sa réformation par Zoroastre, le savant docteur PRIDEAUX, *Hist. des Juifs*, t. I, de la traduction franç. p. 325, 385 et suiv. *R. de T.*

(1164) Voyez son livre *De divinatione*, où, parmi un grand nombre de traits piquants qu'il décoche contre ces gens-là, il rapporte ce bon mot de Caton : « Mirari se aiebat, quod non rideret aruspex, aruspicem cum vidisset » (*De divinat.*, lib. II.) C'est donc avec beaucoup de raison que Lactance lui fait ce reproche :

« Video te, Cicero, terrena et manufacta venerari. Vana esse intelligis, et tamen eadem facis, quæ faciunt ipsi, quos ipse stultissimos confiteris. » (LACT., lib. II.)

(1165) EPICTET. cap. 38. Σπένδειν δὲ, καὶ θύειν, καὶ ἀπάρχεσθαι μετὰ τὰ πάτρια ἑκάστῳ ποιήκει.

(1166) Præterea apud eos nihil certi est, nihil quod a scientia veniat,—et ne no pareï, quia nemo vult ad incertum laborare. (LACT., lib. II.)

ses dont la distribution se fera dans une autre vie. La raison et la nature nous fournissent des preuves de ces grandes vérités qui valent, peu s'en faut, une démonstration. Les plus sages des philosophes anciens les ont eues, et ils ont paru en être si pleinement convaincus qu'ils ont agi et vécu comme des gens dont les espérances ne sont pas toutes bornées à cette vie. Mais on ne peut s'empêcher d'un autre côté d'être surpris et touché sensiblement de voir comment en d'autres temps, oubliant ces mêmes arguments qui semblaient les avoir persuadés, ils laissent échapper des paroles qui marquent que leur foi sur ces articles était tout à fait faible et chancelante. Je laisse à part ces sectes entières de philosophes qui rejetaient et l'immortalité de l'âme, et l'espérance d'une vie à venir. Je crois bien que leurs discours pouvaient embarrasser l'esprit du commun peuple, et diminuer quelque chose de la force des arguments que les autres emploient pour prouver ces vérités; mais ils ne méritent pas grande attention, parce qu'en toute autre chose, aussi bien qu'en ceci, c'étaient de fort pauvres raisonneurs et de très-méchants philosophes en comparaison de ces grands génies dont je parle maintenant. Je parle de ces grands hommes même, les meilleurs, les plus sages et les plus éclairés qui aient jamais porté le nom de philosophes. Malgré la force victorieuse des arguments qu'ils ont mis quelquefois en avant pour prouver la certitude d'un état à venir, vous les trouvez en d'autres temps si peu fermes là-dessus, ils en parlent d'une manière si douteuse qu'ils font pitié; et il y a tout lieu de croire que leurs doutes sur ce dogme important ont dû empêcher l'effet qu'il aurait produit sans cela sur leur cœur et sur leur conduite. « Je m'en vais à la mort, disait Socrate sur le point de mourir, et vous allez continuer une plus longue vie (1167), mais ni vous ni moi ne savons lequel des deux chemins sera le meilleur, Dieu seul le sait. » Ne semble-t-il pas que ces paroles renferment quelque doute de son existence après la mort? Il parle sur le même ton dans cet admirable discours sur l'immortalité de l'âme, qu'il fit à ses amis qui étaient venus prendre congé de lui. Il le conclut par ces paroles. « Sachez, leur dit-il, que j'espère d'être bientôt dans la compagnie des gens de bien (1168), je n'ose pourtant prononcer positivement là-dessus. » — « Si la mort, dit-il (1169) ailleurs, n'est qu'une transmigration dans un autre lieu, et s'il est vrai, comme on nous l'assure, que ceux qui sont morts ne laissent pas d'exister encore, etc. » Vous trouvez dans Cicéron le même embarras et les mêmes doutes. « Je vous expliquerai, dit-il (1170), ce que vous demandez, le mieux qu'il me sera possible. Je ne prétends pas, au reste, que ce que je vais dire soit aussi certain et aussi infaillible que les oracles d'Apollon; je ne le donne que sur le pied d'une conjecture probable; car le plus haut point où je puisse arriver, c'est la vraisemblance. » Il ne veut rien déterminer sur la question de la mortalité ou de l'immortalité de l'âme, « parce qu'il n'y a que Dieu seul, dit-il, qui puisse savoir laquelle de ces deux opinions est la véritable, et que c'est un grand problème que décider laquelle est la plus vraisemblable (1171). » Dans le même discours, après avoir mis dans un beau jour les arguments qui prouvent l'immortalité de l'âme, il avertit : « Qu'il ne faut pas trop s'y fier; car souvent, dit-il, un argument subtil nous fait illusion. Quelquefois il nous arrive d'hésiter et de changer de sentiment sur des choses encore plus claires. Au fond, ajoute-t-il, il ne faut point dissimuler qu'en ceci il n'y ait quelque obscurité (1172). » — « Je ne sais, dit-il encore, d'où vient qu'en lisant je donne mon consentement à ce que je lis; mais je n'ai pas plutôt posé le livre, et je n'ai pas plutôt commencé à méditer sur l'immortalité de l'âme, que je retombe dans mes premiers doutes (1173). » Je conclus de tout cela que, malgré tous les beaux arguments, toutes les conclusions subtiles et toutes les sentences des meilleurs philosophes de l'antiquité, tant s'en faut que les seules lumières naturelles aient mis la vie et l'immortalité dans une entière et pleine évidence; qu'il est au contraire clair comme le jour que ces dogmes avaient besoin d'une révélation et plus ample et plus claire (1174).

(1167) Plato in *Apolog. Socratis:* Ἐμοὶ μὲν ἀποθανουμένῳ, ὑμῖν δὲ βιωσομένοις· ὁπότεροι δὲ ἡμῶν ἔρχονται ἐπὶ ἄμεινον πρᾶγμα, ἄδηλον παντὶ πλὴν ἢ τῷ Θεῷ.

Quod præter deos negat scire quemquam, scit ipse, utrum melius sit; nam dixit ante: Sed suum illud, nihil ut affirmet, tenet ad extremum. (Cic., *Tusc. quæst.*, lib. I.)

(1168) Plat. *in Phæd.:* Νῦν δὲ εὖ ἴστε ὅτι παρ' ἄνδρας τε ἐλπίζω ἀφίξεσθαι ἀγαθοὺς, καὶ τοῦτο μὲν οὐκ ἂν πάνυ διϊσχυρισαίμην.

(1169) Plat., *in Apolog. Socratis:* Εἰ δ' αὖ οἷον ἀποδημῆσαι ἐστιν ὁ θάνατος ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον, καὶ ἀληθῆ ἐστι τὰ λεγόμενα, ὡς ἄρα ἐκεῖ εἰσὶ πάντες οἱ τεθνεῶτες, etc.

(1170) Ea, quæris, ut potero explicabo: nec tamen quasi Pythius Apollo, certa ut sint et fixa quæ oracero; sed ut homunculus unus e multis probabilia conjectura sequens. Ultra enim quo progrediar, quam ut verisimilia videam, non habeo. (Cic., *Tuscul. quæst.*, lib. I.)

(1171) Harum sententiarum quæ vera sit, Deus aliquis viderit, quæ verisimillima, magna questio est. (Id., *Ibid.*)

(1172) Etsi nihil nimis oportet confidere. Movemur enim sæpe aliquo acute conclusio; labamus mutamusque sententiam clarioribus etiam in rebus: in his est enim aliqua obscuritas. (Id., *Ibid.*)

(1173) Nescio quomodo, dum lego, assentior: cum posui librum, et mecum ipse de immortalitate animorum coepi cogitare, assensio omnis illa elabitur. (Id., *Ibid.*)

(1174) Credebam facile opinionibus magnorum virorum rem gratissimam (animæ immortalitatem scilicet) promittentium magis, quam probantium. (Senec., *epist.* 102.)

Adeo omnis illa tunc sapientia Socratis, de industria veneratæ consultæ æquanimitatis, non de fiducia competente veritatis (Tertull., *De anima.*)

J'ajoute que les philosophes n'ont jamais pu prouver bien clairement, ni expliquer d'une manière distincte et proportionnée à la capacité d'un chacun, les choses même qu'ils entendaient le mieux. Je mets dans ce rang ce qu'ils ont dit sur la vertu et sur la volonté de Dieu en matière de morale. Les leçons qu'ils ont faites là-dessus n'étaient pas telles qu'il les fallait pour persuader entièrement les hommes, et pour les porter à réformer leurs mœurs. C'étaient presque toujours des spéculations métaphysiques, des discours pleins de savoir, ou des disputes subtiles, et non pas des instructions à la portée de tout le monde, et tournées du côté de la pratique. Leurs arguments prouvaient bien que la pratique de la vertu est le parti le plus sage et le plus raisonnable qu'un homme puisse prendre, mais ils ne prouvaient pas qu'il fût obligé à le prendre en vertu d'une obligation nécessaire et indispensable. La connaissance qu'ils avaient de la volonté de Dieu était le fruit d'une suite de raisonnements si abstraits et si subtils, que la plus grande partie des hommes n'étant pas capable de les entendre, il n'était pas possible qu'ils fissent sur eux aucun effet. Aussi n'avaient-ils pas pour but de rendre les hommes meilleurs en les instruisant de leurs devoirs ; la plupart regardaient la philosophie comme une espèce de passe-temps (1175). Ils faisaient entre eux assaut d'esprit et d'éloquence, c'était à qui parlerait le mieux sur quelque sujet. De là vient qu'il n'y avait que peu de gens qui s'appliquassent à l'étude de la philosophie, comme Cicéron (1176) le remarque; et que la manière dont on l'enseignait n'était nullement à la portée du commun peuple, qui est sujet à croire qu'on a dessein de le tromper lorsqu'on lui propose des arguments abstraits dont il ne comprend pas la force. Il fallait avoir beaucoup d'esprit et de savoir pour entendre les discours sublimes de Platon et les disputes des autres philosophes (1177); au lieu que la science de la morale qui apprend à vivre d'une manière réglée doit être aisée, claire, familière et proportionnée à la capacité d'un chacun. Ajoutez à cela que les philosophes qui ont le mieux réussi sur la morale, n'avaient point de système suivi et méthodique. Les vérités qu'ils enseignaient étaient des vérités détachées qui ne se rapportaient à aucun principe, et qui par conséquent n'avaient rien de fort convaincant. Rien n'est plus certain que ce qu'ils ont dit en général de la vertu, qu'elle mérite d'être aimée, et que la pratique en est préférable à toute autre chose; mais ils n'ont jamais pu expliquer d'une manière claire et satisfaisante, ni les principes, ni la fin, ni les raisons de cette préférence qu'ils prétendaient être due à la vertu. De là vient qu'ils s'accordent si peu entre eux, qu'ils se réfutent perpétuellement les uns les autres (1178). Cela va si loin, que Varron compte jusqu'à deux cent quatre-vingt-huit opinions différentes sur la seule question du souverain bien de l'homme, comme saint Augustin le rapporte (1179). Quel a dû être l'effet d'une si prodigieuse diversité d'opinions? N'a-t-elle pas dû empêcher l'influence qu'aurait dû avoir naturellement sur leur esprit et sur la conduite de leur vie, la persuasion dans laquelle ils étaient tous que la pratique de la vertu était un devoir nécessaire et indispensable? « Les philosophes, dit là-dessus Lactance, ont connu la vérité en général et développé tout le mystère de la véritable religion; mais, occupés à se réfuter les uns les autres, ils n'ont pas eu la raison de leur côté, et ils n'ont pu lier ensemble les vérités même qu'ils ont enseignées, d'une manière à pouvoir en faire un système suivi (1180). » Dans un autre endroit, après avoir donné un abrégé des dogmes et de la fin de la véritable religion depuis l'origine de toutes choses jusques à leur consommation (1181): « Les philosophes, dit-il, ayant ignoré ce système, n'ont pu connaître la vérité, quoique pourtant ils aient découvert et expliqué la plupart des dogmes particuliers dont il est composé; mais les uns ont proposé un dogme, les autres en ont avancé un autre: ceux qui ont parlé de la même chose ne l'ont pas tous fait de la même manière. Ils n'ont pas su faire voir la liaison des principes avec leurs conséquences, ni alléguer les véritables raisons de ce qu'ils enseignaient. De sorte qu'ils n'ont point eu

(1175) Profecto omnis istorum disputatio, quanquam uberrimos fontes virtutis et scientiæ contineat, tamen collato cum horum (qui rempublicam gubernant) actis perfectisque vereor ne non tantum videatur attulisse negotiis hominum utilitatis quantum oblectationem quamdam otii. (Cic., *De republ. frag.*)

(1176) Est, inquit Cicero, philosophia paucis contenta judicibus, multitudinem consulto ipsa fugiens. — Maximum itaque argumentum est, philosophiam neque ad sapientiam tendere neque ipsam esse sapientiam : quod mysterium ejus, barba tantum celebratur et pallio. (Lact., lib. III.)

(1177) Or c. *cont. Cels.*, lib. VI, et lib. VII. Ὀλίγους μὲν ὤνησεν ἡ περικαλλὴς καὶ ἐπιτετηδευμένη Πλάτωνος λέξις, πλείονας δὲ ἡ τῶν εὐτελέστερον ἅμα καὶ πραγματικῶς καὶ ἐστοχασμένως τῶν πολλῶν διαλεγάντων καὶ γραψάντων· ἔστι γοῦν ἰδεῖν, τὸν μὲν Πλάτωνα ἐν χερσὶ τῶν δοκούντων εἶναι φιλολόγων μόνον.

(1178) Nec quid defendere debeant, scientes, nec quid refutare. Incursantque passim sine delectu omnia quæ asserunt quicunque dissentiunt. (Lact., lib. VII.)

(1179) S. August., lib. XIX *De civ. Dei*, cap. 1. *Voy.* surtout cela les railleries de Lucien dans son Ménippe ou la Nécromancie.

(1180) Totam igitur veritatem, et omne divinæ religionis arcanum philosophi attigerunt. Sed aliis refellentibus, defendere id, quod invenerant, nequiverunt. Quia singulis ratio non quadravit; nec ea, quæ vera senserant, in summam redigere potuerunt. (Lact., lib. VII.)

(1181) Quam summam, quia philosophi non comprehenderunt, nec veritatem comprehendere potuerunt, quamvis ea fere, quibus summa ipsa constat, et viderent et explicarint. Sed diversi ac diverse illa omnia protulerunt, non annectentes nec causas rerum, nec consequentias, nec rationes, ut summam illam, quæ continet universa, et compingerent et complecterentur. (Lact., lib. VII.)

de corps de doctrine complet et bien lié. Si quelqu'un d'eux (1182), ajoute-t il, s'était donné la peine de recueillir et de rédiger en ordre les vérités éparses çà et là, et répandues dans toutes les sectes, je ne crois pas qu'il différât beaucoup de nous; mais un ouvrage de cette nature ne peut venir que d'un homme à qui la vérité est déjà connue, et il n'y a personne à qui elle soit connue, que ceux qui sont enseignés de Dieu lui-même.»

Enfin, l'autorité a manqué aussi aux philosophes à l'égard même des choses qu'ils ont le mieux sues, et qu'ils ont le plus clairement expliquées, de sorte que, faute d'autorité suffisante, ils n'ont pu faire assez d'impression sur les esprits, pour obliger les hommes à mettre en pratique les devoirs qu'ils leur prescrivaient. Les vérités de spéculation, qu'ils ont prouvées par la raison, avaient besoin d'une autorité plus grande que la leur, et les préceptes qu'ils ont donnés, quelque beaux et raisonnables qu'ils fussent (1183), n'étaient pourtant pas de grand poids, par la raison qu'on ne les regardait que comme des préceptes humains (1184). De là vient qu'aucun des philosophes, (sans en excepter ceux qui ont enseigné les vérités les plus claires, qui ont donné les leçons les plus sages et les meilleures pour la conduite de la vie, et qui ont proposé les motifs les plus puissants), n'a jamais pu (1185) changer le train ordinaire du monde, ni réformer considérablement le genre humain, comme Jésus-Christ et ses apôtres ont fait par leurs prédications. Nous ne voyons pas dans l'histoire que les disciples de Socrate ou de Platon aient porté leur persuasion de l'excellence de la vertu et de la certitude des récompenses qui y sont attachées, jusqu'au point de sacrifier leur vie pour en soutenir les intérêts (1186), comme on a vu faire à un nombre infini de disciples de Jésus-Christ. J'avoue que dans la spéculation il ne paraît nullement impossible que les préceptes et les motifs proposés par les philosophes aient eu le pouvoir de réformer les mœurs corrompues du genre humain, et de porter les hommes à mieux vivre à l'avenir, quoique pourtant on doive convenir que la philosophie avec toutes ses lumières demeure court, lorsqu'il s'agit de chercher un remède pour l'expiation des fautes passées. Mais quelque possible que la chose paraisse dans la spéculation, l'expérience nous montre qu'elle n'est point du tout praticable, et que sans le secours d'en haut, la philosophie et la raison sont trop faibles pour un aussi grand ouvrage qu'est la réformation du genre humain. « Or, comme il importe peu de savoir, dit Cicéron (1187), si personne ne se porte bien, ou si personne ne peut se bien porter, ainsi je ne vois pas quelle différence il peut y avoir entre ces deux choses, personne n'est sage, et personne ne peut être sage. » Il faut donc reconnaître que l'état de l'homme est infiniment triste, à moins d'un secours plus puissant que celui qu'il peut tirer de la philosophie. Je ne doute pas que dans l'état d'innocence, avant que l'âme de l'homme se trouvât assaillie de ce grand nombre de préjugés, d'inclinations vicieuses et de mauvaises habitudes dont elle est maintenant défigurée, la droite raison ne lui ait suffi pour se conduire et pour se tenir dans la pratique constante de son devoir; mais il en est aujourd'hui tout autrement. Les philosophes les plus sensés et les plus sages ont reconnu que dans l'état où le genre humain se trouve maintenant, la raison est souvent un très-mauvais guide. Ils se sont plaints que l'entendement de l'homme était si rempli de ténèbres, sa volonté si portée au mal, ses passions si mutines et si peu soumises à l'empire de la raison, qu'ils ne croyaient pas qu'il fût possible d'en pratiquer les règles qu'avec une extrême difficulté, et qu'ils n'espéraient guère de persuader au monde la soumission à ces règles. En un mot, ils ont confessé que la nature humaine était étrangement dépravée, et ils ont reconnu que cette corruption était un mal dont la cause leur était inconnue, et dont par conséquent ils ignoraient le vrai remède. Ainsi les grands devoirs de la religion n'étaient, à parler proprement, parmi eux que des matières de spéculation, des sujets sur lesquels on disputait pour et contre, et non pas des

(1182) Quod si exstitisset aliquis qui veritatem sparsam per singulos, per sectasque diffusam, colligeret in unum, ac redigeret in corpus; is profecto non dissentiret a nobis. Sed hoc nemo facere, nisi veri peritus ac sciens, potest. Verum autem non nisi ejus scire est, qui sit doctus a Deo. (Ib., *Ibid.*)

(1183) Platonis documenta, quamvis ad rem multum conferant, tamen parum habent firmitatis ad probandam et implendam veritatem. (Ib., *Ibid.*)

(1184) Quid ergo? Nihil ne illi simile præcipiunt? Imo permulta, et ad verum frequenter accedunt. Sed nihil ponderis habent illa præcepta quia sunt humana, et auctoritate majori, id est divina carent. Nemo igitur credit, quia tam se hominem esse putat qui audit, quam est ille qui præcipit. (Ib., lib. III.)

(1185) Orig. *cont. Celsum*, lib. VIII. Εἴποιμι δ' ἂν ἀληθεύειν τοὺς δυνηθέντας, διαθεῖναι τοὺς ἀκροατὰς τῶν λεγομένων οὕτω βιοῦντας, ὡς τούτων οὕτως ἔχοντων. Διατίθενται Ἰουδαῖοι καὶ Χριστιανοὶ περὶ τοῦ ἀπ' αὐτῶν καλουμένου μέλλοντος αἰῶνος.

Ib. lib. III. Παρὰ μὲν τοῖς Ἕλλησιν εἶς τις Φαίδων, καὶ οὐκ οἶδα εἰ δεύτερος, καὶ εἷς Πολέμων μεταβάλλοντες ὑπὸ ἀσώτου καὶ μοχθηροτάτου βίου, ἐφιλοσόφησαν· παρὰ δὲ τῷ Ἰησοῦ οὐ μόνον τότε οἱ δώδεκα, ἀλλ' αἰεὶ καὶ πολλαπλάσιοι οἵ τινες γενόμενοι σωφρόνων χορός.

Da mihi virum, qui sit iracundus, etc. Voyez ce passage cité ci-dessus, au commencement de cet article. (Lact., lib. III.)

(1186) Justin., *Apolog.* I. Σωκράτει μὲν γὰρ οὐδεὶς ἐπιστεύθη, ὑπὲρ τούτου τοῦ δόγματος ἀποθνήσκειν· Χριστῷ δὲ τῷ καὶ ἀπὸ Σωκράτους ἀπὸ μέρους γνωσθεντι οὐ φιλόσοφοι οὐδὲ φιλόλογοι μόνον ἐπείσθησαν, ἀλλὰ καὶ παντελῶς ἰδιῶται, καὶ δόξης καὶ φόβου καὶ θανάτου καταφρονήσαντες.

(1187) Nam si, consensu omnium philosophorum, sapientiam nemo sequitur, in summis malis omnes sumus, quibus vos optime consultum a diis immortalibus dicitis. Nam ut nihil interest utrum nemo valeat, an nemo possit valere, sic non intelligo quid intersit, utrum nemo sit sapiens, an nemo esse possit. (Cic., *De nat. deor.*, lib. III.)

règles de conduite. C'étaient de grandes idées qu'on proposait à admirer plutôt qu'à suivre, puisqu'en effet on ne croyait pas que le commun des hommes fût capable de les pratiquer. Il fallait donc nécessairement un secours surnaturel et extraordinaire, pour remédier à tous ces désordres et pour venir à bout de ces déréglements. Or, quoique les philosophes reconnussent que sans ce secours (1188) il n'y avait point d'homme qui pût être véritablement grand, ils ne l'attendaient pourtant, ni de la droite raison toute seule, ni des lumières de la philosophie. (*Traité de l'existence de Dieu*, par CLARKE; t. II.)

PIERRES (culte des). *Voy.* FÉTICHISME.

PIETE. *Voy.* DEVOIRS RELIGIEUX.

PLATON. — Il naquit à Athènes ou dans l'île d'Egine, la troisième année de la 27ᵉ olympiade (430-429), et mourut la première année de la 108ᵉ olympiade (347). Sa vie embrasse donc une période de quatre-vingts ans, qui correspond à l'époque la plus malheureuse de l'histoire d'Athènes. Platon vit les désastres de la guerre du Péloponèse, la prise d'Athènes par Lysandre, la domination des démagogues ou des tyrans, la corruption des mœurs républicaines, l'agrandissement menaçant de l'empire macédonien, et mourut avec le pressentiment de l'esclavage et de la ruine prochaine de sa patrie. Sa jeunesse ne fut pas d'abord consacrée aux études philosophiques, mais aux arts et à la poésie. Ce fut Socrate qui lui révéla sa vocation véritable. Platon avait vingt ans lorsqu'il s'attacha à Socrate; il lui fut fidèle jusqu'au dernier jour, c'est-à-dire pendant dix années. Avant d'avoir connu Socrate, il avait suivi les leçons de Cratyle, disciple d'Héraclite. A l'école de Socrate, il dut connaître Euclide, disciple de Parménide d'Elée, et Simmias, du pythagoricien Philolaüs. Malgré sa préférence pour Socrate, toutes les doctrines le trouvaient attentif et excitaient son intérêt. Lui-même, avant la mort de Socrate, donna carrière à son inspiration personnelle. Il paraît démontré qu'il écrivit le *Lysis* à cette époque; quelques critiques pensent de même, mais peut-être à tort, pour le *Protagoras* et *le Phèdre*. Socrate étant mort, Platon dut fuir Athènes, et se retira à Mégare, où le même Euclide, qui avait étudié auprès de Parménide et de Socrate, fondait une école nouvelle. De là, il passa à Cyrène, où il fréquenta Théodore le mathématicien, et enfin en Italie et en Sicile; il alla trois fois à la cour de Denis l'Ancien, et deux fois à celle de Denis le Jeune. On peut consulter, à ce sujet, la septième des lettres qui lui sont attribuées, et la *Vie de Dion*, par Plutarque. Le premier voyage de Platon est de l'année 389, selon le calcul des chronologistes; le second, de 361, et le troisième, de 361 (*Voyez* Barthélemy, *Voyage d'Anacharsis*, notes XLVI et CXXIII). C'est dans l'intervalle du premier au second voyage en Sicile, qu'il faut placer la fondation de l'Académie, vers 380. On ne peut guère ajouter foi aux pérégrinations que la légende prête à Platon, en Orient et jusque dans l'Inde; le voyage en Egypte seul, quoique dénué de preuves, n'est pas sans vraisemblance. Platon passa les dernières années de sa vie à l'Académie, livré à l'enseignement et à la composition de ses chefs-d'œuvre; il y mourut, nous l'avons dit, à l'âge de quatre-vingts ans.

Les dialogues de Platon, par un singulier bonheur, nous sont tous parvenus. Il est difficile d'en donner une classification rigoureuse. On l'a dit, chacun des grands dialogues de Platon est presque une philosophie complète. Le même dialogue peut se ramener avec une égale facilité à des points de vue très-différents; les plus opposés ont de nombreux points de contact. On pourra cependant les ranger, pour la commodité de l'esprit, dans les catégories suivantes :

1° *Dialogues* métaphysiques et dialectiques : *Euthydème* ou de la *Sophistique*; *Théétète*, ou de la *Science*; *Cratyle*, ou de la *Propriété des noms*; le *Sophiste*, ou de l'*Etre*; *Parménide*, ou de l'*Un*; *Timé*, ou de la *Nature*. 2° Dialogues moraux et politiques : *Le Premier Alcibiade*, ou de la *Nature humaine*; *Philèbe*, ou du *Plaisir*; *Ménon*, ou de la *Vertu*; *Protagoras*, ou les *Sophistes*; *Eutyphron*, ou le *Saint*; *Criton*, ou le *devoir d'un citoyen*; *Apologie de Socrate*; *Phédon*, ou de *l'Immortalité de l'âme*; *Lysis*, ou de *l'Amitié*; *Charmide*, ou de la *Sagesse*; *Lachès*, ou du *Courage*; *le Politique*, ou de la *Royauté*; *la République*, ou de la *Justice*; les *Lois*. — 3° Dialogues esthétiques : *Le Banquet*, ou de l'Amour; *Phèdre*, ou de la *Beauté*; *Gorgias*, ou de la *Rhétorique*; *Hippias*, ou du *Beau*; *Ménexène*, ou de l'*Oraison funèbre*; *Ion*, ou de la *Poésie*. Nous négligeons les dialogues, ou de nulle importance, ou certainement inauthentiques.

Il est vrai de dire, en effet, que parmi les dialogues attribués à Platon, quelques-uns ne sont pas de sa main; les anciens eux-mêmes en convenaient, malgré le peu de sévérité de leur critique; mais l'érudition moderne a essayé, dans ces derniers temps, de resserrer bien davantage le domaine propre de Platon. C'est en Allemagne qu'ont eu lieu ces tentatives. Trois écrivains, trois savants éminents, ont pris à cœur ce problème de l'authenticité des dialogues de Platon et ont poussé aussi loin que possible les scrupules et le scepticisme : Schleiermacher (*Introduction à la traduction de Platon*); Ast (*Vie et écrits de Platon*), et Socher (*sur les écrits de Platon*). Nous résumerons rapidement les résultats de ces recherches.

Il faut d'abord mettre hors de cause les dialogues unanimement acceptés ou unani-

(1188) Nemo unquam vir magnus sine divino afflatu fuit. (Cic., *De nat. deor.*, lib. II, cap. 66.) Bonus vir, sine Deo, nemo est. An potest aliquis supra fortunam, nisi ab illo adjutus, exsurgere? Ille dat consilia, etc. (SEN.)

nement rejetés. Les premiers sont: *La République, le Timée, le Phédon, le Banquet, le Phèdre, le Gorgias, le Protagoras.* A ces dialogues d'une authenticité certaine, on peut ajouter *le Philèbe, le Théétète* et *le Cratyle*, dont l'authenticité, selon Socher, a le plus haut degré possible de vraisemblance. En opposition à ces dialogues admis par tous les critiques, on peut également mettre hors de cause, par une raison contraire: *L'Epinomis, Démodocus, Sisyphe, Erixias, Axiochus, Hipparque, Minos* (admis toutefois par Bœch), *Clitophon, le Deuxième Alcibiade, les Rivaux, les Dialogues sur la Justice, sur la Vertu, les Epigrammes, les Définitions, le Testament, les Lettres*, (sauf la septième, dont Bœch soutient l'authenticité).

Entre ces deux extrêmes se placent divers dialogues d'une plus ou moins grande importance, rejetés, pour des raisons diverses, par l'un ou par l'autre de nos trois critiques. Le *Premier Alcibiade* et le *Théagès* sont les dialogues qui réunissent contre eux le plus d'opposition. Schleiermacher et Ast les rejettent tous deux. Socher les considère comme vraisemblablement authentiques. Ritter, en général plus réservé, les exclut cependant. Cette exclusion est importante pour le *Premier Alcibiade*, auquel les anciens accordaient une si grande valeur, que les meilleurs critiques de l'école d'Alexandrie, Proclus, Olympiodore, Damascius, lui ont consacré des commentaires. De plus, tout en reconnaissant que quelques-unes des formules de l'*Alcibiade* ne sont pas habituelles à Platon, il faut dire que le fond du dialogue, quoiqu'en dise Ritter, est profondément platonicien; que l'indépendance et la personnalité de l'âme y sont fortement établies; enfin, que l'*Alcibiade* peut être considéré comme l'introduction du *Phédon*. Les dialogues rejetés à moitié par Schleiermacher, et tout à fait par Ast, sont. l'*Apologie, le Criton, le grand* et le *petit Hippias, l'Ion et le Ménexène*. Selon Ast, on ne retrouve pas dans *le Criton* la manière habituelle de Platon, qui est de mêler l'idéal au réel; comme si la prosopopée des lois, dans *le Criton*, n'avait rien d'idéal, c'est-à-dire de poétique; comme si d'ailleurs Platon n'avait pas pu varier une fois sa manière, et déconcerter par les richesses de ses formes l'étroite admiration de ses critiques! Schleiermacher suppose, de son côté, que *le Criton* est un entretien réel dont Platon n'a été que rédacteur. N'en peut-on pas dire autant de *L'Eutyphron, du Phédon?*

Passons sur ces différents dialogues pour arriver à ceux de plus grande importance que Ast a pris seul la responsabilité de rejeter. Ce sont: *l'Eutyphron, l'Euthydème, le Ménon et les Lois.* Il faut, à vrai dire, un singulier courage d'érudit pour ôter à Platon le charmant dialogue de l'*Euthydème;* le court, mais excellent dialogue de l'*Eutyphron*; *le Ménon*, si profondément platonicien; *les Lois*, enfin, qui, malgré leurs imperfections, couronnent admirablement les travaux politiques de Platon. Ast reproche à l'*Eutyphron* de terminer sans que l'auteur ait défini son objet, la sainteté, et de ne contenir aucune grande vérité spéculative. N'est-ce pas avoir bien mal compris l'*Eutyphron*, que de n'y avoir pas lu cette conclusion voilée, mais certaine, que la sainteté est absolue, qu'elle est indépendante de la volonté des dieux, et supérieure à leurs caprices? L'*Eutyphron* ruine par la base la mythologie païenne. N'est-ce pas, pour un dialogue si court, une vérité d'une assez grande conséquence? Quant à la forme négative et ironique de l'*Eutyphron*, c'est faire preuve d'un sentiment bien peu platonicien que d'y voir un témoignage d'inauthenticité.

Ast rejette le *Ménon* comme l'*Euthydème*. Comment croire, selon lui, que Platon a pu définir la vertu une opinion droite, c'est-à-dire un principe sans raison, une inspiration aveugle, semblable à celle des poëtes, des devins et des politiques? Nous laisserons à Socher le soin de lui répondre: « Le *Ménon*, dit ce critique, se rattache aux autres dialogues authentiques de Platon: par le dogme de la préexistence de l'éternité des âmes, au *Phèdre* et au *Phédon*; par la distinction de la science et de l'opinion, au *Théétète*; par le jugement sur les grands hommes d'Etat d'Athènes, au *Gorgias*; par tout son contenu enfin, au *Protagoras*. » Il nous reste à citer l'opinion de Ast sur *les Lois*; elle n'est pas plus sérieuse. Il conteste d'abord le témoignage d'Aristote, qui est formel, puisqu'il consacre un chapitre entier de la *Politique* à la discussion des *Lois* de Platon. N'est-il pas puéril de prétendre qu'Aristote a pu être trompé, comme tout le monde, en attribuant à Platon l'ouvrage d'un de ses écoliers? En outre, selon Ast, l'ouvrage n'est pas platonicien. En effet, *les Lois* contredisent *la République. La République* est la politique vraie de Platon; *les Lois* sont une corruption, une extension fausse des principes de *la République*. Ajoutons que la composition des *Lois* est bien inférieure à celle des autres dialogues de Platon. Voilà les raisons de Ast contre l'authenticité des *Lois!* Mais quelle étrange critique que celle qui veut que Platon ait été absolument à l'abri des imperfections, des défaillances, des décadences du génie! D'ailleurs *les Lois*, où la trace de la vieillesse est sensible, contiennent d'admirables morceaux. Nous citerons le troisième livre, le cinquième et le dixième. Quant aux contradictions prétendues, il est aisé de les lever: *la République* expose les principes d'un Etat parfait; *les Lois* développent les moyens d'appliquer ces principes et de réaliser cet Etat. Cette différence primitive explique toutes les autres.

La théorie de Socher, plus paradoxale que celle de Ast, est en un sens plus scientifique; il ne rejette pas arbitrairement et comme au hasard les dialogues de Platon qui ne lui conviennent pas; mais frappé, comme tous les commentateurs impartiaux, de la difficulté de concilier la métaphysique

du *Parménide* et du *Sophiste* avec celle de la *République*, il a tranché le nœud d'une manière hardie, en contestant l'unité de main dans ces divers dialogues. Il a donc nié que le *Parménide* et le *Sophiste*, auquel il ajoute *le Politique* et *le Critias*, fussent de Platon. Quant à l'origine de ces dialogues, l'explication de Socher est ingénieuse. On sait qu'après la mort de Socrate, Platon se retira à Mégare avec Euclide, fondateur de l'école de Mégare. Il eut là de fréquents rapports avec les mégariques : il subit leur influence et leur communiqua la sienne. On doit attribuer à cette influence réciproque, du côté de Platon *le Théétète*, du côté des mégariques, *le Sophiste*, *le Politique* et *le Parménide*. Il faut convenir que si cette opinion de Socher avait le moindre fondement, elle serait d'une haute valeur. D'une part, elle débarrasserait ce que l'on peut appeler l'exégèse platonicienne, de la plus grande difficulté qu'elle rencontre : Platon, en effet, n'est difficile et obscur que dans *le Sophiste et le Porménide ;* elle déterminerait, en la limitant, la vraie théorie de Platon. D'autre part, elle ferait, pour ainsi dire, jaillir une école nouvelle, sur laquelle nous n'avons ou nous ne croyons avoir que des renseignements épars, incohérents, et dont nous posséderions tout à coup trois monuments du premier ordre. Mais plus les conséquences de cette opinion sont importantes, plus il est nécessaire qu'elle ne repose pas sur le vide. Or, la théorie de Socher pèche par la base. Toute la question est dans la contradiction des doctrines du *Parménide* et de celles de *la République*. Mais il ne faut admettre cette contradiction que sous réserve : quand même l'obscurité des monuments ne nous permettrait pas d'en apercevoir la conciliation, faudrait-il conclure de notre impuissance à une contradiction réelle ? Bien plus, cette conciliation est possible, et, sous une différence de formes, se fait sentir à un lecteur attentif une doctrine commune. D'ailleurs, des raisons bien fortes, quoique indirectes, renversent l'hypothèse de Socher. Comment l'école de Mégare, qui aurait produit d'aussi grands monuments, a-t-elle pu entièrement disparaître ? Comment cette école n'aurait-elle pas laissé de disciples empressés de rapporter à leurs maîtres leurs titres légitimes, et de ne pas laisser augmenter à leurs dépens la gloire d'un génie rival ? Comment l'homme supérieur qui aurait composé *le Parménide* et *le Sophiste* n'a-t-il pas laissé de nom ? Rien ne s'explique dans cette hypothèse ; elle est grandiose, mais elle est vide. En résumé, la faiblesse des critiques élevées contre l'authenticité des dialogues de Platon nous fait penser que, sur cette question, le plus sûr est de s'en rapporter en général à la tradition ; que l'autorité des anciens, d'Aristote surtout, doit être notre règle, et qu'il vaut mieux, sauf les exceptions universellement adoptées, faire à Platon la plus grande part possible. Les contradictions de certains dialogues n'ont rien qui doive étonner : un génie riche et actif comme celui de Platon a dû plus d'une fois modifier ses idées dans le cours d'une si longue carrière ; la faiblesse et l'infériorité de quelques œuvres ne doit pas étonner davantage : car la perfection continue n'appartient point à la nature humaine.

La seconde question que soulève la critique des écrits de Platon est la question du temps et de l'ordre dans lequel ils ont été composés. Il est difficile d'avancer sur ces deux points autre chose que des conjectures. Il faut prendre d'abord pour points d'appui les différentes époques de la vie de Platon. On peut aisément en discerner trois : la première s'étend jusqu'à la mort de Socrate (399) ; la seconde jusqu'à la fondation de l'Académie (vers 380) ; la troisième jusqu'à sa mort. Pour fixer d'abord quelques points d'une manière précise, nous considérons comme authentique la double tradition qui place la composition du *Lysis* avant la mort de Socrate, et celle des *Lois* tout à la fin de la vie de Platon. C'est donc à peu près entre ces deux termes qu'a lieu le développement des écrits platoniciens. Il est facile, en outre, de déterminer la date relative de plusieurs dialogues. Ainsi, il n'est pas douteux que *le Timée* n'ait suivi *la République*, que *le Politique* ne vienne après *le Sophiste*, et *le Sophiste* après *le Théétète*. Les preuves sont dans les indications des dialogues eux-mêmes. Pour *la République*, il y a une grande vraisemblance qu'elle a été composée dans la pleine maturité de l'auteur, à l'époque où sa raison était la plus haute, sans que son imagination fût refroidie. Nous placerions volontiers *la République* vers la soixantième année de Platon. Quant à la trilogie du *Théétète*, du *Sophiste* et du *Politique*, auxquels on peut joindre le *Parménide*, il y aurait bien quelque probabilité, en empruntant quelque chose à la théorie de Socher, à en placer la composition à l'époque où Platon venait de subir l'influence de l'école de Mégare, s'il était facile de trouver une place pour ce travail entre les nombreux voyages qu'il fit alors. On peut au moins considérer comme certain que ces différents dialogues ont précédé *la République*, au moins *le Théétète*, *le Sophiste* et *le Politique :* car ce dialogue, le dernier des trois, n'est évidemment qu'une ébauche des idées politiques de Platon. Quant au *Parménide*, il paraît également antérieur à *la République*, et, à cause de ses analogies avec *le Sophiste*, à peu près contemporain de celui-ci. Nous rapprocherions plus de *la République* des dialogues qui, sans avoir la même sévérité, la même subordination harmonieuse de l'imagination à la pensée, s'y rattachent par le lien d'une inspiration et d'une direction commune, par exemple *le Phèdre*, *le Phédon*, *le Gorgias* et *le Banquet*. La tradition qui fait du *Phèdre* un dialogue de la jeunesse de Platon n'est pas suffisamment établie pour qu'on ne puisse la révoquer en doute. Il y a dans *le Phèdre*, si on y regarde bien, plus de maturité que de jeu-

nesse : la pensée est profonde, la composition est d'un art accompli ; l'enthousiasme juvénile que l'on prétend y voir, est exactement le même que celui du *Banquet* ; et personne n'a placé *le Banquet* dans la jeunesse de Platon. La date du *Banquet* est à peu près établie vers l'an 383, par une allusion à la séparation des Cercadiens et des Lacédémoniens, qui eut lieu vers cette année. Quant au *Phédon*, Socher a tort de supposer qu'il a dû être écrit peu de temps après la mort de Socrate : la mort de Socrate a dû garder longtemps son intérêt ; elle ne l'a pas perdu encore aujourd'hui. Quoi qu'il en soit de ces diverses hypothèses, nous croyons que les dialogues de Platon peuvent se partager en trois classes : 1° Dialogues de la jeunesse de Platon, composés avant ou peu de temps après la mort de Socrate : *Lysis, Charmide, Lachès, Théagès*, auxquels on peut ajouter *le Protagoras* et même *l'Euthydème*. Dans ces dialogues, on entrevoit seulement les idées que Platon développera plus tard. — 2° Dialogues composés depuis la mort de Socrate jusqu'à la fondation de l'Académie. Platon, sorti de l'école de Socrate, apercevant des horizons plus étendus, éprouve le besoin de renverser les grandes écoles du temps, avant de fonder la sienne : il les combat avec leurs armes, et même en s'en séparant il subit l'influence de leur esprit : *Théétète, Philèbe, le Sophiste, Parménide*. — 3° Dialogues depuis la fondation de l'Académie jusqu'à la mort de Platon, où la pensée propre de Platon éclate. Il a renoncé à la dialectique abstraite et négative des Eléates et des Mégariques; il se livre à son génie, et s'élève peu à peu du demi-jour de la poésie à la grande lumière de la raison. Tel est le progrès qui s'opère en Platon depuis *le Phèdre* et *le Banquet* jusqu'à *la République* et au *Timée*. Ce système chronologique, composé seulement de vraisemblances et de conjectures, est, à peu de chose près, celui qu'a développé Schleiermacher dans son admirable introduction aux écrits de Platon.

Sans nous arrêter plus longtemps à ces problèmes intéressants, mais obscurs, de critique, résumons à présent les dogmes principaux de la philosophie de Platon. Platon a répandu ses idées et ses principes dans ses dialogues, sans les coordonner, les enchaîner, les expliquer systématiquement. Nous devons faire, à sa place, ce difficile travail. N'espérons pas reproduire Platon tout entier. Les génies didactiques, comme Aristote et Descartes, peuvent se résumer, et s'éclaircissent en se concentrant. Mais un génie libre, plein d'abandon et de poésie, chez qui l'art le dispute à la science, ne peut être vraiment senti que dans ses propres écrits, dans la naïveté même de son inspiration.

Le premier point, d'où dépend l'intelligence de tout le système de Platon, est le problème souvent controversé de sa méthode. Le caractère original de cette méthode est d'être infiniment varié, et à la fois rigoureusement simple. Elle réunit tous les procédés dont se sert habituellement l'esprit humain dans ses diverses investigations. On retrouve dans Platon le procédé propre de Socrate : l'ironie. Il se sert partout de l'induction (ἐπαγωγή). La définition est l'objet de presque tous ses dialogues ; mais il y ajoute une méthode de division dont il trace les règles dans *le Phèdre, le Sophiste, le Politique*. Il emploie la généralisation, la déduction. Il aime les exemples et les comparaisons. Il s'adresse même à l'inspiration et à l'enthousiasme. Enfin, il sait employer tour à tour, ou unir, selon le besoin, toutes les forces, tous les mouvements, tous les artifices de l'intelligence.

Cependant, cette méthode, si variée dans ses procédés, est simple dans son essence. L'analyse des facultés intellectuelles nous donnera le secret de cette unité.

Il y a, selon Platon, quatre degrés de connaissances : la conjecture (εἰκασία), la foi (πίστις), qui se réunissent sous le nom commun d'opinion (δόξα) ; le raisonnement (διάνοια), la raison (νόησις), qui forment la science (ἐπιστήμη). L'opinion s'oppose à la science : l'une n'a pas de principes, l'autre recherche les principes ; l'une, même lorsqu'elle est vraie, ne rend pas raison d'elle-même, l'autre porte partout avec elle l'évidence ; l'une est mobile et incertaine comme le phénomène, son objet ; l'autre est fixe et éternelle comme l'être. La distinction des deux degrés de l'opinion est peu importante et à peine marquée ; la distinction des deux degrés de la science est capitale : l'un, le raisonnement, déduit les conséquences des principes ; l'autre, la raison, aperçoit les principes eux-mêmes. Le mouvement par lequel l'esprit s'élève de l'opinion à la science est ce que Platon appelle réminiscence, ou ἀνάμνησις : en effet, il se produit spontanément à la vue des vestiges de vérité, de beauté, d'égalité, d'unité, d'être, qui se rencontrent dans les objets de l'opinion : il semble que ces attributs nous soient connus primitivement, et que nous ne fassions que les reconnaître. De là vient que pour Platon la science n'est qu'une réminiscence ; ce qui signifie simplement, à ce que nous croyons, que la science est essentiellement intuitive, et qu'elle réside tout entière dans la raison elle-même.

Quoique la réminiscence soit un acte parfaitement simple, elle n'a pas lieu cependant sans degrés et sans transition. D'abord, elle est entravée par les impressions des sens, les besoins du corps et toutes les fausses opinions dont l'éducation et les mauvaises doctrines obscurcissent les esprits. En outre, le monde intelligible ne peut pas être aperçu tout entier d'un seul regard ; il a ses degrés, que l'intelligence doit traverser successivement ; et elle ne le peut pas si sa vue, naturellement saine, n'est pas détournée peu à peu des fausses lueurs qui la corrompent, et insensiblement familiarisée avec son véritable objet par un ensemble de procédés qui constitue la dialectique platonicienne.

La dilectique de Platon, fille de la méthode de Socrate, écarte d'abord de l'esprit de

l'homme, par la réfutation, les vaines impressions et les opinions fausses ; elle en dévoile les contradictions, et en les opposant à elles-mêmes; elle conduit l'intelligence, ainsi dépouillée de ses opinions les plus chères, au doute d'abord, et de là à la conviction et à l'aveu de son ignorance. Mais cette ignorance est le vrai commencement de la science. C'est pour produire dans l'esprit cette science vraie que Platon se sert de certains artifices que l'on a confondus avec sa méthode même, et qui n'en sont que les moyens : le mythe (μῦθος), l'exemple (παράδειγμα), initiations nécessaires des intelligences novices ; la définition (ὅρος), qui découvre en chaque objet de la pensée l'élément essentiel, universel, intelligible ; la division (διαίρεσις) qui sépare les idées les unes des autres, d'après leurs différences intrinsèques ; la généralisation et la classification, qui les rapprochent et les groupent, en développent l'ordre et la hiérarchie ; l'hypothèse (ὑπόθεσις), qui pose les principes ; la déduction, qui explique les conséquences. Toutes ces opérations dialectiques ont pour but d'aider l'âme à apercevoir le vrai en lui-même, et non plus dans de simples apparences et d'insuffisants reflets ; et sous ces procédés logiques se cache la vive intuition de l'être absolu. Les abstractions de la dialectique sont des degrés qui servent à l'âme de points d'appui pour s'élever jusqu'aux essences réelles et au principe effectif et vivant de toutes les essences (*République*, liv. VI et VII).

Voilà la méthode de Platon : suivons-en les applications et les résultats.

Au temps de Platon, toutes les doctrines philosophiques se résument dans deux grands systèmes : celui d'Héraclite et celui de Parménide. Ces deux écoles étaient arrivées, sur la question de la nature de l'être, à des conclusions diamétralement contraires. Héraclite réduisait la nature au mouvement et au phénomène ; Parménide, au repos absolu et à l'être absolument simple ; l'un niait la permanence et l'unité dans les choses ; l'autre niait la possibilité même de la pluralité et du changement. Platon se déclara contre l'une et l'autre de ces doctrines, et fit voir qu'il était impossible de séparer ces différents principes. Contre Héraclite, il établit dans *le Théétète* que le mouvement absolu et indéfini implique contradiction ; que s'il n'y a rien de fixe, il n'y a rien de mobile ; que le mouvement, dans ce système, se dévore en quelque sorte lui-même, et que le phénomène se disperse dans le néant. Contre Parménide, il établit, au contraire, dans *le Sophiste*, que l'être, conçu dans son absolue abstraction, n'est pas plus l'être que son contraire ; que, dépouillé de toute détermination, il échappe comme le non-être lui-même à la pensée et au langage ; que cette magnifique entité n'est encore que le néant. Le non-être, c'est-à-dire la différence, la pluralité et le mouvement sont les conditions nécessaires de l'existence véritable : il faut les admettre en même temps que l'un, le simple, l'absolu : c'est dans la conciliation de ces deux termes qu'est le secret du problème des êtres.

Ainsi, dans le système de Platon se réunissent et s'accordent les deux principes jusqu'alors rivaux de l'un et du multiple (Voyez *le Philèbe*). Toutes choses sont composées de deux éléments, le *fini* et l'*infini*. Platon définit l'infini (ἄπειρον), ce qui est susceptible de plus ou de moins, ce qui n'a pas soi-même ni unité, ni fixité, ni détermination : c'est le *devenir* d'Héraclite. Le fini (πέρας) est, au contraire, un, déterminé, et porte partout avec lui ces caractères. Ces deux principes ne sont pas des suppositions arbitraires. Ils correspondent aux deux degrés de la connaissance, l'opinion et la science : l'objet de l'opinion, c'est l'infini ; l'objet de la science, le fini : c'est la réminiscence qui nous fait passer de l'opinion à la science, et de l'infini au fini.

Quel est le premier objet de la connaissance, le point de départ de la dialectique ? C'est le phénomène. Mais dans tous les phénomènes, nous l'avons vu, il y a quelque chose d'un et d'identique qui donne aux phénomènes une forme stable : par exemple, nous ne pouvons apercevoir la multitude des choses belles sans concevoir qu'elles sont toutes belles par la présence d'une seule et même chose, la beauté ; de même pour les choses égales ou pour les choses bonnes, qui nous révèlent l'existence de l'égalité et de la bonté. En général, toute multitude, revêtue d'un caractère commun, et appelée d'un même nom, ne doit cette communauté de nom et de caractère qu'à la vertu d'un principe unique qui réside en elle, lui communique l'unité, la spécifie et la sépare de toute autre multitude revêtue d'un autre caractère et appelée d'un autre nom. (Voyez *le Phédon*, *la République*, liv. VI.)

Ce principe un et distinctif est ce que Platon appelle l'idée (εἶδος, ἰδέα). L'idée n'est autre chose que l'essence, et, comme dirait Aristote, la forme des êtres : c'est le type parfait d'après lequel se règle, se modèle et s'harmonise un certain groupe de phénomènes. D'où il suit que les idées platoniciennes ne sont nullement de simples conceptions de l'esprit, quoiqu'elles soient les vrais principes de la science et de l'intelligence ; ce sont les essences mêmes des choses, ce qu'il y a de réel, d'éternel, d'universel dans les choses. Or, par cela même qu'elles sont éternelles et absolues, elles ne peuvent résider dans les choses que par une *participation* difficile à comprendre, mais sans s'y absorber tout entières. Elles sont séparées des choses et existent en soi, unies par de certains rapports, coordonnées selon leurs degrés de perfection ; elles forment un monde à part, le monde des intelligibles, qui est au monde sensible ce que la raison est à l'opinion. Mais le monde des idées n'est pas, comme on l'a cru quelquefois, une réunion de substances différentes et individuelles : c'est là une interprétation peu profonde du système de Platon. Au fond, les idées ne se

distinguent pas les unes des autres par leur substance : leur substance commune, celle qui donne à toutes leur essence, c'est l'idée du bien. Or, qu'est-ce que l'idée du bien dans le système de Platon ? C'est Dieu lui-même. En effet, à Dieu seul peuvent convenir les attributs de l'idée du bien : elle est au sommet des intelligibles, elle ne repose que sur elle-même (ἀνυπόθετον, ἱκανόν), elle est le principe de la vérité et de l'être. L'idée du bien, le soleil intelligible, n'est autre chose que l'être absolu dont il est parlé dans *le Sophiste*, auquel il est impossible, dit Platon, de refuser la vie, le mouvement, l'auguste et sainte intelligence. L'idée du bien étant Dieu même, les autres idées qui se rattachent à celle-là comme à une substance commune, sont les déterminations de l'existence divine, les choses qui font de Dieu un véritable Dieu en tant qu'il est avec elles (Voyez *le Phèdre*). Quant à la question si débattue par les alexandrins, de quelles choses il y a ou il n'y a point d'idées, nous ne pouvons la discuter ici. Bornons-nous à dire que c'est seulement par une fausse extension de la doctrine platonicienne que l'on peut admettre des idées de ce qui n'est pas effectif, et ne participe pas par quelque côté à la perfection. Nous rejetons, par conséquent, les idées des négations, des choses artificielles, des choses mauvaises, etc. ; mais nous n'irons pas jusqu'à dire que Platon n'a pas souvent considéré comme des idées réelles les choses abstraites et générales, qui ne sont à nos yeux que de pures conceptions, par exemple la vitesse, la lenteur, la santé, ou encore l'homme en soi, le bœuf en soi, le lit en soi. Ce sont là les excès de sa doctrine : il n'a pas déterminé d'une manière suffisamment précise la limite où il fallait s'arrêter.

L'esprit humain, après s'être élevé par la dialectique de la nature jusqu'à Dieu, doit redescendre de Dieu à la nature. C'est la seconde partie de la philosophie des anciens, la physique. Nous avons vu déjà que Platon compose la nature de deux principes, le fini et l'infini, en d'autres termes, l'idée et la matière (ὕλη). Platon est loin d'avoir sur la matière des notions précises : tantôt il la considère comme la substance indéterminée qui prend successivement toutes les formes, tantôt comme une sorte de vide ou d'espace (χώρα) où a lieu la génération des choses. Dans *le Philèbe*, il l'appelle le plus ou le moins : c'est la dyade du grand et du petit (τὸ μέγκα καὶ τὸ μικρόν), dont parle souvent Aristote; enfin, dans *le Sophiste*, il lui donne le nom de non-être τὸ μὴ ὄν, et paraît se le représenter comme la limite, la différence des choses. On peut enfin supposer que Platon, sans être jamais arrivé à une théorie très-déterminée sur la nature de la matière, était disposé à n'y voir qu'un principe négatif et logique plus qu'une réalité effective. Cependant, on ne peut nier qu'il n'accordât quelque degré d'existence à la nature. Elle agissait, selon lui, d'accord avec le principe organisateur pour la formation du monde : elle était en quelque sorte la mère, Dieu le père, et le monde le fils (τόκος) : c'est la trinité platonicienne. Platon disait encore que toutes choses résultent de la coopération de l'intelligence et de la nécessité, attribuant la nécessité à la matière, l'intelligence à la cause première et divine. Le système de Platon est un dualisme moins caractérisé que celui d'Aristote, mais c'est un dualisme. Dieu n'est pas le créateur du monde, il en est le formateur, l'organisateur ; c'est lui qui y met le germe de tout ce qui est bon et doué de vie. Quelle cause a déterminé Dieu à transformer la matière et à créer le monde que nous habitons? C'est sa bonté, car Dieu est le bien, et agit toujours d'après le principe du mieux. (Voyez *le Phédon.*) Il a toujours présente à ses yeux l'idée du bien, qui est lui-même, et forme ses œuvres sur un modèle absolu, éternel, inimitable dans son absolue perfection, le monde intelligible, le monde des idées. Nous ne pouvons suivre dans tous ses développements la physique de Platon, tout entière inspirée du principe des causes finales. Disons quelques mots sur deux points importants : la théorie des dieux, la théorie de l'âme. On a cru voir dans le récit du Timée la preuve du polythéisme de Platon. Outre que cette opinion est contraire à l'esprit général du système de Platon, il est aisé de voir, par le passage du *Timée*, que l'existence des dieux n'y est admise que par complaisance pour les préjugés populaires. Au fond, les dieux de Platon sont des causes intermédiaires entre Dieu et le monde, qui participent plus que tout le reste de la nature divine, et qui, obéissant aux ordres de Dieu, achèvent selon ses desseins les œuvres inférieures de la création, auxquelles sa majesté ne lui permet pas de mettre la main sans déroger. Quant à l'âme, elle est une des œuvres créées immédiatement par Dieu : elle est, on peut le dire, la première de ses œuvres, parce qu'elle est la plus parfaite. Dieu la composa de deux éléments, le *même* et *l'autre*, le *même* étant quelque chose de divin, et *l'autre* participant à la nature divisible et corporelle, et mélangea ces deux principes selon des combinaisons arithmétiques, dont le mystère emprunté à l'école pythagoricienne n'intéresse que médiocrement la science de notre temps. Le propre de l'âme est de porter avec elle la vie et le mouvement, c'est elle qui meut tous les animaux mortels, et qui, dans l'homme, c'est-à-dire l'espèce la plus excellente de toutes celles qui sont sur la terre, participe aux choses divines par la raison et par la justice.

L'âme humaine est unie à un corps, soit qu'elle y ait été originairement placée par le Créateur, soit qu'elle y soit tombée accidentellement et qu'elle expie, par son commerce avec une substance terrestre et mortelle, les fautes d'une première naissance. Quoi qu'il en soit, l'âme est essentiellement distincte du corps : le corps participe à ce qui est passager et multiple, l'âme à ce qui

est éternel. Les objets naturels de l'âme sont les essences éternelles, les idées; lorsqu'elle obéit au corps elle se trouble, et n'aperçoit plus rien distinctement; mais qu'elle s'affranchisse des liens du corps, elle retrouve la pureté et la sérénité de sa nature, elle se repose dans la contemplation de ce qui est immortel, témoignant par là qu'elle est de même nature. Non-seulement l'âme est autre que le corps, mais elle lui commande; et comme l'homme est l'âme même, on peut définir l'homme ce qui se sert du corps, τὸ χρώμενον σωματι. Ainsi l'âme n'est pas l'harmonie du corps; elle lui donne le ton, loin de le recevoir. Elle est, par conséquent, essentiellement simple, différente du corps, supérieure au corps, et enfin divine.

Cependant Platon semble admettre une division dans l'âme; car il distingue dans *le Timée* l'âme divine, dont il place le siége dans la région du cerveau, et l'âme mortelle qui réside dans le tronc; et il subdivise, en outre, cette seconde âme en deux nouvelles parties, dont l'une, siége des passions et des affections, réside dans la poitrine, et l'autre, siége des appétits grossiers, dans le ventre, au-dessous du diaphragme. Il admet donc en apparence trois âmes, comme le firent plus tard quelques scolastiques. Mais il faut remarquer que *le Timée* a un caractère poétique et mythique très-manifeste et avoué de Platon même: et Platon, dans le quatrième livre de *la République*, ramène cette opinion à des termes plus philosophiques. Il n'admet là qu'une âme, mais douée de puissances diverses, l'intelligence ou la raison (νοῦς) le cœur et le courage (θυμός), le désir ou l'appétit (ἐπιθυμητικόν). La raison se distingue de l'appétit en s'opposant à lui. Quand il dit oui, elle dit non. A la raison seule appartient le droit de défendre et de commander, elle a seule la souveraineté: l'appétit, au contraire, n'est qu'une force aveugle qui peut entraîner, mais qui n'a aucun titre pour ordonner. Quant au courage, il ne se distingue pas moins de l'appétit que de la raison. Dans le conflit de ces deux forces, le courage prend parti pour la raison, mais sans se confondre avec elle, puisqu'il se rencontre même chez les enfants, où la raison n'est pas encore née; et, enfin, la raison commande au courage comme à l'appétit. Telle est la théorie des facultés de l'âme de Platon.

Un mot encore sur un élément de l'âme humaine, à laquelle Platon attache une grande importance, l'amour. L'amour est représenté par Platon, dans *le Phèdre*, comme un délire; mais le délire n'est pas en soi quelque chose de mauvais; le délire, c'est l'enthousiasme, et l'enthousiasme est une inspiration des dieux. Ainsi le don de prophétie est un délire, mais un délire divin. Il en est de même de l'amour. Quelle est la place de l'amour dans l'âme humaine et à laquelle des trois fonctions de l'âme doit-on le rapporter? Platon distingue deux espèces d'amour: l'un grossier et terrestre, qui n'aspire qu'à la jouissance sensible; cette partie inférieure de l'amour se rattache évidemment à l'appétit; l'autre, noble et généreux, a pour objet la beauté, non la beauté corporelle, mais la beauté morale, intellectuelle, divine. Cet amour, compagnon inséparable de la raison, et que Platon compare à un généreux coursier dont la raison est le guide, s'éveille en nous quand le monde sensible nous révèle quelques vestiges de la beauté dont l'âme a soif par l'essence divine de sa nature; c'est par la réminiscence que s'opère ce réveil de l'amour, comme de la raison, et c'est en traversant les différents degrés de la beauté, depuis la beauté sensible et corporelle jusqu'à la beauté en soi, que l'amour accomplit sa marche, imitant, ou plutôt préparant le mouvement de la raison elle-même, qui s'élève aussi, comme nous l'avons vu, du monde sensible au monde intelligible, par l'intermédiaire des idées. Tel est le rôle de l'amour et de l'enthousiasme dans la psychologie et la métaphysique de Platon.

La psychologie nous conduit naturellement à la morale.

Platon établit dans *le Philèbe*, par de longues et savantes analyses, la différence du plaisir et du bien. Mais le bien n'a pas pour lui un caractère exclusivement moral. Il amène souvent l'idée du bien à celle du bonheur. Sans doute l'élément moral prédomine dans le bien, selon Platon; mais il n'y est pas seul: l'utile, l'avantageux s'y joint presque partout; c'est du reste, un trait commun à toute la philosophie ancienne. Le souverain bien comprend toujours les deux éléments du bien moral et du bonheur. Quelquefois même Platon, dans *le Protagoras* par exemple, paraît confondre le bien avec l'agréable. Mais ce n'est pas là évidemment son opinion vraie: il faut lire dans *le Gorgias*, dans *le Philèbe*, la polémique profonde qu'il institue contre la sophistique réduction du bien au plaisir. Cependant, sans confondre le bien avec le plaisir, Platon considère le plaisir comme un élément nécessaire du bien. Les deux éléments du bien sont le plaisir et l'intelligence; mais la part la meilleure est à l'intelligence et à la sagesse: c'est l'intelligence qui donne au mélange son caractère de bonté; car c'est elle qui y apporte la mesure et la règle. D'ailleurs toute espèce de plaisir ne doit pas entrer dans le mélange auquel Platon donne le nom de bien, car il y a des plaisirs mélangés et des plaisirs purs. Les plaisirs purs ne sont pas les plaisirs les plus vifs et les plus forts, mais ceux auxquels ne se mêle aucune douleur, en un mot, les plaisirs simples, tels que la vue de belles lignes, de belles figures, l'audition de beaux sons, surtout les plaisirs qui s'attachent à la culture des sciences; du reste, l'idée du bien, telle qu'elle est développée dans *le Philèbe*, n'est que l'idée d'un bien relatif, mais non pas du bien en soi, type et principe de tous les biens. La question posée dans *le Philèbe* est celle de la vie la plus estimable et la plus avantageuse pour l'homme; c'est en

celle-là que le mélange du plaisir est nécessaire. Car, pour la vie divine, Socrate répète plusieurs fois que c'est autre chose. Il est d'ailleurs de toute évidence que cette espèce de bien où Platon fait entrer les sciences inférieures et même les arts mécaniques, n'est qu'un bien relatif, le bien de l'homme. Le véritable bien, celui dont la justice tient son essence, celui vers lequel nous devons toujours tourner nos regards pour nous conduire avec honnêteté, dans la vie publique comme dans la vie privée, c'est l'idée du bien, qui est au sommet du monde moral comme du monde intellectuel (*République* liv. VI, VII).

C'est à ce bien absolu, éternel, d'une beauté immuable, que la justice se rattache. La justice n'est pas, comme le prétendent les sophistes, une opinon qui varie au hasard avec les temps et les lieux. Elle n'est pas, non plus, le droit du plus fort, ni le pouvoir de se livrer à toutes les passions, et l'art de les satisfaire, comme le disent Callicles dans *le Gorgias*, et Thrasymaque dans *la République*. Il est vrai qu'il y a une différence entre la justice selon la loi et la justice selon la nature; mais la justice selon la nature n'est pas la vraie justice, car elle confond la moralité avec la force, et le bien avec la jouissance; elle autorise et consacre l'inégalité et l'oppression. La vraie justice n'a pas été créée, instituée par les lois humaines; c'est elle, au contraire, qui est le principe des lois humaines et qui se révèle par elles. La vraie justice ne fait pas de l'homme le centre de toutes choses; elle le subordonne, au contraire, comme la partie au tout. Aussi Platon fait-il consister le bonheur dans le rapport de l'âme avec la justice et avec l'ordre. De là ce principe admirable *du Gorgias*, qu'il est plus beau, qu'il est meilleur et même plus avantageux de souffrir une injustice que de la commettre. L'injustice est le mal de l'âme, comme la justice est son bien; mais l'injustice n'est pas un mal sans remède : le remède est le châtiment. Le châtiment rétablit l'homme dans son état primitif et naturel, c'est-à-dire dans l'ordre. Le châtiment est donc un bien, et l'impuissance un mal; et si l'injustice est déjà un grand mal, l'injustice impunie est le plus grand des maux.

Mais la justice, quoique la plus excellente des vertus, n'est pas la vertu elle-même. Qu'est-ce que la vertu selon Platon, et quelles sont ses différentes parties? Pour Socrate, son maître, la vertu est identique à la science, le vice à l'ignorance. En effet, la différence de la vertu et du vice ne vient pas de ce que les uns veulent le bien, les autres le mal : car nul homme ne recherche volontairement et sciemment ce qui lui est nuisible; mais l'homme recherche le mal parce qu'il le prend pour le bien, et ainsi sa faute vient de son ignorance. Il est vrai que Platon paraît combattre lui-même sa théorie dans *le Protagoras* et *le Ménon*, en déclarant que la vertu ne peut pas être enseignée, et en la définissant une opinion droite, mais il faut observer que dans *le Ménon*, Platon parle de la vertu telle qu'elle est dans la plupart des hommes, vertu sans principe et toute d'instinct, mais qui n'est pas moins sûre, parce qu'elle est une sorte d'inspiration des dieux : une telle vertu n'a pas besoin d'enseignement, elle ne comporte pas l'enseignement. Mais Platon distingue la vraie vertu (ἀληθινὴ ἀρετή) et l'ombre de la vertu (σκιὰ ἀρετῆς). La vraie vertu repose sur l'intention claire du bien; elle est donc la science du bien, et elle peut être enseignée comme la science même. Mais ce n'est pas une science impuissante et inactive : elle est une énergie, une force; elle commande et détermine l'exécution.

Platon reconnaît quatre parties principales ou quatre principaux aspects de la vertu, qui est une en elle-même. Ces quatre vertus que l'on a appelées plus tard vertus cardinales, sont la prudence, le courage, la tempérance et la justice. Quant au principe de cette division, il est dans la psychologie de Platon. On se rappelle que Platon distinguait trois facultés de l'âme : la raison, le cœur, l'appétit. Chacune de ces facultés a sa vertu propre, déterminée par sa fonction. La fonction de la raison est d'apercevoir le vrai, et de commander aux autres facultés : sa vertu est la prudence (σωφία). La fonction du cœur est d'exécuter les ordres de la raison, de renverser les obstacles, de lutter contre les passions qui ont leur source dans le corps; sa vertu est le courage (ἀνδρεία) subordonné à la prudence. Enfin, la troisième faculté, l'appétit, est le lien par lequel l'âme tient au corps; c'est un compagnon nécessaire auquel il faut faire sa part, mais en le réglant sans cesse, une bête féroce qu'il faut nourrir sans la déchaîner; l'appétit est, par sa nature, soumis à la raison et au cœur : la seule vertu dont il soit susceptible est d'être respectueusement docile aux prescriptions de la raison : c'est la tempérance (δικαιοσύνη). Quant à la justice (σωφροσύνη), elle ne correspond pas à une faculté spéciale; mais elle est l'ordre et l'harmonie des trois autres vertus; elle exprime leur rapport et leur proportion; elle est, entre toutes, la vertu cardinale, qui résume et enveloppe toutes les autres dans son unité, comme l'unité de l'âme contient et rassemble dans leurs rapports les trois forces constitutives qui la manifestent. La justice est donc la vertu fondamentale de l'âme. Elle tient d'une part à l'âme, dont elle est, à proprement parler, la vraie vie, et de l'autre à l'idée du bien, dont elle est la manifestation dans l'homme : elle est donc le rapport de l'âme à l'idée du bien.

La justice a deux formes : elle est individuelle ou sociale, privée ou publique. Cela nous conduit à la politique de Platon.

Il y a deux politiques dans Platon : l'une idéale, absolue; l'autre plus conciliante et plus pratique : la politique de *la République*, et la politique des *Lois*. La seconde n'est d'ailleurs qu'une transformation de la pre-

mière, et repose sur les mêmes principes. Selon Platon, la cité a son origine dans le besoin réciproque que les hommes ont les uns des autres, et les deux premières classes de la cité sont les laboureurs et les artisans; à ces deux classes il en faut ajouter deux autres, les guerriers qui défendent l'Etat, les magistrats qui le gouvernent. Les deux classes inférieures ont pour fonction de travailler et d'obéir. Il ne paraît pas qu'elles méritent l'attention du législateur : car Platon ne s'occupe, à proprement parler, que des guerriers et des magistrats. Le rôle des guerriers est de combattre l'ennemi au dehors, et d'étouffer la sédition au dedans. Pour être digne de ce rôle, il leur faut un grand courage; mais ce courage doit être accompagné de douceur, pour qu'ils ne soient pas tentés de tourner contre eux-mêmes et contre leurs concitoyens les armes destinées aux seuls ennemis. Ce mélange nécessaire de qualités contraires, la douceur et la force, ne peut être obtenu que par une éducation qui combine avec art les deux parties essentielles de l'éducation des anciens, la musique et la gymnastique. Quant aux magistrats, leur éducation doit être surtout philosophique. En effet, c'est seulement lorsque les chefs de l'Etat se feront philosophes, ou lorsque les philosophes prendront le gouvernement des Etats, que les peuples verront approcher la fin des maux qui les désolent : car le philosophe connaît l'idée du bien et la justice; et, s'il est vraiment philosophe, et non en apparence, il ne se contentera pas de les connaître, il les pratiquera. Ainsi se forment les magistrats. Tels sont les éléments de la cité de Platon. Cette cité, ainsi constituée, renferme toutes les idées fondamentales que nous avons reconnues dans l'individu : la prudence, qui est l'attribut du magistrat; le courage, qui est l'attribut des guerriers; la tempérance, qui consiste dans la subordination des classes qui doivent obéir à celles qui doivent commander; enfin, la justice, ou le soin exact de chaque classe à remplir la fonction qui lui est propre, et leur coopération harmonieuse à un but unique. L'unité, telle est la loi dernière des Etats, son bien véritable. Mais l'unité rencontre deux obstacles insurmontables : la propriété et la famille; la propriété, d'où naissent les procès, les jalousies, les guerres des riches et des pauvres; la famille, principe d'un incorrigible égoïsme. Pour réaliser l'unité, il faut abolir ces deux principes de division et d'hostilité. Il faut que tout soit commun : les biens, les femmes, les enfants. Telle est la théorie politique de la république. La base de la cité, ce sont les castes; l'objet de la cité, c'est l'unité; la seule unité de l'Etat, c'est la communauté. La communauté, si contraire aux mœurs, aux habitudes, aux préjugés actuels des hommes, ne se réalisera que si le gouvernement est mis entre les mains des philosophes, et si la jeunesse est élevée dans les principes de la vraie philosophie. Dans le traité des *Lois*, Platon fait subir à son système de graves altérations. Les principales sont l'établissement de lois civiles et pénales, la reconnaissance de la propriété et de la famille, la division de l'Etat non plus en castes, mais en classes déterminées par le cens, les magistratures confiées à l'élection populaire. Mais chacune de ces concessions principales est, autant que possible, corrigée par des restrictions. La propriété n'appartient pas à l'individu, mais à l'Etat : elle est inaliénable; elle ne peut s'accroître que jusqu'à une certaine limite, les mauvais effets des mariages sont atténués par l'institution qui défend à la femme d'apporter une dot dans le ménage. Le caractère démocratique de la nouvelle cité a son contre-poids dans la loi qui force les classes supérieures d'assister au scrutin, et laisse les classes inférieures libres de s'en abstenir. Enfin Platon, fidèle à l'esprit de la république, place au sommet de ce gouvernement un conseil qu'il appelle divin, composé de philosophes, et à qui appartient la décision suprême des affaires de l'Etat. Il faut remarquer, parmi les grandes vues dont les *Lois* abondent, l'idée de faire précéder les lois d'un exposé de motifs, l'établissement d'une sorte de jury, l'institution des *sophronistères* ou pénitentiaires, pour employer une expression toute moderne, destinés à corriger les coupables non moins qu'à les punir. Au fond, l'esprit du dialogue des *Lois* est toujours le même que celui de *la République*. C'est avec regret qu'il renonce à son idéal, et il essaye toujours et partout, même quand il paraît l'abandonner, de le ressaisir par quelque endroit. Son but est toujours de réaliser par des institutions politiques le beau moral, la vertu; ses moyens sont d'enlever à l'individu tout ce dont il peut supporter la privation; son gouvernement est celui des plus sages et des meilleurs, des philosophes : en un mot, l'aristocratie. En résumé, la politique de Platon est une critique de la politique athénienne. De là, sa prédilection pour les constitutions de Crète et de Lacédémone; de là, son infidélité trop fréquente à l'esprit de la Grèce et de l'Occident. Les excès de la démagogie le portèrent aux excès opposés : aux dangers d'une fausse égalité et d'une liberté effrénée, à la mobilité de la multitude, à l'instabilité des lois, il ne vit de remède que dans la soumission de tous les citoyens au joug d'une communauté impossible.

L'esthétique de Platon, dont nous dirons quelques mots en terminant, est, ainsi que sa politique, dominée tout entière par des idées morales : ainsi, il n'admet pas que l'éloquence ou la poésie ne cherchent qu'à plaire. Dans *le Gorgias*, il établit que l'éloquence doit avoir un but moral et ne se faire entendre que pour défendre la justice. Dans *l'Ion* et dans *la République*, il ridiculise et flétrit la poésie qui chante au hasard le bien et le mal, la vertu et le vice, qui excite les passions, efféminé l'âme et répand de fausses notions sur la divinité. C'est cette poésie qu'il exclut de la république. Mais il ne

faut pas conclure de là qu'il renonce à l'éloquence et à la poésie; lui-même s'est efforcé de nous donner des modèles de ce qu'il appelle la vraie éloquence dans *le Ménexène* et dans *le Phèdre*. Qui pourrait dire que l'auteur du *Banquet* méprise la poésie? Bien loin de là, le poëte lui paraît un être inspiré. L'enthousiasme poétique, comme l'amour, est un délire envoyé par les dieux; il est vrai et bon quand il est inspiré par le vrai et par le bon. Il faut qu'il se détourne des impressions légères et fugitives, pour se laisser guider par l'éternelle vérité, l'immuable modèle du beau, le beau idéal; en un mot, ce beau primitif et incorruptible dont il dit dans *le Banquet* : « Ce qui seul peut donner du prix à cette vie, c'est le spectacle de la beauté éternelle. » Ainsi les idées de Platon sur l'art se rattachent au centre commun de sa doctrine. Esthétique, politique, morale, psychologie, physique, dialectique enfin, tout s'explique par le système des idées, tout se réunit ou se coordonne autour de l'idée du bien ou de ses émanations immédiates. Puisse cette esquisse rapide avoir mis en lumière cette unité profonde du platonisme et de son harmonieux développement! (P. Janet, *Dict. des Sciences phil.*)

PRESCIENCE de Dieu. *Voy.* Leibnitz.

PRIERE. *Voy.* Surnaturel. — Objections contre la prière, réfutation. *Voy.* Devoirs religieux.

PRINCIPE VITAL. *Voy.* Animisme.

PROTESTANTISME renfermé dans le système philosophique de M. Lamennais. *Voyez* Mennais.

PROVIDENCE. — Si la sagesse divine a déterminé la création du milieu des mondes, cette même sagesse exige que Dieu veille sur l'œuvre de ses mains. Puisque Dieu est bon et juste, il doit régler lui-même nos destinées; il doit nous suivre du regard dans la carrière qu'il nous a ouverte, afin d'apprécier nos actions, et de nous décerner le prix que nous aurons mérité; en un mot, la démonstration des perfections morales de la divinité conduit, selon moi, au dogme d'une Providence qui conserve et gouverne toute la nature. Ce dogme d'une Providence résume les croyances religieuses les plus importantes; il est admis comme condition dans tous les cultes; il est le principe du lien moral qui unit l'homme à Dieu. En pratique, nier la Providence, c'est établir l'athéisme. Car, quand il serait vrai qu'un être puissant a créé l'univers, si cet être, dédaignant ensuite son ouvrage, se montrait indifférent à nos destinées, s'il était sourd à nos vœux, que nous importerait son existence? Serait-elle pour nous autre chose qu'une vérité spéculative, sans influence et sans intérêt? Que dis-je? mieux vaudrait peut-être un athéisme absolu. Car, si Dieu reste confiné dans le ciel, sans s'occuper du gouvernement de la terre, il faut donc que tout ici-bas soit bien petit, bien vil, bien abject, pour que jamais un seul de ses regards ne s'abaisse sur nous! Ôtez-moi, de grâce, l'idée d'un Dieu qui me forcerait à le mépriser pour conserver l'estime de moi-même!

Mais si ce dogme d'une Providence qui conserve et gouverne le monde, est d'une importance capitale pour les sociétés humaines, c'est aussi, de tous les principes religieux, celui dont la certitude est le plus inébranlable. Car l'on doit admettre que Dieu a créé le monde sans matériaux par la seule puissance de sa parole, ou qu'il la simplement formé en soumettant à ses lois une matière préexistante : dans le premier cas, les êtres, n'existant que par sa volonté, ne peuvent se conserver que par la persistance de cette même volonté, et leur durée est l'effet d'une création continuée. Dieu est donc toujours présent dans une œuvre qui ne peut vivre que par son assistance. Dans le second cas, il est évident que Dieu, en façonnant une matière préexistante, a suivi des règles que sa sagesse lui prescrivait; et, si sa volonté dans la formation des êtres, a été dirigée par la sagesse, on ne peut nier que ses créatures ne soient dignes de son attention et de ses soins. J'avoue que les êtres contingents, considérés absolument et en eux-mêmes, sont dépourvus de grandeur, et qu'il y a entre eux et leur cause première un intervalle infini; mais ils sont l'œuvre d'un Dieu : chacun d'eux est d'une valeur inappréciable, parce qu'il porte en soi l'image de l'infini, et que son existence est nécessaire à l'accomplissement du but de la création. Comment peut-on s'imaginer qu'un être intelligent flétrisse ses productions par son indifférence? Ou elles sont dignes de ses regards, et il serait injuste de les mépriser : ou les êtres qu'il a créés ne méritent pas les soins qu'il faudrait se donner pour leur conservation, et alors leur formation était une œuvre contraire aux lois de la sagesse. On ne peut donc croire aux perfections morales de la divinité, sans admettre en même temps la nécessité de la Providence.

Chaque être, avons-nous dit, est une image de l'infini. La constitution intime des moindres substances est un objet d'admiration pour l'observateur. La sagesse et la grandeur de la cause première éclatent dans les plus petites choses; rien dans la nature n'offre la trace de la négligence : partout le travail est achevé; et Dieu semble avoir épuisé tout son art dans les plus minces détails de la création. Ajoutez, que toutes les parties de l'univers forment un tout systématiquement ordonné, et contribuent, chacune pour sa part, à la réalisation de la fin générale que la sagesse divine s'est proposé d'atteindre. Or, dès que l'on suppose que tous les êtres sont liés entre eux, et concourent à un but commun, n'est-il pas évident qu'on ne peut changer la destinée de l'un d'eux sans modifier à quelque degré la destinée de tous les autres. Les particularités ne peuvent donc pas être négligées dans l'exécution d'un plan où tous les détails sont unis par des rapports mutuels de subordination et de dépendance, et le but de la création ne pourrait être qu'imparfaitement atteint, si, dans le vaste ensemble des êtres, il

en existait un seul dont les mouvements n'eussent été ni prévus ni réglés par la Providence.

Certains hommes sont si habitués à n'estimer en toutes choses que les vues d'ensemble, que leur imagination se familiarise difficilement avec l'idée d'une Providence spéciale. Ils semblent craindre d'accabler le Créateur sous la multiplicité des occupations, et de le dégrader en lui imposant les soins d'une administration trop minutieuse. Accoutumés à classer les êtres selon des rapports de grandeur et de petitesse, et prenant l'intelligence humaine pour mesure de l'intelligence divine, ils supposent que pour Dieu, comme pour nous, il y a des objets qui, par eux-mêmes, sont dignes d'admiration, et qu'il en est d'autres, au contraire, qui ne méritent qu'indifférence et mépris. « Il peut, disent-ils, être convenable que le sage observe les sociétés de ces chétifs animaux, que le Ciel a placés fort au-dessous de lui dans l'échelle des êtres; mais il ne doit pas s'abaisser à étudier le vol de chaque insecte, le travail de chaque fourmi : un puissant monarque doit régler la marche des pouvoirs sociaux, et veiller au maintien des intérêts généraux de la nation; mais s'il se charge des fonctions de ses ministres, s'il veut remplir la tâche des magistrats subalternes, il avilira l'autorité royale et lui enlèvera le caractère sacré qu'elle doit toujours conserver aux yeux du peuple. De même, on peut admettre que Dieu dirige les mouvements des corps célestes, qu'il abaisse ou qu'il élève les empires : c'est là un rôle digne de sa sagesse et de sa grandeur; mais qu'on imagine qu'il s'occupe du sort de tant de petits êtres qui s'agitent en tous sens dans cette vaste fourmilière que l'on nomme le monde, c'est une conception qui dégrade le grand Etre, et qui n'a pu être suggérée à l'homme que par l'orgueil le plus insensé et le plus ridicule. »

Il y a dans cette argumentation vulgaire contre la Providence spéciale, deux points principaux : 1° on suppose que, pour Dieu comme pour l'homme, il y a des choses qui sont marquées d'un caractère de grandeur ou de petitesse; 2° quand on le compare à un monarque qui avilirait son pouvoir en exerçant les fonctions des agents inférieurs de l'administration et de la police, on donne à entendre qu'il gouverne le monde par des lois générales, que son action sur les individus n'est ni spéciale, ni immédiate, et que sa volonté, peu soucieuse des détails, ne s'attache qu'à l'ensemble des choses. Sur le premier point nous répondrons qu'aucune chose, considérée en soi et absolument, n'est ni grande, ni petite : ces dénominations expriment des points de vue purement humains, des idées relatives à notre intelligence, ou de simples rapports entre les objets. Que l'homme établisse une grande différence entre une fourmi et un éléphant, entre un sauvage et Bossuet, entre une petite ville et un grand royaume, entre le tas de boue que nous habitons et ce vaste univers, dont nulle imagination humaine ne peut mesurer l'étendue ; c'est là une nécessité de notre faiblesse et de notre position; mais des hauteurs infinies, d'où le regard de l'Etre vraiment grand embrasse l'universalité des choses, les inégalités disparaissent; les montagnes et les vallées se confondent : dans l'immensité, les astres les plus brillants ne sont que des lueurs obscures : pâtres et rois, savants et ignorants, généraux et soldats, tout se mêle, s'agite et se perd dans la même poussière : *it nigrum campis agmen*..... Tout est petit aux yeux de Dieu, et en même temps tout est grand. Car sa vue n'est pas moins perçante qu'étendue : elle sait découvrir une infinité de merveilles jusque dans les êtres qui échappent au microscope. Pour lui, comme l'a dit un poëte :

L'insecte vaut un monde : ils ont autant coûté.

Nous ne voyons que néant dans les créatures, quand nous les comparons à la divinité ; mais, comme œuvres d'une sagesse divine, elles sont toutes d'un prix infini : il n'est pas un seul être qui ne réfléchisse les traits de son auteur, et, quelle que soit la petitesse de l'objet où se peint cette grande image, il n'est indigne ni des regards, ni des soins de la Providence.

On nous parle de lois et de volontés générales ! Mais, ne pourrait-on soutenir avec vraisemblance, que chaque être a ses qualités, sa nature, et, par conséquent, ses lois propres; que les lois générales ne sont, comme les autres *genres*, que des points de vue, des abstractions de l'esprit, ou que, s'il y a des lois universelles, elles ne peuvent exister hors de Dieu, qu'à la condition de s'individualiser dans chaque créature. Et d'ailleurs, une intelligence infinie est-elle obligée de gouverner comme un roi de la terre ? A-t-elle besoin de ministres qui se chargent des affaires importantes, de fonctionnaires et de magistrats qui se partagent les nombreux détails d'une vaste administration? Ne serait-il pas ridicule de craindre pour elle le fatigue et l'épuisement? Vous nous accusez d'outrager le grand Etre par notre supposition d'une Providence spéciale, et c'est vous, oui, vous seuls, qui l'avilissez par d'injurieuses comparaisons, tirées de l'intelligence limitée de ces princes mortels, condamnés à se tenir toujours à distance, parce qu'ils ne sont pas assez grands pour se laisser voir de près. Comment ne voyez-vous pas, qu'en assimilant le Maître du monde à des hommes qui le représentent si pauvrement, vous nous forcez à concevoir des bornes dans l'action de sa pensée ou de sa puissance?

Mais enfin, accordons que Dieu n'ait immédiatement créé qu'un petit nombre de lois générales, et qu'il ait abandonné à des causes secondes la production de tous les effets particuliers. Ne suffit-il pas qu'il ait vu d'avance tous ces effets, pour que l'on soit en droit d'assurer qu'il a voulu ou permis chacun d'eux? Quand, au milieu de la fumée et du carnage, un soldat dirige son arme contre les bataillons ennemis, celui qui

tombe sous ses coups ne peut lui imputer spécialement sa mort; car ce soldat n'a pas vu quelle poitrine il allait frapper; il ne connaît pas sa victime. Mais quand l'être puissant, qui a créé les causes secondes, et qui sait de toute éternité quelle sera leur influence sur ma destinée, les laisse libres dans leur action, et qu'elles détruisent l'existence que j'ai reçue d'elles, ne suis-je pas obligé de regarder ma naissance et ma mort comme des effets de sa volonté? Qu'importe, en effet, que l'action de Dieu sur moi soit immédiate ou qu'elle ne s'accomplisse que par quelques instructions aveugles? Dans l'un et dans l'autre cas, c'est à lui et à lui seul, que je dois l'hommage de ma reconnaissance ou de ma résignation. *Voy.* l'art. MAL.

R

RATIONALISTES ET TRADITIONALISTES. — Quelle est l'origine du développement intellectuel dans l'homme? Tel est le problème que se sont posé les deux camps adverses que nous venons de nommer, et dont les uns et les autres cherchent la solution dans deux directions opposées.

Il ne s'agit point ici de savoir si l'âme est essentiellement active; le débat ne porte pas sur ce point. Il est certain que nous pouvons penser aux objets sensibles avant d'avoir reçu aucune instruction; et lors même que les premières sensations n'ont pas encore pénétré jusqu'à l'âme, elle est déjà en possession d'aptitudes innées, aussi réelles qu'imperceptibles. La question générale que nous avons à traiter est celle des conditions nécessaires pour que l'intelligence humaine pense d'une manière distincte aux objets métaphysiques et acquière la connaissance des vérités morales; c'est donc toujours ce sens que nous aurons en vue quand nous parlerons de l'origine du développement intellectuel.

Avant de faire connaître notre manière de voir, indiquons, dans le plus grand détail, toutes les opinions réelles et possibles, qui se rattachent à la solution de cet important problème.

Première partie de la question. — L'homme commence-t-il tout seul son développement intellectuel, c'est-à-dire acquiert-il les idées métaphysiques sans aucun secours extérieur, et par les seules forces qu'il reçoit de Dieu dans sa création?

Cette question de fait peut donner lieu à deux opinions, l'une négative, l'autre affirmative, dont chacune soulève une question de possibilité.

1° *Première question de possibilité.* — Etant admis que la raison ne commence pas seule son développement (c'est-à-dire étant admise l'opinion négative sur la question de fait), la raison *pourrait-elle* commencer seule ce développement?

2° *Seconde question de possibilité.* — Etant admis que la raison commence seule son développement (c'est-à-dire étant admis l'opinion affirmative sur la question de fait), la raison pourrait-elle ne pas commencer seule ce développement?

Chacune de ces deux questions de possibilité donne naissance, comme la question de fait, à deux opinions, l'une négative, l'autre affirmative. Il serait superflu d'énoncer ces quatre opinions sur les deux questions de possibilité; mais nous ferons remarquer qu'en les joignant aux deux opinions sur la question de fait, on obtient un total de six opinions sur le premier degré de notre problème.

Nous ferons observer aussi qu'il est impossible d'associer une opinion sur la question de fait avec l'une ou l'autre des deux opinions sur la question de possibilité correspondante. Il y aurait tautologie ou contradiction. On peut seulement associer chaque opinion sur la question de fait avec les deux opinions sur la possibilité du fait opposé. Par exemple, celui qui dit : *En fait, la raison commence seule son développement*, n'hésite pas sur la possibilité de cette puissance en l'homme; et réciproquement, celui qui dit : *En fait, la raison ne commence pas seule son développement*, n'hésite pas sur la possibilité de cette impuissance.

Nous avons exposé ceci un peu au long, pour servir d'exemple, et pour nous ménager le moyen d'être dorénavant plus bref; car chaque *question* de fait peut engendrer six opinions par le même procédé. Avant de passer à un autre degré du problème, remarquons que celui-ci en contient deux; les six opinions exposées plus haut peuvent être affirmées en effet, soit pour le premier homme, soit pour l'homme actuel, ce qui donne un total de douze opinions imaginables pour ce premier degré.

Deuxième partie de la question. — Etant admis que la raison ne peut commencer seule son développement, quelle est la nature du secours qui lui est nécessaire pour cet objet?

On peut dire : 1° que Dieu l'a éclairée par une illumination intérieure, postérieure à la création (1189);

2° Que l'âme sortant des mains de Dieu à l'état de *table rase* reçoit, par la sensation, les idées toutes faites;

3° Que l'âme, comme tout à l'heure, *table rase*, reçoit les idées toutes faites au moyen de la parole;

4° Que les idées préexistent, mais qu'il faut la parole pour les éveiller;

5° Qu'il suffit de la sensation pour éveiller les idées préexistantes (la sensation étant d'ailleurs aussi nécessaire que suffisante);

6° Que les idées ne préexistent pas, mais que l'âme les forme, par sa force propre, quand elle est sous l'influence de la parole;

(1189) On comprend que l'opinion qui affirme l'illumination intérieure innée, ou la suffisance de l'attention, rentre dans la première partie du problème.

7° Que la sensation suffit pour que l'âme forme les idées par la force qui est seule innée.

Troisième partie de la question. — La raison découvre-t-elle les vérités naturelles (religieuses et morales) sans le secours de l'enseignement?

Cette question de fait donnant lieu à deux opinions, l'une négative, l'autre affirmative, qui soulèvent chacune une question de possibilité, il s'ensuit qu'ici encore il y a six opinions possibles, et douze en s'occupant du premier homme.

Toutefois, il faut bien le remarquer, les deux opinions sur la question de fait ainsi posée sont nécessairement trop vagues et trop générales; pour qu'elles deviennent catégoriques et claires, il faut les combiner avec les deux opinions relatives au premier degré, ce qui nous donne ici quatre opinions complexes sur la question de fait.

1° La raison acquiert sans aucun secours et les *premières* idées métaphysiques et les *premières* vérités morales (1190);

2° La raison n'acquiert sans un secours extérieur à elle, sans l'enseignement de la société, ni les idées métaphysiques, ni les vérités morales;

3° La raison acquiert sans aucun secours les idées métaphysiques, mais non les vérités morales;

4° La raison acquiert sans aucun secours les vérités morales, mais non les idées métaphysiques.

De même, les quatre opinions simples sur la possibilité de découvrir les vérités naturelles doivent, pour plus de précision, être combinées avec les quatre qui sont relatives à la possibilité de l'acquisition des idées métaphysiques (voir première partie de la question); on peut donc imaginer huit opinions *complexes*, relatives à la possibilité. Nous en mettons le tableau en note, pour que ceux qui ne voudraient pas nous suivre dans ces détails arides et accessoires puissent sauter par-dessus (1191).

Quatrième partie de la question. — Dans ce qui précède, nous n'avons envisagé la découverte des vérités religieuses que sous deux aspects, l'un très-général, l'autre uniquement relatif au premier degré de la question. Nous croyons utile de placer ici un tableau des opinions possibles sur toutes les faces de cet important sujet.

Quand on parle de la puissance de la raison ou de la nécessité de la révélation, relativement aux vérités religieuses, il peut être question, soit de la première révélation, soit de la seconde, et la nécessité de la première peut être envisagée, soit dans l'état d'innocence, soit après la chute. De plus, ces deux révélations peuvent être réputées nécessaires, soit pour les vérités naturelles, soit pour les vérités surnaturelles. Enfin ces révélations peuvent être affirmées nécessaires, par rapport à ces vérités, pour leur découverte, pour leur certitude, pour leur démonstration, pour leur conservation, et en dernier lieu pour leur systématisation. Si l'on ajoute à cela les différents degrés imaginables de *nécessité*, on aura réuni tous les éléments qui doivent concourir à une solution complète.

Ainsi on peut demander : Relativement à l'homme déchu, la révélation primitive est-elle nécessaire pour la découverte (ou plutôt pour la connaissance), — pour la certitude,— pour la démonstration, — pour la conservation (de la connaissance et de la certitude), —pour la systématisation des vérités naturelles. Ces cinq questions, appliquées en outre aux vérités surnaturelles, donnent un total de dix. Et comme ces dix questions peuvent être faites également pour la révélation chrétienne, nous arrivons au chiffre de vingt. Enfin, comme les dix premières de ces vingt questions (celles qui sont relatives à la révélation primitive) peuvent être posées pour l'état d'innocence, nous obtenons une somme de trente questions, qui, pouvant toutes recevoir une réponse négative et une affirmative, donnent naissance à soixante opinions possibles (1192).

(1190) La seconde partie de cette opinion peut recevoir deux sens; car, quand on parle de la découverte des vérités morales, il faut distinguer entre l'homme qui possède quelques idées métaphysiques, et celui qui n'en possède aucune. On peut distinguer encore par celui qui, quoique instruit, ne connaît aucune des vérités en question, et celui qui en connaît quelques-unes et en ignore d'autres; ces autres se divisent en deux classes, selon qu'elles peuvent ou ne peuvent pas se déduire des *premières*.

(1191) Pour avoir les quatre plus usuelles des huit opinions annoncées, on n'a qu'à remplacer le mot *acquiert* par *peut acquérir* dans les quatre opinions complexes sur la question de fait. Voici les quatre autres :

1° La raison peut ne pas acquérir, sans un secours, les idées métaphysiques et les vérités morales;

2° La raison ne peut pas ne pas acquérir...., etc.;

3° La raison peut ne pas acquérir, sans secours, les idées métaphysiques, mais elle ne peut pas ne pas acquérir ainsi les vérités morales;

4° L'inverse de la précédente.

On peut même imaginer plus de huit opinions; car les quatre dernières, qui roulent sur la possibilité de l'*opinion négative quant au fait*, peuvent croiser leurs *éléments* avec les quatre premières (relatives à la possibilité de l'opinion affirmative). De plus, entre les deux premières des quatre opinions complexes, relatives au fait (voir plus haut), et qui sont *contraires*, on peut en imaginer une autre qui serait la *contradictoire* de la première, savoir : La raison n'acquiert pas sans secours les idées métaphysiques et les vérités morales. Il en est de même pour les deux premières opinions complexes, relatives à la possibilité, puisqu'elles sont calquées sur les deux dont nous venons de parler.

(1192) Abstraction faite des degrés de la nécessité. Il faut aussi remarquer qu'outre ces soixante opinions *simples*, on peut en imaginer une foule de *complexes* formées par la réunion et l'exclusion de plusieurs simples. Enfin, nous ferons observer que plusieurs écrivains catholiques confondent à tort la certitude avec la démonstration. Il y a sans doute quelque chose de commun entre ces deux idées; mais il y a aussi entre elles une grande différence. Dans l'ordre chronologique, la certitude existe ordinairement avant la démonstration, qui n'est autre chose que la *certitude raisonnée*.

Cinquième partie de la question.— La révélation primitive a-t-elle été distincte de l'acte par lequel Dieu a opéré la création de l'homme?

Les deux réponses que peut recevoir cette question de fait donnent naissance à deux questions et à quatre opinions sur la possibilité, selon le procédé indiqué plus haut.

Sixième partie de la question.—La révélation primitive naturelle et la révélation primitive surnaturelle ont-elles été opérées séparément?

Ici, comme tout à l'heure, il y a deux opinions imaginables sur la question de fait, et quatre sur les deux questions de possibilité.

Septième partie de la question.— La parole et la pensée sont-elles dues à la nature humaine, c'est-à-dire, Dieu aurait-il pu en priver l'homme s'il l'avait créé dans l'état de pure nature?

Cette question ne roulant pas sur un fait, ne peut donner lieu en tout qu'à deux opinions.

Huitième partie de la question. — Jusqu'à quel point les mots sont-ils nécessaires à la pensée?

Cette question jette un grand jour sur les rapports entre celle de l'origine du langage et celle de l'origine des idées. Ceux qui prétendent que la raison peut acquérir seule les idées métaphysiques et les vérités morales se divisent en deux classes : 1° ceux qui disent que la raison peut faire cela sans les mots ; 2° ceux qui disent que, pour cela, les mots lui sont nécessaires. Ces derniers seuls sont obligés de soutenir que la raison peut trouver le langage par elle-même. Les premiers, quoique leur affirmation soit plus erronée, peuvent penser comme nous sur l'origine du langage. De plus, outre les deux opinions sur cette question : *les mots sont-ils nécessaires à l'acquisition de la pensée*, on peut en imaginer deux autres sur celle-ci: *les mots sont-ils nécessaires pour qu'une intelligence cultivée puisse penser aux objets métaphysiques*, et il n'y a aucune incompatibilité entre l'opinion affirmative sur la première question, et la négative sur la seconde.

Nous savons bien que quelques personnes trouveront cette nomenclature fastidieuse; à coup sûr, elle contient beaucoup de choses fort peu usuelles, et parmi les opinions que nous avons indiquées, il en est un grand nombre qui n'ont jamais été émises et qui ne le seront jamais. Cependant nous persistons à croire que, pour éviter la confusion dans une question si compliquée, il fallait en distinguer soigneusement toutes les parties séparables; et puisqu'une énumération était nécessaire, il nous a semblé qu'autant valait la rendre parfaitement complète, au risque d'entrer dans certains détails peu pratiques.

Mais après avoir indiqué tout ce qui peut être soutenu, il est temps de préciser ce que nous pensons nous-mêmes.

Preuves des opinions que nous avons soutenues.

Nous ne perdrons pas notre temps à réfuter, l'une après l'autre, toutes les opinions fausses qui ont été exposées au chapitre précédent; nous n'essayerons pas davantage de prouver en détail toutes celles qui sont vraies; il nous suffira d'établir solidement celles que nous avons soutenues.

Ces opinions sont au nombre de deux, et se trouvent renfermées dans la proposition suivante : l'homme ne peut acquérir, sans un enseignement par la parole (1193), ni les idées métaphysiques, ni les vérités morales.

Plusieurs écrivains, en traitant cette question, s'étendent longuement sur les preuves historiques. Ils prouvent, avec une logique invincible, que l'état sauvage primitif est une hypothèse chimérique; que la vérité religieuse brilla sans nuages dès l'origine de l'homme, et qu'elle s'altéra de plus en plus dans la suite des siècles, tandis que si elle eût été le résultat d'une invention humaine, elle eût dû, comme les sciences physiques, recevoir du temps une perfection toujours croissante. Ils démontrent qu'en fait la vérité religieuse a toujours été reçue; que chaque génération l'a apprise d'une génération antérieure, et que chaque peuple l'a connue, plus ou moins, selon les rapports qu'il a eus avec le foyer unique où elle apparut d'abord et se conserva plus pure. Ces considérations sont d'une vérité évidente; mais il ne faut pas en exagérer la portée. Si elles tranchent sans réplique la question de fait, elles laissent intacte celle que nous examinons, et qui ne se rapporte qu'à la possibilité. Il y a plus : la preuve historique dont nous parlons n'est décisive que pour une partie de la question de fait. Car, d'un côté, elle ne s'applique pas à ces idées métaphysiques, qui, selon le père Ventura, sont formées par *l'intellect actif*; et, de l'autre, elle ne prouve pas que les vérités morales elles-mêmes n'aient pas été quelquefois découvertes par des individus isolés. Sa conséquence véritable, c'est qu'en exceptant les révélations positives, toutes les lueurs de vérité religieuse qui ont acquis dans le monde un caractère public, découlaient d'une lumière primitive, que l'induction nous oblige d'attribuer à une cause surhumaine.

Une autre preuve, qui joue aussi un grand rôle dans les travaux sur l'origine des connaissances, sur la puissance de la raison et sur la nécessité de la révélation, c'est celle qui est calquée sur un argument répété par saint Thomas en plusieurs endroits de ses écrits. Cette preuve consiste à dire que Dieu, en vertu de sa providence, devait révéler, dès l'origine du monde, les vérités naturelles, parce que les hommes en avaient un besoin impérieux, et que laissés à eux-

(1193) Orale, écrite ou gesticulée.

mêmes ils n'eussent pu les découvrir qu'après de long efforts et d'une manière insuffisante. C'est là, non pas une citation, mais une application des idées de saint Thomas ; application d'ailleurs très-légitime, pourvu que la portée en soit bien définie. Cette preuve va plus loin que la première, car elle se développe dans le domaine de la possibilité ; elle montre que la révélation est nécessaire même pour les vérités que la raison peut découvrir, et, de l'aveu de tous, il y en a beaucoup dans cette catégorie ; car nous reconnaissons nous-mêmes la puissance de la déduction. Cependant cette preuve perd en profondeur, si l'on peut ainsi parler, ce qu'elle gagne en superficie. S'il s'ensuit qu'il fallait à la raison un secours, même pour ce qu'elle peut faire dans certaines circonstances, il ne s'ensuit pas que la raison, privée de ce secours, ne puisse absolument rien pour l'objet en question. Ajoutons que cette preuve n'a de force que relativement aux vérités morales, et que par conséquent elle ne peut s'appliquer directement à la première partie du problème (1194).

Nous arrivons à l'argument qui a été si bien développé par l'auteur de la *Législation primitive*, et qui présente des contrastes frappants avec celui qui précède (1195); nous voulons parler de celui qui est tiré de l'origine du langage. Cette question importante a subi des phases bien diverses. Les écrivains qui s'en occupèrent les premiers n'allèrent pas au delà de ce que la Genèse nous raconte, et ils se bornèrent à établir qu'en fait l'homme a reçu la parole du Dieu qui lui avait donné la vie. Plus tard une discussion s'engagea sur la possibilité d'une invention humaine, que tous s'accordaient du reste à envisager comme une pure chimère. Les uns soutenaient que si Dieu avait créé l'homme dans un état complet de mutisme, celui-ci eût pu parvenir à se créer une langue ; les autres soutenaient que cette invention est aussi impossible qu'opposée à la réalité. Les premiers, sans doute, comme nous le verrons tout à l'heure, raisonnaient fort mal ; mais les seconds n'étaient pas toujours à l'abri de la critique. Leur grand argument, c'était que la parole eût été nécessaire pour inventer la parole, attendu que, sans cela, les hommes n'eussent pu convenir du sens à attacher à chaque mot. Dans cette opinion, on suppose les hommes munis de la pensée, et cherchant à se créer une langue pour se communiquer ce qu'ils pensent : ils peuvent bien, à la vérité, s'aider du geste pour convenir qu'ils attacheront désormais tel son particulier à tel objet visible ; mais pour les idées métaphysiques qui ne peuvent être désignées que par des mots, toute convention, à ce qu'on prétend, est impossible pour des hommes privés de la parole. Nous devons l'avouer, cet argument nous paraît plus spécieux que solide. En effet, il semble accorder que chaque homme eût pu facilement se créer une langue, mais il affirme que, cette création accomplie, les hommes n'eussent pu s'entendre pour généraliser l'usage d'une des langues ainsi inventées. Or, il nous paraît certain que cette seconde opération, présentée comme si difficile, l'est infiniment moins que la première, dont on ne parle pas. Comment les choses se passent-elles aujourd'hui? Un homme possédant une langue parvient à l'enseigner à ses petits enfants, qui resteraient toujours muets si on ne leur parlait pas. Cela montre clairement que si le premier homme était parvenu à inventer une langue, il eût pu facilement la faire apprendre à ses descendants ; mais cela prouve aussi que si Dieu l'avait créé dans l'état où nous naissons tous, il aurait été comme nous dans l'impossibilité d'inventer la parole. Et, en supposant même, avec les philosophes que nous avons en vue, un homme muni de la pensée et possédant les idées métaphysiques sans avoir de langage ; en raisonnant dans cette hypothèse, du reste insoutenable, nous disons que la meilleure preuve à donner contre la possibilité d'une invention de la parole, ce serait non pas la difficulté d'une convention entre les individus, mais la difficulté pour chaque individu de créer quelque chose d'aussi compliqué qu'une langue ; puisque des hommes de génie, possédant, non-seulement la pensée, mais encore une foule d'idiomes, ont échoué dans leurs efforts pour réaliser une création analogue. Et si l'on répondait que ce qui est impossible à un seul ne l'est peut-être pas pour plusieurs ; si l'on disait que l'invention des langues a pu se faire peu à peu, grâce aux efforts de plusieurs générations successives, on viendrait se briser contre un autre caractère qui se montre avec éclat dans les langues les plus anciennes : si leurs complications infinies rendent insoutenable l'invention par un seul, leur admirable unité anéantit l'opinion d'une invention collective.

Mais c'est assez s'occuper d'une hypothèse chimérique. Ce qui fait que l'invention en question est absolument impossible, c'est que pour inventer la parole, il fallait au moins posséder la pensée, et que la pensée elle-même, du moins celle qui est relative aux objets intellectuels, est impossible sans le secours de la parole. M. de Bonald a élevé cette dernière proposition à la hauteur d'un principe ; c'est lui qui a eu la gloire de faire faire à la question de l'origine du langage ce gigantesque progrès, et de la

(1194) Elle s'applique sans doute à celles des idées métaphysiques qui sont inséparables des vérités morales, mais elle ne s'applique nullement à celles qui ne sont pas nécessaires à l'homme pour diriger sa conduite.

(1195) Quoique n'ayant pas la même portée que l'argument historique, il a, comme lui, moins de *superficie* et plus de *profondeur* que celui qui est tiré de saint Thomas.

retirer pour toujours de l'ornière des suppositions impossibles. Ses efforts n'ont pas été stériles. Tandis que des catholiques aveugles déclament contre lui, et lui attribuent des erreurs qu'il ne professa jamais, tous les philosophes sérieux, même les rationalistes, reconnaissent aujourd'hui la vérité de sa thèse principale, et enseignent, d'un commun accord, qu'on ne peut avoir une idée métaphysique sans son expression. (1196-97). Plusieurs, il est vrai, croient pouvoir admettre cette grande vérité, tout en soutenant que le langage n'a pas été un don du Créateur, et que l'homme l'a produit, en même temps que la pensée, par la force native de ses facultés vierges; mais cette production spontanée étant, comme nous allons le voir, une hypothèse insoutenable, l'impossibilité de penser sans le langage prouve évidemment que l'homme ne l'a pas produit, qu'il l'a reçu, et de cette conséquence réunie à son principe, nous avons le droit de conclure que les idées métaphysiques ne peuvent devenir actuelles sans un enseignement.

La connaissance des vérités morales suppose celle des idées métaphysiques; donc, de ce que, sans l'enseignement, il est absolument impossible de posséder ces dernières, on peut conclure que l'enseignement est également indispensable pour la connaissance des vérités morales; et comme la première de ces deux propositions est invinciblement démontrée par la preuve qui est tirée du langage, il s'ensuit que la seconde est pareillement indubitable. Cependant nous devons placer ici une distinction importante. Cette proposition : *L'homme ne peut découvrir les vérités morales*, peut avoir deux sens; car il peut être question de l'homme qui ne possède encore aucune idée métaphysique; et l'on peut supposer aussi un individu dont la raison serait développée, mais à qui on aurait pris soin de cacher, autant qu'il est possible, les vérités dont nous parlons. C'est uniquement dans le premier sens, que notre proposition, relative aux vérités morales, est démontrée par la preuve tirée du langage; quant à l'autre sens, nous en ferons l'objet d'un examen spécial.

Il y a entre l'origine de la pensée et l'origine de la parole une liaison si intime, qu'on ne peut examiner l'une de ces deux questions sans l'autre; si on en traite une, soit par rapport au premier homme, soit par rapport à l'homme actuel, on se trouve avoir posé les principes qui les dominent toutes deux. Cela est vrai surtout de la dernière preuve qu'il nous reste à fournir, preuve qui est sans contredit la plus forte, sur laquelle reposent même plusieurs des précédentes, et qui établit en même temps la nécessité d'un secours extérieur pour l'acquisition des idées métaphysiques et pour celle du langage. Nous avons vu que plusieurs rationalistes, pour échapper à la preuve que nous avons empruntée à M. de Bonald, prétendaient que l'homme n'a pas possédé la pensée avant la parole, mais qu'il les a acquises toutes deux ensemble par une production spontanée; cette assertion, si elle était fondée, saperait en effet par la base l'argument qui est tiré du langage; mais elle ne peut tenir un instant contre celui que nous allons présenter.

Rappelons bien d'abord l'état de la question. Nous ne disons pas que, sans l'enseignement, la raison ne puisse avoir un pressentiment confus des idées métaphysiques et des vérités morales; nous n'examinons pas cette question, qui nous paraît oiseuse. Ce que nous déclarons impossible, ce n'est pas non plus une connaissance pleine et entière : car alors nos adversaires seraient d'accord avec nous. Nous parlons d'une connaissance explicite actuelle proprement dite, quel qu'en soit d'ailleurs le degré. Nous avons dit aussi que notre assertion ne s'applique nullement aux idées des choses sensibles, ni aux vérités métaphysiques qui pourraient se déduire de celles que l'on connaît déjà. Quant à la nécessité d'un enseignement par la parole, nous l'entendons non-seulement d'une nécessité morale, mais bien d'une nécessité tellement absolue que pas un seul homme ne puisse y échapper. En parlant de nécessité *absolue*, nous ne disons donc pas que Dieu n'eût pu faire en sorte que l'enseignement eût été inutile; nous disons seulement que, d'après les lois qu'il a jugé à propos d'établir, aucun homme ne peut, à moins d'un miracle, acquérir, sans un secours social, les idées métaphysiques et les vérités religieuses.

Il est clair que cette thèse, bien que relative à une question de possibilité, peut et doit se prouver principalement par des faits; car c'est par l'expérience que l'on peut découvrir les lois naturelles de la création. Si tous ceux qui possèdent les connaissances métaphysiques ne les ont acquises que par l'enseignement; si tous ceux qui ont été privés d'enseignement n'ont pu les acquérir; si enfin pas une seule exception ne vient infirmer la certitude de ces faits généraux, il faut dire que, dans l'état actuel de la nature humaine, l'enseignement est une condition nécessaire du développement de notre intelligence. Or, précisément rien n'est plus avéré que les faits dont nous venons de parler. Nous tous dont la raison est formée, nous savons fort bien que nous ne sommes arrivés à cet heureux état que par l'influence des hommes au milieu desquels nous vivons. C'est là une vérité dont tout le monde convient. Examinons plus en détail le fait inverse,

(1196-97) Nous pourrions citer ici une foule d'auteurs, même parmi ceux qui sont le plus opposés aux conclusions de M. de Bonald. Qu'il suffise d'indiquer Ancillon, *Essais de philosophie, de politique et de littérature*, t. I, p. 75.— Damiron, *Histoire de la philosophie*. — De Gérando, Dugald-Stewart, etc.

qui est plus contesté, parce qu'il est plus décisif.

L'histoire nous a conservé le souvenir d'un grand nombre d'enfants qui, par des motifs divers, ont été séparés dès leur bas âge du reste des hommes, et sur lesquels, par conséquent, nous pouvons étudier d'une manière pratique et expérimentale ce que peut la raison privée d'enseignement. On connaît la dramatique histoire de ce *Gaspard Hauser*, qui, séquestré longtemps pour une cause inconnue, se trouva un jour au milieu d'une ville sans savoir d'où il venait, et périt assassiné, après avoir été initié laborieusement à la vie intellectuelle. M. de Bonald parle plusieurs fois d'un autre malheureux abandonné de son temps dans les forêts de l'Auvergne. Feller, dans son *Catéchisme philosophique*, nous fait connaître plusieurs individus qui, au XVIIIe siècle, furent trouvés dans les mêmes conditions. Plusieurs écrivains ont raconté l'histoire de cette jeune fille qui fut trouvée en Champagne, vers 1731, et à laquelle on donna dans la suite le nom de *Leblanc*. Moréri, dans son Dictionnaire, parle aussi de deux jeunes gens qui furent rencontrés dans les forêts de la Lithuanie; et, pour ne rien dire d'une foule d'autres faits particuliers du même genre, tout le monde sait qu'à diverses époques, des souverains idolâtres ont séquestré de jeunes enfants, pour savoir ce que la nature laissée à elle-même produirait sous le rapport du langage ou sous celui des idées. Ces expériences barbares ne pourraient se renouveler dans les pays chrétiens; mais des crimes commis par des parents dénaturés, ou des accidents fort heureusement bien rares, semblent avoir été permis par la divine Providence pour offrir à la philosophie catholique un résultat qu'elle n'eût pu désirer. Tous les faits que nous avons rapportés aboutissent en effet à la même conclusion; tous ces malheureux qui avaient été abandonnés dès l'âge le plus tendre, furent trouvés dans le dénûment intellectuel le plus complet; les récits authentiques des contemporains ne laissent aucun doute à cet égard. Vaincus par l'évidence, les écrivains que nous combattons en ce moment ont prétendu que ces infortunés, qui n'avaient d'humain que la figure et dont toute l'activité était concentrée dans la vie animale, étaient nés idiots et devaient leur déplorable état à une organisation défectueuse ou à un vice inhérent à leur intelligence. Cette allégation peut être vraie pour quelques-uns, mais elle est complétement inexacte si on l'applique à tous. Les mêmes récits qui nous apprennent l'abrutissement des *séquestrés* au moment où ils furent découverts, nous apprennent aussi que la plupart furent bientôt transformés par leurs rapports avec les autres hommes; et c'est là une preuve invincible que l'enseignement est une condition nécessaire à la possession des idées métaphysiques.

Nous pourrions appuyer un raisonnement semblable sur les phénomènes que présentent les *sourds-muets*; nous pourrions citer un nombre immense de faits avérés, pour établir que, s'ils sont de beaucoup au-dessus des séquestrés, parce qu'ils ont eu beaucoup plus de rapports avec les autres hommes, l'imperfection de ces rapports suffit cependant pour qu'ils soient privés des idées métaphysiques, jusqu'à ce que des moyens artificiels viennent remplir à leur égard le rôle de la parole. Nous n'entrerons pas dans tous ces détails, parce que nous avons déjà abordé ce côté de la question dans la partie polémique, et surtout parce qu'il a été épuisé dans un excellent ouvrage, intitulé : *Recherches sur les connaissances des sourds-muets*, par A. Montaigne. On y lit, entre autres choses, qu'un jeune homme de Chartres, sourd-muet de naissance, acquit à vingt-quatre ans, par une révolution soudaine et imprévue, l'ouïe et la parole. Dès qu'il fut en état de communiquer ses pensées, on s'empressa autour de lui, et on l'accabla de questions sur ce qu'il avait éprouvé pendant son long mutisme. On lui demanda notamment ce qu'il pensait alors sur Dieu, sur l'âme, sur les préceptes de la loi naturelle, et, en général, sur tous les objets métaphysiques. Sa réponse fut que jamais il n'avait soupçonné aucune de ces choses, et qu'en imitant les actes religieux de sa famille, en l'accompagnant à l'église et s'y prosternant comme les autres, il avait agi d'une manière machinale, sans rien comprendre à ce qu'on lui faisait faire.

On conçoit difficilement que des hommes distingués, entraînés par l'habitude ou par des raisons que nous n'avons pas à qualifier, refusent de se rendre à l'évidence quand elle se manifeste avec un si vif éclat. Nous avons vu dans la première partie combien sont futiles plusieurs objections qui ont été opposées à l'argumentation qui précède; il en est de même de toutes celles qu'on pourrait imaginer, car il est impossible d'avoir raison contre des faits indubitables. « En perdant mes sens, dit M. Flourens (1198), je perds les occasions de penser, je ne perds pas ma pensée. » Fort bien; si vous perdez tous vos sens après les avoir eus et avoir été instruit, j'avoue que vous conserverez la pensée; mais si vous perdez ces *occasions de penser* avant d'avoir acquis les idées métaphysiques, il me semble que vous perdez l'espoir de pouvoir jamais penser. Si l'échelle se brise quand je suis monté, je n'en reste pas moins en haut, cela est vrai; mais si elle se brise avant que je monte, il faut bien que je reste en bas.

En résumé, des faits nombreux et incontestables établissent que jamais homme n'a été complétement séparé de la société sans avoir été privé des idées métaphysiques; cela est tellement appuyé sur une expérience universelle, que nos adversaires eux-mêmes, s'ils étaient certains de la séquestration absolue d'un enfant qu'on leur présenterait,

(1198) *Histoire des travaux et des idées de Buffon*, p. 110.

n'hésiteraient pas à affirmer *a priori* qu'il n'a aucune idée des objets insensibles, et qu'il ne pourrait commencer à les connaître qu'au moyen d'un enseignement quelconque. Oui, c'est là une vérité que les plus ignorants reconnaissent d'instinct. Séquestrez un enfant qui vient de naître; séparez, autant qu'il est possible, les soins par lesquels la société conservera sa vie, de ceux par lesquels elle prépare en tous les autres l'apparition de la pensée; tous les témoins de cet acte barbare n'auront qu'une voix pour en prédire les conséquences et pour les dépeindre telles que nous les avons dépeintes. Donc, pouvons-nous conclure, l'enseignement est une condition nécessaire pour que l'homme, dans son état actuel, acquière les idées métaphysiques et les vérités morales; donc le premier homme, si Dieu l'avait créé comme nous tous, aurait été comme nous dans l'impossibilité de développer tout seul son intelligence; donc il fallait que Dieu lui donnât directement quelque chose de plus que ce qu'il a donné aux autres hommes; il fallait qu'Adam reçût la pensée de la même manière qu'il avait reçu l'existence, c'est-à-dire par un don immédiat de son Créateur, comme ses descendants ne peuvent recevoir, sans intermédiaire, ni la pensée ni la vie (1199).

Ainsi que nous l'avons fait remarquer, la preuve d'expérience qui précède a deux conséquences distinctes : elle prouve que l'homme, dans l'état où il naît aujourd'hui, est dans l'impossibilité d'acquérir par lui-même les idées métaphysiques, et elle prouve également l'impossibilité de l'invention ou de la production spontanée du langage. Quant à la découverte des vérités morales, ce dernier argument prouve qu'elle est impossible dans le premier des deux sens indiqués plus haut, c'est-à-dire pour l'homme dont la raison n'est nullement développée; car s'il lui faut le secours de l'enseignement pour acquérir les idées métaphysiques, il le lui faut *a fortiori* pour arriver aux vérités morales qui ont pour éléments les plus relevées des idées métaphysiques. Tous les faits que nous avons rapportés sont même plus concluants par rapport aux vérités que par rapport aux idées toutes pures, car il est bien plus facile de constater l'absence des premières que celle des secondes pendant la période de la séquestration. Quand donc le père Ventura nous dit qu'un secours extérieur est plus nécessaire pour l'acquisition des vérités morales que pour celle des idées métaphysiques, il aurait raison *jusqu'à un certain point* s'il parlait uniquement de l'enfant qui vient de naître; mais, dans le fait, on a encore plus raison contre lui, en disant qu'un secours extérieur est plus nécessaire à l'enfant qui vient de naître, pour l'acquisition des idées métaphysiques, qu'à celui qui possède ces idées, pour l'acquisition des vérités morales. Si l'impossibilité de découvrir la vérité religieuse est entendue dans ce dernier sens, c'est-à-dire par rapport à un homme instruit, nous reconnaissons qu'elle n'est nullement prouvée par les faits que nous avons rapportés. Le père Ventura n'aurait donc le droit d'en invoquer aucun à l'appui de sa proposition, puisque tous ces faits ont pour objet des individus aussi destitués des idées métaphysiques que des vérités morales, tandis qu'il déclare l'acquisition de ces dernières impossible aux hommes qui posséderaient déjà les premières.

L'impossibilité de la découverte des vérités morales par un homme instruit est donc moins démontrée que les opinions dont jusqu'ici nous avons pris la défense; elle peut cependant se soutenir, et nous avouons que, pour notre compte, nous l'admettons complétement. Cette impossibilité, il est vrai, nous semble, non pas *absolue* comme celle du développement spontané, mais seulement *morale*. Remarquons toutefois qu'il y a bien des degrés dans l'impossibilité morale, et qu'ainsi il n'est pas étonnant que la découverte des vérités naturelles soit beaucoup plus impossible que leur conservation. L'histoire nous apprend combien la raison est faible, même pour ce dernier objet : rien ne montre mieux combien elle est impuissante relativement au premier. Nos adversaires, vaincus par l'évidence, avouent que dans les temps antérieurs à Jésus-Christ, le genre humain en était arrivé à altérer grossièrement les vérités principales, quoiqu'il les eût reçues primitivement de Dieu; et ils reconnaissent qu'il était moralement impossible aux hommes de dégager ces vérités de la fable, et de les conserver pures, sans une nouvelle effusion de l'Esprit d'en haut. Il n'en faudrait pas davantage pour établir la justesse de notre affirmation. Si une seconde révélation était moralement nécessaire pour conserver dans la société humaine les vérités naturelles, combien plus la révélation primitive n'était-elle pas moralement nécessaire pour les lui apprendre? Comment l'homme aurait-il soupçonné ces dogmes, si Dieu, en l'instruisant, les lui avait cachés, puisqu'après les avoir reçus, il s'est montré incapable de les garder intacts? Notre expérience personnelle confirme puissamment cette grande expérience qui a eu le monde entier pour théâtre, pendant une longue suite de siècles. Lors même que notre esprit possède les idées métaphysiques, quel effort ne lui faut-il pas pour s'élever à la pensée des

(1199) Les mots de *pensée*, de *développement de l'intelligence* doivent toujours être pris dans le sens d'*idée métaphysique actuelle*. — Si l'on disait que l'homme dans l'état d'innocence pouvait peut-être produire spontanément le langage, etc., on ne contredirait pas notre affirmation, car nous disons seulement que le premier homme n'aurait pu faire cela avec les facultés que nous apportons en naissant. L'état d'innocence n'est pas une conséquence de cette vérité, mais il se concilie très-bien avec elle, et la confirme même.

choses invisibles? Quelles fatigues ne sont pas nécessaires pour enseigner aux masses la vérité religieuse, et pour les amener à en garder le souvenir? Que la prédication catholique, qui s'exerce aujourd'hui sous tant de formes diverses pour le salut des hommes, cessât tout à coup d'éclairer le monde de sa divine lumière, et l'on verrait aussitôt les dogmes les plus clairs et les plus importants se couvrir de nuages, et une progression effrayante de ténèbres morales ramènerait bientôt cette obscurité profonde qui fut dissipée par l'Eglise naissante.

Une conséquence des réflexions qui précèdent, c'est que la distinction entre la puissance *logique* et la puissance *morale* de la raison est applicable, non à l'origine du développement intellectuel de l'homme, mais seulement à la découverte de la vérité religieuse par celui qui posséderait déjà les idées métaphysiques. En appliquant au premier de ces deux objets l'impuissance *purement morale*, le père Chastel s'est trompé d'autant plus que le P. Perrone, à qui il empruntait cette distinction, ne l'appliquait même pas, comme nous croyons pouvoir le faire, à la découverte des vérités naturelles par un homme instruit, mais uniquement à leur conservation et à leur démonstration. La preuve en est que le savant jésuite italien parle de *l'impuissance* qui nécessitait la révélation; or, cette seconde révélation fut nécessitée par l'impuissance morale de conserver la vérité, tandis que l'impuissance de la découvrir (impuissance que nous n'appelons *morale* que relativement à une raison cultivée) nécessitait une révélation primitive. Chaque fois, d'ailleurs, qu'on parle du genre humain, et de ce que nous apprend l'histoire, il s'agit de la *conservation* de la vérité religieuse, l'hypothèse de la découverte ne pouvant être faite tout au plus que pour des individus isolés. L'observation précédente s'applique également à l'argument tiré de la Providence et emprunté à saint Thomas. Cet argument peut servir à montrer que, malgré la puissance *logique* que possède une raison cultivée de découvrir les vérités principales au moyen d'une déduction laborieuse, la révélation primitive à l'égard du premier homme, et l'enseignement à l'égard de l'homme actuel, sont encore *moralement* nécessaires pour l'objet en question. Mais si cet argument peut être appliqué à l'hypothèse d'un homme instruit, ignorant les vérités naturelles, nous avons vu que dans la pensée de saint Thomas, il a un but tout à fait différent, et ne se rapporte pas à la révélation primitive.

Terminons par quelques réflexions qui se rattachent intimement à la question que nous venons d'étudier, et qui contribueront puissamment à en éclaircir un certain nombre d'aspects que nous avons dû négliger jusqu'ici.

§ 1. Sur la portée polémique de la question que nous avons discutée.

Il y a deux manières d'examiner le problème que nous avons tâché de résoudre : on peut le traiter au point de vue polémique et au point de vue dogmatique. La première méthode, considérée en général, a pour but de montrer dans tout leur jour les preuves des vérités qui ont des conséquences favorables à la religion révélée; la seconde prend le dogme pour point de départ, comme une chose indubitable, et recherche quelles sont, parmi ses conséquences, celles qui peuvent éclaircir les questions obscures de la philosophie (1200). Ainsi, la méthode polémique part de la science naturelle pour arriver et pour conduire à la foi surnaturelle; tandis que la méthode dogmatique part, au contraire, de la foi pour arriver à une augmentation de science. La première de ces méthodes est devenue plus importante et plus nécessaire que jamais, aujourd'hui que tant d'esprits cultivés vivent tout à fait en dehors des vérités religieuses. Cependant on aurait tort, selon nous, de circonscrire toutes les spéculations de la philosophie catholique dans cette première manière, et de se priver ainsi des magnifiques résultats que peut fournir la seconde. En effet, nous catholiques, nous sommes intimement convaincus de la vérité de nos dogmes; tous les mystères que l'Eglise nous enseigne sont pour nous aussi certains que les axiomes de la géométrie. Pourquoi donc ne les prendrions-nous pas comme des axiomes pour en tirer, par voie de déduction, tout ce qu'ils contiennent de lumière? Certaines vérités dont la croyance sera, pour les incrédules, le fruit de longues discussions, peuvent être, pour le chrétien, la source de grandes découvertes. Au moins, il sera bien plus en mesure de formuler une méthode polémique, quand il aura suivi longtemps la méthode dogmatique, parce que par la seconde il travaille à s'instruire lui-même, tandis que par la première il se propose de convaincre les autres.

Pour ce qui regarde en particulier la méthode polémique, en indiquant plus haut la portée de chaque preuve, nous avons déjà fait pressentir à quel genre d'adversaires elle peut être opposée. Celle qui démontre la nécessité physique d'un enseignement quelconque pour le développement de la raison dans l'ordre naturel, réfute à la fois les partisans du P. Chastel et les rationalistes; mais si elle anéantit entièrement l'erreur des premiers, elle n'a pas le même effet sur celle des derniers, qui est beaucoup plus grave et plus étendue. De même, en effet, qu'on peut adopter et démontrer

(1200) Nous reconnaissons pleinement qu'outre ces deux méthodes, on peut en imaginer une troisième; sur beaucoup de points en effet on peut ne prendre la vérité revélée ni comme point de départ ni comme fin de la discussion.

les vérités chrétiennes, sans admettre la véritable opinion sur l'origine des connaissances; de même on pourrait être dans le vrai sur ce dernier point, sans admettre entièrement la doctrine catholique. Il ne faut donc pas faire de la nécessité de l'enseignement le pivot de la polémique chrétienne; autrement un rationaliste pourrait nous répondre : « Comment voulez-vous faire dépendre ma foi d'une opinion qui n'est pas même admise par tous les catholiques? Et, d'ailleurs, quand j'admettrais cette opinion, il ne s'ensuivrait pas que je dois admettre également tous les dogmes que vous me proposez. « Par conséquent, vis-à-vis des incrédules, il faut employer, comme moyen principal, les preuves du fait de la révélation chrétienne, preuves qu'aucune autre ne peut remplacer entièrement, mais qui peuvent très-bien se passer de toutes les autres.

On voit par là combien nous sommes loin de penser, avec M. Bonnetty, qu'en admettant les opinions du P. Chastel, on soit dans l'impossibilité de réfuter les rationalistes et de prouver la divinité de l'Eglise. Néanmoins, notre pensée aurait été fort mal saisie, si on avait pu croire que nous ne reconnaissons aucune valeur polémique aux opinions par nous adoptées, et que nous n'attribuons aucune influence fâcheuse à celles que nous avons combattues. Si les preuves de l'impossibilité d'acquérir les idées métaphysiques sans un secours social peuvent souvent ne pas suffire pour emporter d'assaut la conversion d'un incrédule, elles forment au moins un ensemble imposant bien capable de faire impression sur lui et de le disposer à un doute salutaire. Si elles ne l'obligent pas à admettre toutes les vérités qu'il rejette, elles l'obligent au moins à rejeter une bonne part des erreurs qu'il admet, et même le principe le plus général de toutes ces erreurs. Le principe fondamental des rationalistes, c'est, en effet, que la raison par son activité interne, jointe à l'influence de la création, peut acquérir un développement en rapport avec sa destinée; de là ils concluent que toute manifestation de vérités, produite par une cause surhumaine, est sinon impossible, au moins inutile, et doit être considérée par la raison comme non avenue. On pourrait sans doute montrer que la conclusion ne découle pas nécessairement du principe; mais le meilleur moyen de la renverser, c'est de s'attaquer directement au principe lui-même et de l'anéantir. Or, c'est ce que fait merveilleusement bien la preuve que nous avons tirée de l'expérience. En démontrant à l'incrédule que l'homme ne peut développer sa raison sans un enseignement, elle le force d'admettre à l'origine du monde quelque chose d'analogue à ce qu'il refuse de croire, et lui enlève ainsi le principal prétexte qu'il oppose à l'Eglise (1201) Non-seulement son âme est alors débarrassée des idées préconçues qui neutralisaient à son égard la force des preuves historiques; non-seulement le chemin de la vérité s'ouvre devant lui comme pour l'inviter à y faire de nouveaux pas; mais encore, en perdant la confiance en ce principe funeste, en commençant à douter de son incrédulité, en avouant qu'il serait bien possible que la religion fût vraie, il a déjà cessé d'être rationaliste, puisque le rationalisme consiste à vivre tranquille sur cette pensée, que la religion est fausse. Il nous paraît donc certain que le P. Chastel prête, par ses opinions, des armes aux ennemis de la foi; ou du moins qu'il dépouille la vérité d'une arme puissante pour attaquer l'erreur. En accordant aux incrédules que l'homme, tel qu'il naît aujourd'hui, a tout ce qu'il lui faut pour développer sa raison dans l'ordre naturel; en leur faisant cette concession immense, cette concession injuste, comme nous l'avons montré, il leur enlève un moyen de reconnaître leur erreur, et il les dispose malgré lui à s'enraciner de plus en plus dans cette idée fausse, que leur raison se suffit à elle-même.

Quant aux parties de la question qui se rattachent à la méthode dogmatique, nous parlerons plus loin de quelques-unes des principales.

§ 2. Du caractère des opinions actuellement existantes sur la question de la puissance de la raison.

Nous avons exposé en détail toutes les opinions possibles sur l'origine du développement intellectuel de l'homme; il resterait maintenant à indiquer les opinions réelles, et à déterminer le caractère de chacune pour apprécier leurs rapports d'une manière exacte.

Nous avons vu que ce tableau des opinions actuelles a été présenté d'une manière inexacte tant par le P. Chastel que par M. Bonnetty. Tous les deux reconnaissent qu'il y a deux excès hétérodoxes : le rationalisme, qui consiste à dire que la raison peut absolument tout, et le baïanisme, qui consiste à dire qu'elle ne peut absolument rien; mais le P. Chastel range M. Bonnetty parmi les baïanistes, molinosistes, etc.; tandis que M. Bonnetty range le P. Chastel parmi les rationalistes; et chacun d'eux, en imputant à son adversaire l'un des excès, prétend tenir seul le milieu orthodoxe. En cela, ils nous paraissent se tromper également; car ils sont tous les deux dans le milieu en question, puisqu'ils reconnaissent ensemble que la raison peut quelque chose, mais qu'elle ne peut se suffire à elle-même. Néanmoins, dans ce milieu, il y bien des

(1201) Tout le monde avoue qu'il y a des *mystères* dans l'*ordre naturel*, et que sous ce rapport il présente une certaine *analogie* avec l'ordre surnaturel; il est clair qu'affirmer entre ces deux ordres une nouvelle analogie (l'impossibilité de leur découverte), ce n'est pas détruire leur distinction essentielle.

nuances différentes, qui, toutes sont tolérées par l'Eglise, mais qui ne peuvent être vraies toutes ensemble. Si donc les deux adversaires se trompent également dans leurs anathèmes, ils peuvent se tromper, et ils se trompent en effet inégalement dans leurs affirmations (1202). Pour nous en convaincre, rappelons-nous que les opinions si nombreuses exposées au chapitre Ier, se rapportant à différentes questions, chacun peut en adopter un grand nombre sans se contredire, et que, parmi ces questions, il y a, si j'ose ainsi parler, une hiérarchie et une subordination telles que l'erreur, dans les unes, est loin d'être aussi grave qu'elle l'est dans les autres. En d'autres termes, si nous formulions une proposition complexe, qui contînt la réponse véritable à toutes les questions du chapitre Ier, et si chaque partie de cette réponse générale était niée par une classe d'adversaires qui, autant que possible, fût d'accord avec nous sur le reste, toutes ces catégories d'adversaires se trouveraient à des distances fort inégales de nous. Ainsi, la question principale qui divise maintenant les écrivains catholiques, unanimes d'ailleurs à rejeter le rationalisme et le baïanisme, c'est celle-ci : L'homme, tel qu'il naît aujourd'hui, peut-il acquérir les idées métaphysiques et les vérités morales sans le secours de l'enseignement? Ici il ne peut y avoir de milieu. Le P. Chastel répond *oui*, d'accord en cela avec les rationalistes; nous avons répondu *non*, d'accord en cela avec les baïanistes. Il est clair que c'est cette partie de la question qui établit, entre les écrivains religieux, la séparation la plus tranchée. Maintenant on peut demander : Dans quelle mesure l'enseignement est-il nécessaire? Sous quel mode s'est produit l'enseignement qui, de l'aveu de tous, a *en fait* éclairé le premier homme? La révélation surnaturelle a-t-elle été, à l'origine des temps, simultanée à la révélation naturelle? Ce sont là, pour ainsi dire, des questions de famille, sur lesquelles, nous, adversaires du P. Chastel, nous pouvons nous diviser sans cesser de former une école unie et compacte. Il y a plus : dans celles de ces questions de famille qui sont relatives au fait de la révélation, si quelques-uns des nôtres peuvent tomber dans l'erreur, nos adversaires, en revanche, peuvent reconnaître et adopter la vérité; et c'est ainsi que nous avons vu l'hypothèse de l'*homme créé parlant*, que nous croyons vraie, rejetée par M. Bonnetty avec qui nous sommes d'accord quant au fond, et adoptée par le P. Chastel, que nous avons combattu sur la plupart des autres points. A ne considérer que les affirmations dogmatiques, M. Bonnetty est donc bien plus près de la vérité que le P. Chastel; car il ne s'est trompé que sur certaines nuances d'une portée accessoire, tandis que ce dernier s'est trompé sur le fond même de la question principale.

Si nous avions la manie du juste milieu, il nous serait facile de tracer ici un tableau frappant de la vérité, et bien concluant pour les opinions que nous avons défendues. Nous montrerions, d'un côté, les partisans du P. Chastel inclinant vers le rationalisme, sans sortir cependant des limites de l'orthodoxie; de l'autre, certains catholiques, se rapprochant du baïanisme, tout en se tenant à distance des propositions condamnées (1203); et entre ces deux écoles, trop rapprochées des véritables excès, nous montrerions la vraie philosophie, la philosophie catholique, la philosophie thomiste (1204), représentée, à notre époque, par la plupart des écrivains qu'a attaqués le P. Chastel, c'est-à-dire par Mgr Doney, M. Auguste Nicolas, le P. Ventura. Nous ajouterions que Son Eminence le cardinal Gousset, Mgr de Salinis, Mgr Gerbet, le P. Lacordaire, M. Martinet, les rédacteurs de la *Civiltà cattolica*, ceux de l'*Univers*, et une foule d'hommes distingués, sont encore de cette école, à laquelle appartenaient, pour le fond, M. de Bonald et M. de Maistre, quoiqu'ils aient méconnu quelques-uns des principes de la philosophie scolastique, et qu'ils y aient ajouté des vérités fécondes qui ne pouvaient être connues au XIIIe siècle.

Voilà, dis-je, ce qu'il nous serait facile de faire; mais nous pouvons négliger cet aperçu, car en accordant même que nous inclinions vers le baïanisme autant que le P. Chastel vers le rationalisme, notre opinion, indépendamment de la valeur des preuves que nous en avons données, aurait encore cela pour elle, qu'elle serait infiniment moins dangereuse que l'opinion contraire (1205). Le baïanisme, en effet, n'est pas fort redoutable aujourd'hui; il n'existe guère que dans de vieux livres, et le courant du siècle ne nous porte pas de ce côté. Il n'en est pas de même du rationalisme. Quoique bien vieux aussi, il est encore vivant, et s'il a changé de tactique, il n'a guère changé d'intentions. Il ne s'est même adouci, dans la forme, que pour lancer à la foi des coups plus dangereux; il était moins à craindre

(1202) Il est même juste de remarquer que M. Bonnetty reconnaît plus de différences entre le P. Chastel et les rationalistes, que le père Chastel n'en reconnaît entre M. Bonnetty et les baïanistes.

(1203) On a vu par le chapitre Ier de cette sixième partie, combien il y a de nuances possibles entre notre opinion et cette proposition : la raison ne peut absolument rien.

(1204) Si l'on s'étonnait de ce nom de philosophie thomiste donné à une école qui s'occupe surtout d'une question que saint Thomas n'a pas traitée *ex professo*, nous ferions observer que cette question est liée intimement à celle de *notion de la philosophie*, et qu'en effet presque tous ceux qui nous contredisent sur le premier point contredisent le moyen âge sur le second.

(1205) Il est à remarquer que notre opinion, quand elle serait aussi près du baïanisme que celle du P. Chastel l'est du rationalisme, pourrait être vraie; car le *juste milieu* entre le rationalisme et le baïanisme ne peut être la vérité, attendu qu'en matière religieuse il y a plus d'objets pour lesquels la raison ne peut presque rien que d'objets pour lesquels elle a un grand pouvoir.

au temps où il criait : *Toutes les religions sont mauvaises*, qu'au siècle actuel où il redit sans cesse : *Toutes les religions sont bonnes*. Cette maxime funeste a fait son chemin dans les masses; les ignorants la répètent, et les docteurs la caressent comme la forme la plus habile de leur désastreux système. Elle est, en effet, la conséquence directe de ce principe que *la doctrine est le produit de la raison, que l'homme arrive, par lui-même, aux vérités qui lui sont nécessaires;* car il suit de là que la *variété* des religions est aussi légitime que les *variétés* de la raison selon les temps et les lieux. De même que chaque système d'architecture, de pédagogie, etc., est bon pour le temps et le lieu où il s'est manifesté, ainsi en est-il de la religion elle-même; le mal, en tous genres, n'est que l'ébauche ou le reste du bien. Voilà le rationalisme actuel qui exalte le christianisme comme le plus beau produit de la raison humaine, et qui a remplacé l'incrédulité furieuse du XVIIIe siècle. L'Eglise, par sa patience, a émoussé les dents des loups : elle est aujourd'hui assiégée par les renards.

§ 3. Différence des rapports entre la possibilité et le fait, selon qu'on examine l'une ou l'autre des diverses parties du problème.

Le P. Chastel déclare que l'homme acquiert nécessairement les premières idées métaphysiques sans le secours de l'enseignement, et en cela il est suivi par le P. Ventura. Quant aux vérités naturelles, il dit que l'homme a la puissance de les découvrir, mais qu'il peut aussi les recevoir, et qu'en fait il les a reçues, de sorte que l'enseignement, impossible dans le premier cas, est *utile* et même moralement nécessaire dans le second. Pour ce qui est du langage, il ne s'explique pas; car, n'admettant pas qu'il soit nécessaire à l'acquisition des idées, il peut, sans se contredire, en faire une question à part. L'examen attentif de ces assertions et de celles que nous y avons opposées, nous amène à reconnaître que les rapports de la question de possibilité et de la question de fait ne sont pas les mêmes dans les diverses opinions qui nous séparent du P. Chastel. En effet, à cette question : *L'homme instruit a-t-il découvert en fait les vérités naturelles?* trois réponses sont possibles : *Toujours, jamais, quelquefois;* et l'examen des faits peut seul condamner sans retour une de ces réponses. Au contraire, à cette question : *L'homme a-t-il, en fait, acquis les premières idées métaphysiques sans aucun rapport avec la société?* deux réponses seulement sont possibles : *Toujours, jamais;* nous pouvons l'affirmer avant d'examiner les faits, car ici il s'agit de la constitution de la raison, nécessairement uniforme. Aussi les preuves qu'on apporte pour essayer de démontrer la possibilité de la découverte des vérités naturelles par une raison cultivée, quand même elles seraient invincibles (ce qui n'est pas), n'auraient pas pour conséquence le fait de cette découverte; tandis que si l'on soutenait, à bon droit, que la raison peut acquérir les premières idées métaphysiques sans aucun secours, il s'ensuivrait qu'elle les acquiert toujours ainsi, parce que l'inutilité du secours ne pourrait être démontrée que par son impossibilité, ou par une expérience qui, en pareil cas, serait nécessairement unanime. Réciproquement, de ce qu'en fait l'homme n'a jamais acquis les idées métaphysiques sans un secours extérieur, nous avons pu conclure qu'il n'a pas la puissance d'opérer cette acquisition; et pareillement, de ce qu'une raison dénuée d'idées métaphysiques n'a jamais découvert les vérités naturelles, nous avons conclu que cela lui est impossible dans l'état actuel de la nature humaine. Il est même bon de remarquer que le second de ces faits est une conséquence du premier, comme la seconde des conclusions est une suite de la première. Au contraire, de ce fait, que l'homme, ayant une raison formée, n'a jamais découvert les vérités naturelles, on ne peut conclure qu'il n'a pas, dans cet état, la puissance radicale de les découvrir, et nous avons dû recourir à d'autres preuves pour montrer qu'il n'en a pas la puissance morale. La raison de cette différence est qu'il y a eu souvent des occasions de voir ce qu'une raison inculte peut acquérir d'idées et de connaissances sans aucun enseignement, tandis qu'on ne sait pas s'il y a jamais eu une occasion de voir ce que l'homme instruit peut découvrir de vérités par lui-même. Le motif de la non-acquisition (en fait) des idées métaphysiques sans un secours social, c'est l'impuissance constatée des individus notoirement privés de ce secours; tandis que le motif de la non-découverte des vérités naturelles par un homme instruit, c'est l'absence d'hommes notoirement placés dans cette catégorie, que nous n'avons pourtant pas déclarée impossible.

§ 4. Sur les différents degrés d'impossibilité.

Nous avons vu que plusieurs écrivains ne distinguaient pas assez la question de savoir si l'homme a pu commencer seul son développement intellectuel, — si tel ou tel moyen lui a été nécessaire pour cet objet, — S'il a pu découvrir de lui-même les vérités religieuses. De ce qu'ils disent relativement à l'une de ces différentes questions, ils tirent des conclusions à l'égard des deux autres. Pour ne pas tomber dans cette confusion fâcheuse, nous avons distingué soigneusement les diverses parties du problème; mais nous voudrions maintenant en faire ressortir la gradation continue, mieux que nous ne l'avons fait jusqu'ici. Pour cela, rappelons-nous qu'il y a trois espèces d'impossibilité : 1° l'impossibilité métaphysique, qu'on appelle aussi absolue, et qui est telle qu'on ne peut la nier sans tomber dans l'absurde; 2° l'impossibilité que nous appellerons *physique*, et que l'on appelle quelquefois *absolue* comme la première, quoiqu'elle en diffère grandement, elle ne souf-

fre pas d'exception, mais on peut la nier sans tomber dans l'absurde; car une chose physiquement impossible est celle qui ne pourrait arriver sans la violation d'une loi librement établie de Dieu; 3° l'impossibilité morale ou improprement dite, qui équivaut au fond à une difficulté excessive (1206). Or, ces trois espèces d'impossibilités trouvent leur application dans les différents degrés du problème que nous examinons. Il est vrai qu'au chapitre Ier de cette sixième partie, on ne découvre pas au premier abord à quel degré de la question peut s'appliquer l'impossibilité métaphysique; car le premier degré lui-même est relatif à l'impossibilité physique. Pour être complet, et remonter jusqu'à la racine même de la question, nous aurions dû d'abord la poser ainsi : L'homme peut-il posséder les idées ou les connaissances sans qu'elles lui viennent de Dieu *d'une manière ou d'une autre*, immédiatement ou médiatement, par un don simultané à la création ou postérieur à elle? Il est clair qu'ici il faut répondre : cela est impossible métaphysiquement, et si nous n'avons rien dit de ce premier point de vue, c'est qu'il ne peut donner lieu à aucun dissentiment parmi les catholiques, et même parmi tous les hommes sensés.

L'impossibilité physique trouve son application dans deux degrés de la question qu'il faut bien distinguer. Le premier peut se formuler ainsi : Dieu a-t-il donné à l'homme dans sa création tout ce qu'il lui faut pour qu'il puisse développer son intelligence, dans l'ordre naturel, sans aucun secours *extérieur* quel qu'il soit, secours du ciel, secours des hommes, secours de la nature? L'homme est-il fait de telle sorte qu'il puisse, par la seule attention, par la force native de ses facultés, acquérir tôt ou tard les idées métaphysiques? Tel est le sens de la question générale que nous avons exposée au commencement du premier chapitre, et à laquelle nous avons répondu que cela est impossible *physiquement*. Dieu aurait donc pu faire que cela fût possible; mais il ne l'a pas fait, du moins à notre égard; car ici la réponse ne saurait être la même pour Adam que pour nous. Le premier homme a pu naître, et est né réellement dans un état où les conditions actuelles de notre instruction n'existaient pas pour lui, et voilà pourquoi nous avons observé que toutes les questions de possibilité ou de fait en contenaient implicitement deux.

Le second degré auquel peut s'appliquer l'impossibilité physique peut se formuler ainsi : En admettant que le développement sans aucun secours, dont il est parlé au premier degré, est physiquement impossible, l'homme pourrait-il se développer sans tel ou tel secours particulier, c'est-à-dire avec tous, excepté celui-là? Il est évident que la réponse sera différente, selon le secours dont on parlera; si c'est l'enseignement, nous répondons, comme tout à l'heure, que, sans lui, le développement intellectuel est physiquement impossible (1207), et que pour cela, ni la sensation, ni le secours intérieur de Dieu (tel qu'il existe en fait) ne sont suffisants.

Enfin l'impossibilité morale, comme nous l'avons vu, s'applique à cette question : *Une raison cultivée pourrait-elle découvrir les premières vérités religieuses?* Elle s'applique aussi, mais dans une moindre mesure, à la démonstration de ces mêmes vérités.»

En résumé, il est métaphysiquement impossible que l'homme développe sa raison sans un des moyens par lesquels Dieu pouvait l'éclairer; — il est physiquement impossible : 1° qu'il se développe aujourd'hui sans l'un ou l'autre de ces moyens qui sont postérieurs à sa création; 2° sans l'enseignement en particulier; — il est moralement impossible que ce dernier moyen soit suffisant dans la mesure où il est physiquement nécessaire.

§ 5. Différence des solutions, suivant qu'il s'agit du premier homme ou de l'homme actuel.

Nous avons entendu dire quelquefois : « Discuter sur la nécessité de la révélation, c'est perdre son temps; au fond tout le monde est d'accord, car ceux mêmes qui disent que l'homme peut se développer sans la révélation avouent qu'il ne le peut que parce que Dieu lui en a donné le pouvoir; donc, en définitive, tout le monde convient qu'il faut rapporter au Créateur l'origine des connaissances. » Pour répondre à ceux qui parlent ainsi, il suffit de tirer les conséquences de plusieurs réflexions que nous avons déjà présentées. Nous savons parfaitement comment l'homme acquiert aujourd'hui les idées et les vérités métaphysiques; et une expérience universelle et uniforme nous apprend même qu'il ne peut les acquérir que par un secours social. Mais, par rapport au premier homme, la voie de l'expérience est pleinement impraticable. Tandis que pour savoir ce que l'homme actuel peut faire, nous examinons ce qu'il fait réellement; pour nous éclairer sur le fait de l'instruction du premier homme, nous devons examiner ce qu'il a pu faire (1208); et comme nous ne pouvons trancher cette dernière question que par des raisons de convenance, il s'ensuit qu'il nous est impossible d'affirmer qu'Adam n'a pu être instruit sans tel ou tel moyen particulier. Non-seulement Dieu aurait pu

(1206) Quelques auteurs appellent aussi *morale* l'impossibilité qu'un témoignage revêtu des conditions requises nous induise en erreur. Il ne faut pas disputer sur les mots; mais il est clair que cette impossibilité est bien différente d'une difficulté excessive, et se rattache plutôt à l'impossibilité physique, comme nous l'avons définie. — Mentionnons encore pour mémoire l'impossibilité de *convenance* et les différents degrés de l'impossibilité morale.

(1207) Non-seulement quant aux idées, mais aussi quant aux vérités, pour une raison inculte.

(1208) Nous parlons des détails que la Bible ne nous apprend pas.

les employer tous, puisqu'aucun n'est impossible métaphysiquement, mais encore nous ne pouvons pas dire : Il est physiquement impossible qu'Adam ait été instruit autrement que par tel ou tel moyen. Nous pouvons dire seulement : Si le premier homme était né dans le même état que nous, il lui eût été impossible ainsi qu'à nous de se développer, non pas sans l'enseignement (c'est le second degré de la question), mais sans un secours quelconque, qui a dû être pour lui différent de celui qui est nécessaire pour nous. On voit par là combien se trompent ceux qui assimilent la position du premier homme à la nôtre, en étendant jusqu'à lui la nécessité physique d'un enseignement oral. On ne peut affirmer, relativement à lui, qu'une nécessité ou une impossibilité physique, tout à la fois conditionnelle et générale; mais on peut, sans condition, affirmer à son égard l'impossibilité métaphysique d'un développement spontané dont Dieu ne serait pas même la cause médiate, et par conséquent on peut dire qu'il n'a pu être instruit sans la révélation, si on entend par là toute intervention divine, quel qu'en soit le mode.

Voilà qui explique et en même temps qui rectifie l'objection que nous avons citée au commencement de cet article. D'un côté la nécessité physique de l'enseignement, si bien établie relativement à nous, ne peut s'appliquer au premier homme ; de l'autre, l'égale possibilité physique de plusieurs moyens d'instruction, relativement au premier homme ne peut s'appliquer à nous. Si donc les catholiques sont d'accord sur les questions de possibilité relatives à Adam, c'est qu'ils sont d'accord sur la partie de la question qui admet l'impossibilité métaphysique et que cette impossibilité métaphysique est la seule qu'on puisse soutenir à l'égard du premier homme. On voit par là que cette unanimité de sentiments n'empêche pas les dissentiments les plus graves relativement à nous. Il est vrai que sur la question de savoir par quel moyen Dieu a instruit *en fait* et *a pu convenablement* instruire notre premier père, les catholiques se divisent aussi en plusieurs opinions ; mais ce dissentiment est beaucoup moins grave que celui qui est relatif à l'homme actuel. La différence en effet n'est pas très-grande entre les opinions les plus diverses qu'embrassent les catholiques au sujet du premier homme. Ce qu'elles ont de commun l'emporte sur ce qu'elles ont d'opposé; car 1° elles affirment toutes un don direct fait à l'homme par Dieu ; 2° aucune ne peut invoquer en sa faveur l'impossibilité physique ; 3° enfin il n'en est pas une qu'on puisse accuser d'avoir des conséquences dangereuses (1209). La question du développement de l'homme actuel réunit des caractères tout à fait opposés. Elle donne naissance à des opinions infiniment éloignées, par la nature même de ce qu'elles affirment; une de ces opinions peut invoquer en sa faveur des preuves décisives, et enfin on ne peut en admettre ou en rejeter aucune, sans poser par là même un principe dont les effets se font sentir jusque dans la région des vérités surnaturelles.

Ce que nous venons de dire s'applique au premier homme considéré, abstraction faite de l'état d'innocence, et tel qu'il doit être admis par les incrédules même qui ne sont pas dépourvus de bon sens ; quant aux considérations sur le même sujet qui affectent un caractère dogmatique, l'affinité des matières nous les fait renvoyer au paragraphe septième.

§ 6. Résumé de ce qui a été dit sur la manière de poser la question.

Rien n'éclaircira mieux l'aperçu qui précède qu'un résumé succinct des diverses réflexions qui ont été faites sur la position de la question principale.

I. Il était métaphysiquement impossible que le premier homme commençât à penser et à parler sans la révélation primitive, prise dans le sens général où nous l'entendons, c'est-à-dire sans un des modes indiqués plus loin. Les rationalistes seuls peuvent contester cela, en affirmant une invention successive ou une production spontanée, dont Dieu ne serait pas même la cause médiate ; mais ils ne soutiennent pas tous cette absurdité, et il en est parmi eux qui se bornent à admettre une production successive ou spontanée, opérée par les seules facultés que la nature humaine possède réellement aujourd'hui ; opinion qui est fausse, mais non contradictoire, et qui peut être soutenue, même par des catholiques, c'est-à-dire sans hétérodoxie, sinon quant *au fait*, au moins quant *à la possibilité*.

II. Outre les deux hypothèses contradictoires et métaphysiquement impossibles, qui sont rejetées même par beaucoup de rationalistes, on peut en imaginer huit autres sur le mode par lequel Dieu a pu instruire le premier homme; ce sont : 1° l'homme créé parlant ;

2° Le don postérieur à la création, et intérieur ;

3° Le don postérieur à la création, mais oral et soudain (ou du moins fait en moins de temps qu'il ne nous en faut pour être instruits);

4° Le don postérieur à la création, mais oral et successif (comme l'enseignement qui nous forme);

5° et 6° L'invention successive, ou la production spontanée, opérée en vertu d'une faculté extraordinaire que nous n'avons plus ;

7° et 8° Les deux mêmes opérations faites avec les facultés actuelles de notre nature.

III. Les deux dernières opinions sont les

(1209) L'invention elle-même ne serait pas ici dangereuse, étant supposée faite avec une faculté que nous n'avons plus.

seules auxquelles on puisse opposer une impossibilité physique ou morale, car seules elles supposent le premier homme se développant par un moyen dont nous pouvons constater l'insuffisance d'une manière expérimentale. Des catholiques ne peuvent soutenir ces deux opinions que sous cette forme conditionnelle: Si Dieu avait créé Adam dans l'état où nous sommes nés, il eût pu trouver la vérité par lui-même. Les rationalistes affirmant en outre que la chose s'est passée ainsi, il s'ensuit que notre thèse de la nécessité de l'enseignement a pour eux des conséquences plus graves que pour nos adversaires catholiques. Elle retire les premiers d'une erreur plus étendue; elle leur fait abandonner non-seulement une affirmation conditionnelle sur une question de possibilité, mais encore un système réel sur l'origine des choses.

IV. On ne peut donc opposer aux six premières opinions aucun espèce d'impossibilité (sauf celle qu'on pourrait appeler impossibilité de convenance). Mais ce n'est pas tout, car parmi ces six opinions il n'y en a qu'une seule dont la *réalité* puisse être réfutée avec certitude, savoir, la quatrième (l'enseignement graduel comme celui qui nous forme) (1210). Il reste donc cinq hypothèses qu'on peut, sans blesser ni la logique ni l'orthodoxie, soutenir non-seulement comme possibles, mais encore comme réelles, et entre lesquelles les raisons de convenance peuvent seules décider. (Ce sont celles qui sont exprimées plus haut sous les numéros 1, 2, 3, 5, 6).

V. Sur tout ce que nous venons de dire, sauf sur ce qui regarde la septième et la huitième opinion, posées d'une manière conditionnelle, tous les catholiques sont d'accord. On voit donc que, relativement au premier homme, tous les autres dissentiments possibles entre eux se réduisent à ces deux chefs: 1° Faut-il entendre par *révélation primitive* une intervention divine quelconque, ou l'un des modes de cette intervention; 2° lequel des cinq modes, qui peuvent être soutenus comme réels, est le plus convenable?

VI. Relativement à l'homme actuel, les dissentiments sont plus graves entre les catholiques, et voilà pourquoi le principal des trois, que nous venons de constater au sujet du premier homme, prend sa source dans une opinion sur les forces présentes de la nature humaine. Ici, comme tout à l'heure, on s'accorde à reconnaître l'impossibilité métaphysique d'un développement intellectuel dont Dieu ne serait pas même la cause médiate; mais, à partir de ce point, les opinions se divisent.

VII. Comme on peut étudier par l'expérience l'état réel des facultés avec lesquelles nous naissons, on peut poser cette question: *Y a-t-il, oui ou non, impossibilité physique à ce que l'homme développe son intelligence sans aucun secours extérieur à lui?* et, comme nous l'avons vu, on peut très-bien démontrer l'affirmative. On peut également affirmer et prouver l'impossibilité physique du développement de la raison sans un secours social; et, dans ce cas comme dans le précédent, la question de fait se tranche avec celle de possibilité. Enfin, nous avons vu qu'il y a deux degrés principaux d'impossibilité morale, dont l'un peut être appliqué à la démonstration et à la conservation des vérités naturelles, et l'autre à leur découverte par une raison cultivée.

VIII. Terminons en prévenant une objection qui pourrait naître dans l'esprit de nos lecteurs. Si on ne pesait pas les termes de la première proposition énoncée au n° 7, relativement à l'homme actuel, on pourrait croire que l'impossibilité que nous déclarons physique est réellement métaphysique, car cette dernière peut être appliquée à deux affirmations qui touchent de près à la nôtre, quoiqu'elles en soient bien distinctes. On peut dire en effet: 1° Etant donné l'homme comme il naît aujourd'hui (c'est-à-dire étant écartée pour nous l'hypothèse de l'homme créé parfait), il est métaphysiquement impossible que l'homme se développe sans un des autres moyens par lesquels Dieu pouvait l'éclairer (y compris la faculté intérieure qu'il n'a pas et qu'il aurait pu avoir); 2° on peut dire encore: Etant admis que les facultés actuelles de l'homme ne suffisent pas à la production successive ou spontanée des idées métaphysiques, il est métaphysiquement impossible qu'il produise ces idées avec ces facultés; car il est métaphysiquement impossible d'arriver à une fin avec des moyens qui n'y sont pas proportionnés. Il est évident que notre affirmation est différente des deux que nous venons d'énoncer, et auxquelles s'applique l'impossibilité métaphysique. Nous disons en effet seulement: il est physiquement impossible que l'homme *tel qu'il est* arrive à un développement intellectuel sans un des secours *extérieurs à lui* qu'il peut recevoir, c'est-à-dire il n'a pas *en réalité* le *moyen intérieur* nécessaire pour arriver à cette fin sans secours extérieurs.

§ 7. Conclusions sur quelques-unes des questions exposées au commencement de cet article.

Nous pourrions à la rigueur nous arrêter ici; mais ayant posé un grand nombre de questions qui sont du ressort de la méthode dogmatique, nous croyons qu'il convient de donner en terminant la solution de quelques-unes des principales.

La première observation à faire, c'est que les rapports de la raison et de la révélation, considérés en général, sont bien différents aujourd'hui de ce qu'ils étaient dans l'état d'innocence. En effet, le péché originel n'a

(1210) Un don successif entendu dans un sens collectif, c'est-à-dire relativement à une suite de générations différentes, pourrait être réfuté non-seulement dans sa réalité, mais encore dans sa possibilité (par les arguments de saint Thomas); mais ici le mot *successif* ne s'applique qu'à Adam.

pas seulement influé sur la raison de l'homme; il a eu pour conséquences des modifications considérables dans le plan de l'ordre surnaturel. Si l'un de ces deux termes seulement avait changé, leurs rapports auraient changé par là même; mais ce sont les deux termes qui ont changé, et dans une proportion énorme; comment donc leurs rapports auraient-ils pu ne pas subir une transformation considérable? Pour déterminer avec exactitude le degré de cette transformation, pour savoir ce qu'il nous reste aujourd'hui des rapports primitifs de la raison et de la révélation, puis ce qui s'en est perdu et ce qui s'y est ajouté par suite de la chute, il faut examiner séparément les effets du péché originel sur la raison et la révélation; mais ici surgissent bien des questions dont nous pourrons à peine indiquer quelques-unes.

Pour la révélation d'abord, il est des philosophes catholiques qui s'efforcent d'atténuer les suites du péché originel, en prétendant que l'incarnation faisait partie du plan primitif de la création, mais qu'elle devait avoir lieu sous une autre forme: la rédemption est dans ce système la forme accidentelle qu'a prise l'incarnation par suite de la chute. La plupart des docteurs et des théologiens rejettent cette opinion, et admettent avec saint Thomas que l'incarnation est la forme accidentelle qu'a prise par suite de la chute l'union de Dieu et de l'homme, qui autrement eût été purement spirituelle. Ce dernier sentiment établit une plus grande différence que le premier entre les rapports primitifs et les rapports actuels de la raison et de la révélation; mais d'un côté comme de l'autre, on admet une différence considérable, soit par les circonstances de l'incarnation, soit par le prolongement que Dieu lui a donné dans l'organisation de l'Eglise.

Pour ce qui regarde les effets du péché originel sur l'homme, les uns y comprennent la perte de l'état surnaturel et la diminution des forces naturelles; les autres prétendent que le péché a laissé la nature intacte et n'a privé l'homme que du droit de la vision intuitive et des moyens d'y arriver (1211). Dans le premier sentiment, l'homme déchu est au-dessous de l'état de pure nature, puisqu'il ne possède plus qu'une nature lésée. On peut donc, en suivant cette opinion, soutenir que Dieu n'eût pu créer l'homme dans un pareil état. Le second sentiment qui restreint les effets de la chute paraît moins probable; outre qu'il est contredit par l'expérience, il enlève au péché originel une forte preuve; car, comme il est certain que Dieu pouvait nous créer dans l'état de pure nature, si cet état est compatible avec le penchant violent que nous avons pour le mal, et avec tout ce qui en est la conséquence dans l'état actuel de la nature humaine, il s'ensuit que Dieu peut être l'auteur de toutes ces misères, et qu'elles ne supposent pas nécessairement une révolte originelle de la créature contre son auteur.

Après avoir vu quelle est la marche à suivre pour étudier l'influence de la chute sur les rapports de la raison et de la révélation, il faudrait indiquer ce que furent ces rapports dans l'état d'innocence. Mais saint Thomas a épuisé cette riche matière, et nous aimons mieux renvoyer à son exposition lumineuse que de la mutiler. Répondons seulement en quelques mots à deux ou trois questions qui ont été posées au chapitre Ier, et dont l'Ange de l'école ne s'est pas occupé d'une manière particulière.

Les questions dont nous parlons ne soulèvent aucune difficulté sérieuse relativement à la possibilité. Dieu pouvait instruire l'homme, soit en le créant, soit après l'avoir créé, comme il pouvait indifféremment séparer ou unir la révélation naturelle et la révélation surnaturelle. Il pouvait même ne pas faire celle-ci (1212); mais il ne pouvait, même dans l'état de pure nature, refuser à l'homme la pensée, et l'on ne voit pas trop comment la nature humaine, restant ce qu'elle est, aurait pu se passer de la parole. Pour ce qui regarde le fait, et ce qu'on pourrait appeler la *possibilité de convenance*, il est infiniment probable que la révélation primitive et la création n'ont pas été deux actes distincts, car autrement l'homme aurait été quelque temps à l'état sauvage, ou plutôt à l'état d'automate, incapable de penser et de parler. Nous pensons donc, avec plusieurs des écrivains que nous avons combattus, que l'homme a été créé pensant et parlant. Il nous paraît également certain que l'ordre naturel et l'ordre surnaturel n'ont jamais été séparés, de sorte qu'*en fait* c'est une révélation surnaturelle (1213) qui a éveillé l'intelligence en l'homme et a commencé le développement de sa raison. Il faut remarquer ici que la révélation naturelle est contenue implicitement dans la révélation surnaturelle; par exemple, on ne peut croire un mystère sans posséder les idées métaphysiques: on ne peut adorer la Trinité, sans admettre par là même l'existence de Dieu; la vision intuitive suppose l'immortalité de l'âme, et ainsi du reste. La révélation surnaturelle aurait donc pu suppléer la révélation naturelle; mais comme les vérités compréhensibles ont été révélées sans doute d'une manière explicite, il faut dire que si, considérée dans sa forme, la révélation primitive a été unique; consi-

(1211) Sauf pour Adam et Eve, qui ayant commis un péché actuel, méritaient un châtiment *positif*.

(1212) Elle n'était nécessaire qu'hypothétiquement, c'est-à-dire si Dieu voulait que l'homme connût les vérités surnaturelles.

(1213) Le mot de révélation est toujours pris dans le sens général qui a été indiqué souvent. Quant au mot de *surnaturel* accolé à celui de *révélation*, il signifie : qui a pour objet des vérités surnaturelles et pour fin la vision intuitive. La révélation naturelle, qui est la seule dont on prouve la *nécessité*, aurait pu, même dans l'état de pure nature, être surnaturelle dans son mode, ou plutôt extra-naturelle, mais elle n'eût pu être surnaturelle dans le premier sens.

dérée dans son objet, elle a été en même temps surnaturelle et naturelle.

Quant aux rapports actuels de la raison et de la révélation, nous en avons déjà longuement parlé pour ce qui regarde la *connaissance* ou la *découverte*. Relativement à la *démonstration*, nous ferons observer que la révélation n'est pas également nécessaire pour les mystères et pour les vérités naturelles (1214). Quand l'homme connaît les dernières, il peut continuer à y acquiescer rationnellement, lors même qu'il croirait les avoir découvertes, et nierait le fait de la révélation primitive, qui est la cause primitive de sa connaissance; dans ce cas, la révélation est une lumière qui éclaire, même éteinte, par les flambeaux qu'elle a allumés. Au contraire, pour les vérités incompréhensibles, la révélation est tellement la base de la certitude que, si on se met à nier la révélation surnaturelle, on cesse d'être certain des vérités qui en dépendent; ou, si on y adhère encore, c'est irrationnellement, parce que le moyen nié est plus accessible à la raison que l'objet affirmé. Cependant, il ne faut pas l'oublier: les vérités naturelles, quoique démontrables par la raison, ont besoin de la révélation pour être plus certaines, mieux démontrées, mieux conservées, mieux systématisées; et nos adversaires eux-mêmes avouent qu'à cet égard la raison, privée de la révélation, est souvent dans une impuissance *morale* d'exercer sa puissance *absolue*. Au contraire, les vérités incompréhensibles, quoique prouvées surtout par le fait de leur révélation, ne sont pas entièrement inabordables pour la raison humaine, qui peut examiner leurs motifs, leurs effets, leur enchaînement interne, et leur analogie avec les vérités révélées (la médiate et l'immédiate), on peut en avoir une certitude surnaturelle produite par la grâce.

Nous n'avons plus qu'un mot à dire sur les rapports des deux révélations. La chute a rendu la première insuffisante et la seconde nécessaire, en plongeant l'humanité dans ce déluge d'erreurs que renferme la théologie païenne. Cette théologie nous sert ainsi à prouver ces trois choses : elle suppose la première révélation comme la source de ce qu'elle a de bon; elle nous atteste la chute par ses nombreux écarts; et enfin elle appelle une seconde révélation pour remédier à son incurable insuffisance. Cette seconde révélation n'est cependant pas nécessaire au même titre que la primitive. Celle-ci, dans le sens général, est nécessaire métaphysiquement; l'autre ne l'est que moralement; Dieu lui-même ne pouvait pas faire que la primitive ne fût pas nécessaire; l'homme, en ne péchant pas, pouvait faire que la seconde fût inutile. L'enseignement, pour nous tous, ne ressemble sous ce rapport à aucune des deux: sa nécessité n'est ni métaphysique ni morale, mais bien physique, comme nous l'avons vu; elle ne s'appuie ni sur l'évidence interne, ni sur les faits historiques, mais uniquement sur les données de l'expérience.

Non-seulement, en fait, la connaissance de la vérité, même naturelle, nous est venue par la révélation surnaturelle primitive, mais encore cette connaissance n'a jamais été, depuis la chute, indépendante de la seconde révélation. En effet, c'est sans aucune raison que la révélation mosaïque est quelquefois présentée comme la seconde, de sorte que celle de Jésus-Christ se trouve la troisième. La révélation de Moïse ne forme pas un tout à part : c'est une partie de la seconde qui commence au péché originel, comme la première a commencé avec la création. L'Homme-Dieu n'est donc pas venu commencer cette seconde révélation : il est venu la finir, laissant à son Vicaire le soin de la conserver intacte, et de protéger ce merveilleux développement qu'a si bien décrit saint Thomas. Les deux révélations existaient donc pour Adam, et par conséquent si l'une est la seconde par rapport à l'autre, celle-là aussi est primitive quant à son commencement, et par rapport à la série des générations humaines. Tous les peuples en ont emporté le souvenir dans leur dispersion; et ce germe antique, si précieux par lui-même, fécondé de siècle en siècle par les rayons invisibles partis des lieux où s'achevait et où régnait la révélation chrétienne, prépare, aujourd'hui comme toujours, au sein des nations infidèles, un écho qui répondra tôt ou tard à la voix du missionnaire catholique (1215).

Lettre de Mgr de Montauban.

Nous ferons suivre cette solide et, selon nous, péremptoire dissertation de M. l'abbé Berton, de la citation d'une *lettre de Mgr Doney, évêque de Montauban, à M. l'abbé d'Alzon*. Elle renferme un jugement grave, compétent, approfondi, sur la question philosophique qui nous occupe en ce moment et à laquelle nous avons pris part nous-même dans la plupart de nos ouvrages et particulièrement dans notre *Essai sur le développement de l'intelligence humaine* (1216).

Montauban, ce 16 mars 1857.

«Vous désirez connaître, Monsieur l'abbé, quel est mon sentiment sur l'enseignement de la philosophie dans les écoles publiques. Ce qui vous donne à cet égard des inquiétudes et des doutes, ce sont les discussions passablement vives, quelquefois même pas-

(1214) Cette nécessité est même inégale pour la *connaissance*, car tous les mystères doivent être révélés explicitement, tandis que certaines vérités naturelles peuvent, de notre aveu, être *découvertes* par la déduction; seulement, dans ce cas, la connaissance n'en précède pas la certitude raisonnée.

(1215) V. l'excellent ouvrage de M. l'abbé Berton, intitulé : *Essai philosophique sur les droits de la raison*. Paris, Vaton.

(1216) Un beau volume in-12. Paris, Adr. Le Clerc.

sionnées, qui ont eu lieu dans ces derniers temps entre des gens estimables: *les Rationalistes modérés et chrétiens* et ceux qu'on a appelés *traditionalistes*. Vous les avez entendus, en effet, s'accuser réciproquement d'avoir des doctrines philosophiques contraires à la foi et à l'enseignement de l'Eglise. Les premiers prétendent que la philosophie des traditionalistes est opposée à l'*Encyclique* de 1832 et à celle de 1834, qui a condamné le système de l'abbé de Lamennais; au concile provincial de Rennes, à la doctrine de saint Thomas, et même, je crois, à celle d'Aristote. Les seconds soutiennent que les *Encycliques* de Grégoire XVI ne disent pas un mot de la puissance de la raison, agissant seule et séparée de la foi; que nulle doctrine n'y est ni condamnée ni même mentionnée pour accorder trop à l'autorité au détriment de la raison (ce qui est vrai); que des philosophes théologiens et passablement versés dans l'étude de saint Thomas y trouvent *précisément le contraire* de ce que leurs adversaires font dire à ce saint docteur; qu'on peut, à ses risques et périls, n'être pas de l'avis d'Aristote sans encourir les censures de l'Eglise, et que tout système qui fait de la philosophie autre chose qu'un auxiliaire de la foi ne peut conduire qu'*au déisme*, et par le déisme à l'*incrédulité*. Je ne sais si, dans ces discussions, on s'est toujours bien souvenu des règles admises par l'Eglise elle-même quand il s'agit d'interpréter ses décisions et d'en tirer les conséquences. Ce qui m'en ferait douter, c'est que l'Eglise, toujours modérée dans ses condamnations, veut qu'on en prenne les termes à la rigueur, et n'entend pas qu'une condamnation, demandée et sollicitée à tels ou à tels titres, soit prise pour une approbation implicite de toutes les raisons qui auraient été présentées pour l'obtenir. Evidemment la chaleur de la dispute en a mené plusieurs au delà des limites dans lesquelles ils se seraient renfermés, s'ils avaient écrit avec plus de sang-froid et avec moins d'envie d'avoir raison à tout prix.

Il est vrai que tout cela s'est un peu apaisé depuis que le *concile d'Amiens* s'est occupé de la question, et aussi depuis la publication de l'ouvrage *du P. Gratry*, qui l'a traitée *in extenso*. Mais, si je ne me trompe, la paix n'est qu'à la surface, et les discussions renaîtront tôt ou tard. Il est certain, d'une part, que plusieurs (parmi lesquels une *bouche auguste* dont je ne prétends pourtant pas faire peser ici l'autorité plus qu'il ne convient) ont trouvé que les expressions du concile d'Amiens *laissaient encore à la raison au delà de ce qui lui appartient*, et d'autre part, il est évident, du moins pour moi, que ni le P. Gratry, ni ceux qui font le plus haut éloge de son ouvrage, ne partagent cet avis, et qu'ils inclineraient plutôt à un certain sentiment contraire.

Pour l'acquit de ma conscience, je dois déclarer que je n'ai pas lu l'ouvrage du P. Gratry, et que je ne le connais que par les articles de M. Foisset, publié dans le *Correspondant*, et par celui de M. Sainte-Foi, inséré dans l'*Univers*.

Je conçois donc parfaitement, monsieur l'abbé, que, dans une pareille situation, vous ne sachiez que faire, ou plutôt que vous ne sachiez pas même *ce que ce serait qu'enseigner la philosophie*. Mais, à votre tour, vous devez comprendre qu'il ne m'est guère plus possible de vous donner, là-dessus, des idées *qui ne courent pas le risque de trouver plus d'un adversaire*. Néanmoins, il est quelques points de vue qui me semblent hors de contestation; je vais vous les exposer, sauf à vous à en tirer les conséquences. Mais je dois vous prévenir que je ne veux rien dire par voie d'affirmation absolue, étant de ceux qui croient que la philosophie est libre partout où la foi, c'est-à-dire l'autorité de l'Eglise, n'intervient pas, et ne voulant pas m'attirer sur les bras ces *terribles champions du rationalisme modéré*, comme on l'appelle, qui, parce qu'ils auraient remporté quelque premier prix en seconde ou en rhétorique, se croient autorisés à pousser encore, m'assure-t-on, de *grands cris* contre tout ce qui sent de loin le *Traditionalisme*, dans un journal autrefois sérieux et estimable, mais aujourd'hui bien dégénéré et se mourant dans les angoisses d'un dépit mal contenu.

I. Il y a d'abord un principe qui domine ici tout le reste, c'est qu'on est libre d'adopter et d'enseigner tout système de philosophie qui n'est pas condamné par l'Eglise directement ou indirectement, en lui-même ou dans ses conséquences. On en convient des deux côtés, puisqu'on ne s'accuse réciproquement que de porter atteinte aux principes de la foi par les doctrines philosophiques qu'on soutient. Or, il y a déjà là, ce me semble, bien des éléments de paix, surtout pour des hommes qui sont, les uns et les autres, sincèrement chrétiens. On peut différer de sentiments, *on peut se le dire mutuellement*, on peut essayer de prouver à ses adversaires et de les convaincre qu'ils se trompent; mais comme il n'y point de juge qui puisse venir mettre un terme aux débats; comme, en définitive, la religion n'est pas intéressée à ce que la victoire soit adjugée aux uns plutôt qu'aux autres, rien n'empêche qu'*en continuant la discussion* on ne reste parfaitement unis par les liens de la charité, et toujours dans les termes de la modération et des convenances. Si l'un dit : La vérité est de mon côté et je dois la défendre, l'autre répète la même chose, au même titre et avec le même droit, sans qu'il y ait aucun moyen, connu jusqu'ici, de sortir de là, sans qu'il y ait aucun organe humain ou de l'ordre purement naturel qui puisse décider en dernier ressort en faveur de celui-ci ou de celui-là (1217).

(1217) C'est précisément dans ces termes que nous désirons conserver et *continuer la discussion*. Mais

II. Il y a d'abord un autre principe qu'il est bon, avant d'aller plus loin, de rappeler à quelques-uns des adversaires les plus animés de la *philosophie traditionaliste*, c'est que les expressions dont l'Eglise s'est servie pour condamner une doctrine philosophique ou théologique, doivent être prises à la rigueur, et qu'il n'est pas permis aux particuliers de les commenter et de les expliquer, en les étendant au delà du sens qu'elles comportent rigoureusement. Que si une discussion s'élève néanmoins sur la portée et sur les conséquences de quelques décisions de l'Eglise, l'Eglise est là, mais il n'y a qu'elle pour prononcer de quel côté est la vérité ou l'erreur. Jusqu'à ce qu'elle soit intervenue, la liberté de discussion demeure tout entière. Ce même principe est applicable aux *décrets des conciles provinciaux*, qui, régulièrement, ne peuvent être interprétés que par les évêques qui les ont rendus.

On ne s'est pas toujours souvenu de ces règles si sages et si empreintes de l'esprit de modération de l'Eglise, dans quelques-uns de des écrits qui ont paru sur cette matière, particulièrement en ce qui regarde la condamnation *du système philosophique de l'abbé de Lamennais*. Ce système est condamnable, puisqu'il a été condamné par l'Eglise, et il mérite toutes les qualifications que l'Eglise lui a données en le condamnant.

Ainsi le Saint-Siége a prononcé :

Que le système dont il s'agit est une preuve des rêves délirants auxquels la raison humaine peut se lai ser entraîner, c'est-à-dire qu'il est lui-même un de ces rêves;

Que son auteur a en trop de confiance en lui-même et dans sa propre raison;

Que les torts qu'il a eus sont : de n'avoir pas cherché la vérité là où elle existe avec toute certitude, dans l'Eglise même, où on la trouve pure de tout mélange d'erreur: d'avoir laissé les saintes traditions apostoliques pour y substituer des doctrines vaines, futiles, incertaines, non approuvées de l'Eglise;

Et enfin, d'avoir prétendu, tout à fait à faux, que la vérité ne pouvait être appuyée et défendue que par ce système.

Il est possible que, dans l'exposé et la défense du système, il se trouve quelque proposition répréhensible à d'autres titres ; mais on n'est obligé de croire que ce que le Saint-Siége a décidé, et c'en est assez, puisque par là le système tout entier est ruiné dans sa base même. Nous croyons, en conséquence, que M. de Lamennais a eu trop de confiance en lui-même et dans sa propre raison; qu'il accordait la raison humaine, à la raison générale, au sens commun enfin, trop de force, de puissance et d'autorité, au détriment de l'autorité de l'Eglise et de ses traditions, et que son système ne reposait que sur des doctrines vaines, futiles et incertaines, non approuvées par l'Eglise, bien loin qu'il pût être la pierre angulaire de toute certitude morale et religieuse. Mais il faudrait mettre les expressions de l'*Encyclique* pontificale sous un pressoir d'une haute puissance pour en faire sortir des propositions telles que celle-ci, qu'on a pu lire dans une *publication périodique* d'ailleurs estimable : « Que le Saint-Siége a condamné le système en question dans le sens de ceux qui l'avaient attaqué, et que, par là, il a implicitement approuvé tous leurs arguments et toutes leurs prétentions. » Cela est manifestement contraire tant au fait lui-même qu'aux principes d'après lesquels il est permis d'interpréter les décisions apostoliques. Dans la vérité, le système opposé à celui qui a été condamné est resté ce qu'il était auparavant vis-à-vis de l'Eglise; les *Encycliques* de 1832 et de 1834 n'en disent pas un seul mot. Il est encore, comme auparavant, non approuvé de l'Eglise et sujet aux suspicions qui ont fait mettre à l'*Index* plusieurs des ouvrages *où il est exposé et défendu*, c'est-à-dire qu'il est permis de le discuter, de le combattre, par de bonnes raisons s'entend, sans courir le risque de résister à l'autorité de l'Eglise. Pour mon compte, je ne me fais nul scrupule *de n'être pas cartésien*; mais je le serai du jour où l'Eglise me dira, par l'organe de son chef, qu'il faut l'être pour être en harmonie avec elle et avec ses doctrines. Il est extrêmement à regretter que dans l'appréciation des deux *Encycliques* de Grégoire XVI, on n'ait pas tenu tout le compte désirable des principes que je viens de rappeler, et que, là même où il devait y avoir moins de distraction et de préoccupation, on soit allé jusqu'à se persuader qu'on résumait fidèlement toute leur portée en ce qui regarde la matière présente, en disant que le système y était condamné *pour accorder trop à l'autorité au détriment de la raison*. Si on veut prendre la peine de les relire toutes les deux, sérieusement et à tête reposée, on se convaincra de l'exactitude de ce que je viens de dire et que ni l'une ni l'autre ne renferment un seul mot qui ait pour objet d'établir ou de défendre les droits de la raison contre l'autorité ; *c'est plutôt tout le contraire.*

« Je ne puis m'empêcher de remarquer, avant d'aller plus loin, qu'au sujet d'une

c'est à condition qu'on citera les paroles avec exactitude, et qu'on admettra les rectifications qu'on pourrait avoir à adresser. C'est dans ces termes que nous offrons la discussion, promettant d'insérer toutes les pièces qui paraîtraient essentielles au débat. C'est dans ce sens que nous avons demandé à nos adversaires la publication de la *bulle de Grégoire IX*, et les diverses *condamnations* portées *contre les docteurs scolastiques*, pour la philosophie ancienne ; et, pour la philosophie moderne, la publication des *chapitres qui traitent de la philosophie* dans le concile d'Amiens. Ces décrets, approuvés par l'Eglise romaine, doivent servir de point de départ aux discussions philosophiques ; nous espérons toujours que les *anti-traditionalistes* les publieront, quoiqu'ils aient refusé de le faire jusqu'à ce jour. A. Bonnetty.

Encyclique plus récente, on a été beaucoup plus sage et plus réservé. Ceux dont elle favorisait les sentiments et la conduite ont compris qu'il appartenait au Saint-Siége seul de l'interpréter et d'en presser les conséquences, et ils ont gardé le silence, en présence d'amours-propres froissés, laissant au temps le soin d'en guérir les blessures et à la réflexion celui de justifier la *sagesse* et l'*opportunité* de ce qui a été fait.

III. « La *Philosophie traditionaliste* est née naturellement et comme d'elle-même de la lutte soutenue au nom de la religion contre le rationalisme. Celui-ci est renfermé tout entier dans cette proposition : — La raison est une puissance souveraine et indépendante, capable de connaître par elle-même toutes les vérités de l'ordre spirituel et moral. — Mais comme la religion n'est, de son côté, que la connaissance révélée de toutes les vérités du même ordre spirituel et moral, il s'ensuit que la philosophie et la religion, la raison et la foi, n'auraient qu'un seul et même objet, une seule et même fin, la connaissance de toutes ces vérités pour conduire l'homme à la vertu et au bonheur. Et c'est bien ainsi que les *rationalistes l'entendent*. Aussi prétendent-ils que si le peuple doit recevoir la connaissance de ces vérités par l'enseignement religieux et à titre de vérités révélées, ils sont, eux, dispensés de les accepter par cette voie et autorisés à ne les croire qu'autant qu'ils sont parvenus à se les démontrer à eux-mêmes par la raison.

« Les *Rationalistes* disent donc que la philosophie est une puissance souveraine, indépendante et universelle ; qu'elle est capable de démontrer toutes les vérités de l'ordre intellectuel et moral, et qu'elle n'a pas à s'inquiéter de ce qu'enseignerait la religion relativement à ces mêmes vérités, attendu qu'elle ne relève que d'elle-même, c'est-à-dire de la raison. Provisoirement pourtant, ils conviennent que la religion ne peut enseigner que la vérité, et ils en concluent que la philosophie ne peut jamais se trouver en désaccord avec elle.

IV. « Les philosophes chrétiens repoussent d'un commun accord cette capacité universelle attribuée à la philosophie par les *Rationalistes ;* car ils savent qu'il y a deux sortes de vérités intellectuelles et morales, l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, et que celles-ci sont au-dessus de la portée à laquelle la raison peut naturellement s'élever. Le ressort de la raison ne s'étend qu'aux vérités naturelles, et les vérités surnaturelles ne sauraient arriver à notre connaissance que si Dieu daigne nous les révéler. Mais il reste à savoir si la raison, quand elle ne s'applique qu'aux vérités de sa sphère, est tellement indépendante qu'elle puisse les démontrer rigoureusement sans le secours direct ou indirect de la foi ; et c'est là qu'ils se divisent, les uns tenant pour l'affirmative et les autres pour la négative. Ainsi, par exemple, les uns soutiennent que la raison peut prouver démonstrativement l'existence de Dieu et sa perfection infinie en général, en faisant abstraction de toute révélation, prétendant que, sans cela, Dieu aurait refusé à l'homme quelque chose de nécessaire pour atteindre sa fin naturelle, qui est essentiellement, pour une partie, la connaissance d'un Dieu éternel et souverainement parfait ; au lieu que les autres sont d'avis que toute démonstration à cet égard ne peut être rigoureuse et irréfragable qu'autant qu'elle aura son dernier et principal appui *dans la foi*.

« Mais ici encore il peut y avoir deux opinions différentes ; car il y a une *foi naturelle* et une *foi surnaturelle*. Dans l'état actuel de l'humanité, tel que Dieu l'a fait, chacun connaît Dieu d'abord *par l'enseignement*, et croit en lui par la foi, par la confiance naturelle et instinctive que nous avons dans ceux qui nous instruisent. Or la connaissance de Dieu ainsi acquise est tout à la fois naturelle pour une partie et surnaturelle pour l'autre ; il y a donc ici une foi naturelle et une foi surnaturelle, celle-là ayant pour objet ce que nous pouvons connaître de Dieu naturellement, et l'autre, ce qui est naturellement caché à la raison, et ce qui n'est connu que par la révélation.

« Pour les uns donc la démonstration naturelle de l'existence et des perfections de Dieu dépendrait au moins de la foi que nous avons en lui dès l'enfance ; pour les autres, au contraire, elle dépend encore, à quelque degré, de la foi même surnaturelle.

« Quant à ce qu'on leur objecte aux uns et aux autres, qu'il est nécessaire que la raison ait en elle-même les moyens d'acquérir avec certitude toute la connaissance de Dieu qu'elle peut naturellement en avoir, ils répondent, — les premiers, que la foi naturelle que nous avons est un des éléments essentiels de la raison, — et les seconds, qu'il faut bien distinguer ce qui est parce que Dieu l'a voulu de ce qui aurait pu être, si Dieu avait voulu autre chose que ce qui est.

« Ce que Dieu aurait pu vouloir, c'est de n'appeler l'homme qu'à une fin naturelle ; et, dans ce cas, il aurait dû mettre dans sa nature et à sa portée naturelle tous les moyens nécessaires pour le connaître, d'une connaissance naturelle proportionnée à sa fin.

« Ce qu'il a voulu, c'est que l'homme eût en même temps une fin naturelle et une fin surnaturelle, mais tellement liées que, à proprement parler, la fin surnaturelle absorbe l'autre ; car ni la raison ne sait certainement, ni la religion n'enseigne ce que devient, après cette vie, l'homme qui n'est point arrivé à posséder sa fin surnaturelle, dans l'hypothèse où il n'aurait pas mérité personnellement la damnation.

« Ils disent donc que, si l'impuissance de la raison à connaître Dieu certainement par la lumière naturelle dans une hypothèse possible, mais non réalisée, accuserait en effet sa justice et sa sagesse, il n'en est pas de même dans la réalité des choses, parce que l'impuissance naturelle est suppléée, est

compensée au delà par la lumière de la foi ; que la connaissance purement naturelle de de Dieu, dans l'état actuel, n'a ni objet, ni utilité proprement dite, étant impliquée d'une manière éminente dans celle que nous en acquérons par la foi dès notre enfance; et même ils ajoutent que, les facultés naturelles de l'homme ayant été incontestablement affaiblies par suite du péché originel, il s'ensuit nécessairement qu'elles ne se trouvent plus avoir avec leur objet, avec leur fin, la même proportion qu'elles avaient eue primitivement et qu'elles devaient conserver, si l'homme n'avait pas péché.

« Voici donc, en regard les unes des autres, les prétentions des *Rationalistes chrétiens et modérés* et celles des *Traditionalistes*, appliquées à un seul objet : l'existence de Dieu et sa souveraine perfection.

« Les premiers disent : La raison peut, *par elle-même, et en faisant abstraction de toute révélation comme de toute tradition*, démontrer qu'il existe un être infiniment parfait qui est Dieu ; elle n'a nul besoin pour cela d'en avoir ni foi ni notion préalable. Un homme qui n'aurait jamais entendu parler de Dieu pourrait *découvrir* son existence et se la démontrer rigoureusement à lui-même par sa seule raison.

« Les seconds disent au contraire : La raison démontre l'existence de Dieu, *pourvu qu'elle en ait préalablement la notion et l'idée*, et cette démonstration repose en définitive sur la foi traditionnelle qui existe en chacun. Un homme qui n'aurait jamais entendu parler de Dieu, qui n'en aurait préalablement aucune idée, *n'est pas possible dans l'état actuel du genre humain*; et fût-il possible, il ne pourrait ni découvrir certainement ni se démontrer à lui-même rigoureusement que Dieu existe.

« Je vais essayer de vous expliquer clairement sur quoi ils se fondent, comment ils procèdent, et quels sont les inconvénients et même les dangers qu'ils croient trouver dans tout système *rationaliste*, quelque mitigé qu'il soit. Je ne serai guère qu'historien ou rapporteur, quoique je ne *fasse nul mystère de mes sympathies et de mes préférences pour les traditionalistes.*

V. « De même que Dieu a créé deux grands luminaires pour éclairer le monde de la lumière matérielle, l'un plus grand qui préside au jour, et l'autre plus petit qui préside à la nuit, ainsi il a voulu que le monde moral fût éclairé par deux lumières, la lumière révélée, *qui nous vient par l'Eglise*, et la lumière naturelle, *qui nous vient par l'enseignement naturel, commun et ordinaire.* Dans le monde matériel et sensible, il n'y a pourtant qu'une seule et même lumière, comme ce sont les mêmes objets qui sont éclairés par elle, soit qu'elle leur arrive directement du centre d'où elle émane, soit qu'elle ne parvienne à eux que par l'astre qui la *réfléchit*, lequel n'est lui-même visible que par cette lumière, tout à fait étrangère à son essence. Lorsque le grand luminaire nous éclaire lui-même, non-seulement nous n'avons pas besoin de la lumière auxiliaire qui n'a été créée que pour la nuit, mais cette lumière même disparaît entièrement et cesse d'être visible pour nous, alors que l'astre qui la réfléchit se trouve sur le même horizon. Personne, que je sache, n'a jamais regretté qu'il en fût ainsi ; et s'il est vrai, selon une hypothèse que saint Thomas ne repousse pas, que les corps célestes soient sous la direction et le gouvernement des saints anges, celui qui dirige l'astre de la nuit sait très-bien que nous n'avons pas besoin de sa lumière pendant le jour. Cet astre utile, nécessaire, si l'on veut, alors que nous ne sommes point placés convenablement pour être éclairés directement par celui qui porte la lumière avec lui, ne nous donne pourtant point sa propre lumière, et il nous renvoie plus ou moins de celle qu'il emprunte à l'astre du jour, suivant qu'il est, par rapport à nous, dans une position plus ou moins directe avec lui. Sa lumière n'est *pleine*, c'est-à-dire aussi grande qu'elle peut l'être, qu'alors qu'elle le regarde en face et qu'aucune ombre intermédiaire ne vient l'éclipser en tout ou en partie.

« Or, les choses matérielles étant incontestablement des images sensibles dans lesquelles il a plu à Dieu de nous représenter les choses spirituelles, qui sait si celles dont nous parlons ne nous représenteraient pas d'une manière plus ou moins complète les rapports qui existent entre la *lumière naturelle*, que nous considérons comme propre à la *raison*, et la *lumière surnaturelle*, que Dieu a jugé d'incorporer *avec son Eglise?* Je ne m'arrête point à spécifier et à indiquer ces rapports. Mais si on demandait à la raison : *Quid habes quod non accepisti? si autem accepisti, cur gloriaris, quasi non acceperis* (1318)? je ne sais pas trop ce qu'elle aurait à répondre.

« Quoique la philosophie, chez les Allemands surtout, se soit beaucoup occupée à rechercher quelle est la nature de l'âme, quelle est celle de la vérité, et de quelle manière l'intelligence fonctionne pour transformer l'*idée en vérité*, ou, comme s'exprime saint Thomas, pour *égaler l'idée à la vérité*, je ne pense pas qu'à cet égard elle soit parvenue à faire *aucune découverte* certaine. Je crois plutôt que les conceptions de l'intelligence, que la *génération des idées* en nous sont un mystère plus profond encore que celui du même genre qui a lieu pour les choses corporelles. Je pense également que, lorsque Dieu dit en lui-même : *Il n'est pas bon que l'homme soit seul; faisons-lui un aide semblable à lui*, sa pensée se reportait autant à l'ordre intellectuel qu'à l'ordre matériel, et que, pour l'un comme pour l'autre, la fécondité ne devait pas être possible *dans*

(1318) Qu'avez-vous que vous n'ayez reçu, et si vous l'avez reçu, pourquoi vous glorifiez-vous comme si vous ne l'aviez pas reçu ? (*I Cor.* iv, 7.)

l'isolement. Aussi, voyez ce qu'il fit au moment même de la création de l'homme.

« *L'enseignement commun des théologiens*, parfaitement développé par Corneille de La Pierre dans ses *Commentaires* sur les premiers chapitres de la *Genèse* et le IIe de l'*Ecclésiastique*, est que Dieu instruisit l'homme, dès le premier moment de son existence, des vérités surnaturelles, *par une révélation extérieure, par la parole*, et qu'il lui donna en même temps intérieurement, par conséquent aussi dès le premier moment de son existence, la connaissance de toutes les vérités naturelles : *Indidit omnium naturalium cognitionem*. Ainsi :

« 1° La création de l'homme, le don de la révélation et celui des connaissances naturelles ont existé simultanément, au même instant et sans que l'un ait précédé l'autre d'une *précession* de temps.

« 2° Les mots, dans lesquels Dieu renferma la connaissance des vérités révélées, comprenaient aussi les vérités de l'ordre naturel correspondantes;

« 3° L'homme eut donc, dès le premier moment, *par la parole*, la connaissance des vérités tant surnaturelles que naturelles, et la faculté de la communiquer à ses descendants par le même moyen, *la parole*;

« 4° Les connaissances naturelles furent un don de Dieu, comme les connaissances surnaturelles; mais celles-ci étaient un don gratuit et les autres un don obligé, parce qu'elles appartenaient à l'intégrité de la nature humaine;

« 5° Ces connaissances naturelles, intellectuelles et morales, se trouvèrent en Adam *incorporées avec la parole*, avec les mêmes mots qui exprimaient les idées surnaturelles correspondantes. Sur quoi il faut bien remarquer que les mots d'une langue, tels qu'ils existent dans l'homme qui la connaît, n'y sont pas seulement comme des sons articulés, comme des signes; mais qu'ils y sont avec toute leur valeur, et renferment les affirmations et les croyances de ceux qui la lui ont apprise. La parole ne vient en nous qu'avec la pensée de celui qui nous parle, et *elle reste en nous avec la pensée qu'elle porte avec elle*. C'est cette pensée que notre raison saisit dans la parole qu'elle entend; elle l'abstrait, l'attire à elle et se l'approprie d'abord par un acte de foi instinctif et naturel, et plus tard, quand elle est suffisamment formée, elle peut la discuter, la contrôler, la rejeter ou l'approuver de nouveau par l'examen et le raisonnement. Ainsi *la raison en Adam fut formée*, dès le premier moment, par les affirmations de la raison divine renfermées dans la parole que Dieu lui fit entendre et dont il lui donna l'intelligence. L'homme, dès lors, dut naître, non point avec les mêmes connaissances, mais *avec la faculté de les acquérir par la même voie*, c'est-à-dire par la parole. Et, en effet, il est constant que les connaissances premières, celles qui sont la racine de toutes les autres, ne s'acquièrent *que de cette façon*.

« L'homme est enseigné d'abord et il commence par croire à tout ce qu'on lui enseigne; plus tard il peut réfléchir, comparer, développer, trouver par lui-même entre les vérités qu'il connaît des rapports dont on ne lui a point parlé; mais ce ne sont pas, à proprement parler, des vérités nouvelles.

« 6° Il suit de là que les vérités surnaturelles et les vérités naturelles n'ont été séparées, *ni dans l'enseignement primitif divin*, ni dans *l'enseignement traditionnel humain*; car, d'une part, les vérités surnaturelles renferment les vérités naturelles, auxquelles elles sont surajoutées par la libre volonté de Dieu; et, de l'autre, les mêmes mots expriment les unes et les autres, de telle sorte que le mot *Dieu*, par exemple, comprend en lui-même tout ce que nous pouvons connaître de Dieu par la révélation et par la raison. Il s'ensuit aussi que nous pouvons descendre des vérités surnaturelles aux vérités naturelles, puisque celles-là supposent celles-ci, mais non *remonter des vérités naturelles aux vérités surnaturelles*, parce que les vérités naturelles auraient pu exister seules, si Dieu l'avait voulu ainsi (1219).

« La situation de tout homme qui est parvenu à l'âge de raison et de réflexion, est donc celle-ci : il croit en Dieu et d'une foi naturelle, par suite de l'enseignement qu'il a reçu. Par conséquent, il ne saurait être question pour lui ni de *découvrir* l'existence de Dieu, car il la connaît, ni de la *démontrer a priori*, car il ne peut la démontrer qu'avec les connaissances qu'il possède, qu'*il a reçues toutes faites par l'enseignement*, et dont il faut avant tout qu'il suppose la vérité certaine, s'il veut en faire la base, le point de départ de sa démonstration. Mais il peut parfaitement démontrer ou du moins comprendre, si on le lui montre, que sa foi à l'existence de Dieu est tout à fait en harmonie avec toutes les croyances naturelles et ordinaires; et, dès lors, non-seulement il n'a aucun motif de la nier ou de la révoquer en doute, mais encore tout ce que sa raison possède de lumières et de connaissances l'assure qu'il ne se trompera pas en la conservant. *La philosophie traditionaliste ne manque pas, on le voit, de raisons assez plausibles pour se défendre contre le*

(1219) Tout le monde sait que nos livres de philosophie actuels ont fait précisément le contraire de ce que conseille ici Mgr de Montauban. En effet, nos livres de philosophie prétendent n'enseigner *que les choses qui sont connues et prouvées par la révélation naturelle, séparée de la théologie ou révélation surnaturelle*, et dans ces *choses naturelles* ils comprennent Dieu, ses attributs, l'homme, ses devoirs, la société, etc., enfin tout ce qu'on enseigne en philosophie. C'est cet enseignement qui, selon nous, a engagé un si grand nombre d'esprits à dire : *La révélation naturelle nous suffit, nous n'avons pas besoin de révélation surnaturelle*. (Bonnetty.)

rationalisme même mitigé. J'en indique encore quelques-unes qui ont aussi leur poids et leur valeur.

« L'histoire atteste, en effet, que les vérités intellectuelles et morales de l'ordre naturel ne se sont conservées fidèlement que chez les peuples qui croyaient à la révélation, tandis que chez les autres, elles ont été altérées plus ou moins, suivant qu'ils étaient plus ou moins privés des lumières de la révélation. D'où il est aisé de conclure que la raison a probablement besoin d'être assistée par la révélation, pour jouir de toute sa puissance, même naturelle, et que, *séparée de la révélation ou prétendant faire abstraction de la révélation*, elle serait impuissante, soit à acquérir toutes les connaissances naturelles au plus haut degré où elles puissent s'élever, soit à les enseigner et à les conserver d'une manière durable dans la société humaine. Il semble même qu'on ne s'éloignerait pas beaucoup de la vérité historique en affirmant que ce qui soutient et conserve les connaissances de l'ordre naturel, moral et intellectuel, dans leur pureté et intégrité, c'est l'enseignement surnaturel de l'Eglise, comme c'est lui qui conserve ce qui reste de foi apparente et réelle au protestantisme et aux sectes de toutes sortes.

« Saint Thomas pourrait être considéré comme favorisant ce sentiment, lorsqu'il dit qu'il a été nécessaire que les vérités, même naturelles, fussent connues par le mode de la foi, *per modum fidei*, attendu qu'autrement un très-petit nombre d'hommes eussent été capables d'en acquérir la connaissance ; que cette connaissance même eût été mêlée de beaucoup d'erreurs, et encore qu'ils eussent été impuissants à la faire recevoir par le reste du genre humain, par la voie du raisonnement et de la démonstration. La conséquence qui sort naturellement de là, c'est que le genre humain n'aurait pas de Dieu toute *la connaissance naturelle* qu'en pourraient acquérir des savants, et, par conséquent, que la connaissance naturelle que nous en avons nous est communiquée et est conservée *par l'enseignement révélé;* en d'autres termes, que la raison de l'homme, dans l'état actuel, n'a pas, sans la foi, tout ce qui lui serait nécessaire pour acquérir les connaissances purement naturelles de l'ordre intellectuel et moral.

« Saint Thomas enseigne encore qu'il y a entre l'intelligence angélique et l'intelligence humaine cette différence, entre autres, que les espèces intelligibles au moyen desquelles l'ange et l'homme connaissent les choses sont, pour l'ange, dans sa propre substance, qui est toute spirituelle, tandis que l'intellect humain ne les reçoit qu'après les avoir dégagées, par une vertu qui lui est propre, *des espèces sensibles*, que le monde extérieur a imprimées dans son sens physique et corporel. Ainsi l'ange connaît les choses en lui-même, par les espèces intelligibles que Dieu a mises librement et volontairement dans sa substance ; et si l'homme ne les connaît que par des espèces qui ne sont point d'abord *dans son être spirituel*, mais uniquement dans son être corporel, comment s'opère le passage de l'espèce sensible à l'espèce intelligible, et enfin la connaissance? C'est ce que la raison peut être curieuse de savoir, ce qu'elle peut chercher à découvrir, mais ce qu'elle ne comprendra certainement jamais. Toujours est-il que d'après saint Thomas les choses se passent ainsi. Or, si toutes les idées de l'homme prennent leur commencement dans les sens par les espèces sensibles, *initium sumunt a sensibus*, il s'ensuit qu'il ne les possède pas d'abord dans son entendement. Il s'ensuit aussi que les espèces intelligibles, lui venant du dehors, en tant que les espèces sensibles les contiennent virtuellement, n'appartiennent pas à l'essence de son être spirituel ; de sorte qu'il ne peut pas acquérir des connaissances nouvelles, point faire de démonstration par conséquent qu'au moyen d'éléments reçus et communiqués par la voie des sens. Ce sont des données préalables nécessaires, sans lesquelles nul raisonnement, nulle démonstration n'est possible. Or, n'est-il pas évident qu'elles sont tout à fait *traditionnelles*, transmises qu'elles sont d'homme à homme depuis le commencement et acceptées de chacun naturellement par une foi instinctive, sans le concours d'aucun raisonnement?

« Mais en quoi consistent les *espèces sensibles* et les *espèces intelligibles*, en ce qui regarde les vérités de l'ordre intellectuel et moral? Ici, j'émettrai mon opinion personnelle, sans y tenir plus que de raison. Je crois ou je pense que les uns et les autres ne sont pas autre chose au fond *que les mots eux-mêmes de la langue que nous comprenons et dans laquelle nous avons été instruits* (1220).

« Ces mots, avons-nous dit déjà, ne sont pas seulement des sons articulés, des signes

(1220) Nous nous permettrons de faire observer à la *Revue de Louvain* que ceci est une réponse à la difficulté posée par elle dans notre dernier cahier, quand elle disait que les *espèces sensibles* donnent une *entité créée*, etc. Ceci a pu appartenir à une ou à plusieurs écoles scolastiques, mais ces *entités* sont mortes et bien enterrées ; aucun *traditionaliste* n'a seulement pensé à les ressusciter. Tous professent ce que dit ici Mgr de Montauban que les *mots eux-mêmes portent et donnent la connaissance*. La formule est celle-ci : Je suis par la grâce de Dieu *intelligent* ; vous me dites des *choses intelligibles*, et immédiatement je les *connais*. Le *comment* nous échappe. Cela n'a pas les inconvénients du système (car il n'en donne aucune preuve) de M. Laghs, qui assure que pour *connaître*, par exemple, que 2 et 2 font 4, il faut que ce soit la vérité elle même, le grand Dieu, qui vienne, non pas en vertu de son immensité, ce qui n'est nié par personne, mais *personnellement*, dans l'esprit de l'homme. C'est à nos professeurs à voir si ces principes sont bons à professer au milieu de notre *rationalisme*. (A. Bonnetty.)

imprimés en nous, dans nos sens, d'une manière quelconque, mais ce sont des signes sensibles toujours *pleins des affirmations* qu'ils renfermaient quand nous les avons entendus pour la première fois, et c'est précisément pour cela qu'ils sont à la fois *sensibles* et *intelligibles*. L'intelligence de celui qui les entend, par l'organe de l'ouïe, y voit, y saisit cette affirmation ; elle se l'approprie par cette opération que saint Thomas appelle une *abstraction*, et ainsi elle se trouve avoir conçu les idées des choses, posséder en elle-même des affirmations et des croyances semblables à celles qu'elle a vues dans les espèces, dans les mots de la langue qu'elle a apprise dès l'enfance.

« On pourrait encore apporter en faveur de la *philosophie traditionnaliste* d'autres raisons qui se tirent des inconvéniens et des dangers de la méthode *rationaliste*; mais les exposer en détail nous mènerait trop loin ; et d'ailleurs chacun pourra facilement les apprécier d'après ce qui me reste à dire de la manière dont procède un *professeur de philosophie traditionaliste*, quand il veut, par exemple, parler à ses élèves de l'existence de Dieu.

« VI. Il leur dit : — Vous croyez en Dieu, et jusqu'ici vous y avez cru sur la parole et sur l'autorité de ceux qui vous ont instruits, *par la confiance naturelle* que vous aviez dans leurs lumières et dans leur sincérité ; vous y croyez surtout comme chrétiens, par la foi que vous avez à l'autorité infaillible de l'Église, à qui Dieu s'est révélé lui-même. Il ne peut donc pas être question pour vous de chercher et de trouver de nouveaux motifs de croire en Dieu, de donner plus de certitude à la foi que vous avez déjà en lui; à plus forte raison, il ne s'agit pas de le *découvrir* ou de l'*inventer*, comme si vous ne le connaissiez pas déjà ; mais il importe de vous prémunir contre les arguments par lesquels ceux qui ne croient pas en lui et qui voudraient vous empêcher d'y croire vous-mêmes, prétendent avoir le droit de nier l'existence de Dieu ou du moins de la révoquer en doute. Or, pour cela une seule chose est nécessaire : c'est de vous démontrer que la croyance à l'existence d'un Dieu infiniment parfait, créateur et maître souverain de toutes choses, est parfaitement conforme aux lumières de la raison ordinaire et commune, à tous les principes sur lesquels l'homme s'appuie, avec confiance et sans hésitation, pour toutes les choses et pour tous les intérêts de l'ordre naturel. Mais remarquez bien ceci : si vous comprenez les preuves que je vous présenterai, alors vous conclurez que la raison, bien loin d'autoriser à nier l'existence de Dieu, ou même à en douter, commande impérieusement au contraire d'en conserver fidèlement la croyance qu'on a reçue par l'éducation ; mais, si vous ne les comprenez et ne les saisissez pas bien, ce qui peut facilement arriver, au moins au premier aperçu, s'ensuivra-t-il que l'existence de Dieu ne soit plus prouvée pour vous, et que vous soyez autorisés à n'y plus croire ? *Pas le moins du monde.* La seule conclusion légitime qu'il vous sera permis d'en tirer, c'est que vous ne comprenez pas, par défaut d'application et de pénétration, ou bien parce que moi-même je vous aurai mal exposé ces preuves, du moins relativement à la disposition particulière de votre esprit en ce moment. Par ce défaut d'intelligence et de compréhension des preuves de l'existence de Dieu, vous n'acquerrez pas plus le droit de la nier ou d'en douter, qu'un élève en mathématiques n'aurait celui de nier un théorème ou de le révoquer en doute, par la raison qu'il n'en aurait pas compris la démonstration.

« De plus, quand *les preuves naturelles* que la raison peut apporter de l'existence de Dieu seraient insuffisantes, je dis que cette vérité demeurerait toujours pour vous solidement établie par l'enseignement de l'Église, comme dogme révélé et d'une certitude infiniment supérieure à celle qui ne serait acquise que par la raison. En effet, il ne paraît pas absolument nécessaire, dans l'état actuel, que la raison puisse se faire une démonstration rigoureuse et sans réplique de l'existence de Dieu, *par ses seuls moyens naturels et sans le secours de la foi.* Je dis *dans l'état actuel*, parce que, s'il avait plu à Dieu de n'appeler l'homme qu'à une fin naturelle et à des connaissances naturelles, il aurait dû évidemment mettre à sa disposition tous les moyens nécessaires pour acquérir *par lui même* naturellement cette fin et ces connaissances. Mais il n'en est pas ainsi : l'homme, *dans l'état actuel*, n'a pas été proprement destiné à une fin naturelle, et par conséquent il n'a point à connaître Dieu seulement d'une manière naturelle. Quelles que soient donc les lumières de la raison, elles ont toujours, dans celles de la foi, de quoi suppléer à ce qui leur manquerait. On le voit, la *Philosophie traditionaliste* se borne à fortifier par la raison la foi qu'on a en Dieu *par l'enseignement et dès l'enfance*; mais elle doute si la raison pourrait la produire, la créer en quelque sorte par le raisonnement; elle croit au moins que cela est loin d'être démontré, et de plus, *elle voit dans le système rationaliste de graves inconvénients, des dangers réels*, pour les jeunes gens qui seraient mal disposés par le cœur ou peu capables par l'intelligence. En effet, dès qu'on n'appuiera la foi à l'existence de Dieu que sur la valeur des raisonnements, quand on leur dira : — Supposez que vous ne croyez pas en Dieu ; je vais vous démontrer qu'il existe et qu'il faut y croire, il suffira que l'auditeur ne comprenne pas, pour que l'effet, le but, la fin de la démonstration soient manqués. C'est donc *cette supposition que les traditionalistes ne veulent pas qu'on fasse*, sous peine d'ouvrir la porte aux inquiétudes d'abord, puis au doute et à l'incrédulité

« On saisira mieux encore *la différence*

essentielle et fondamentale qu'il y a entre les deux méthodes, si l'on fait attention aux conséquences profondément diverses qui sortent de l'une et de l'autre.

« D'après l'une, on doit continuer à croire en Dieu tant qu'il ne sera pas démontré qu'il n'existe pas, et on ne serait nullement autorisé à nier son existence, et à en douter même, par la raison qu'on ne comprendrait pas les preuves naturelles qui l'établissent. Or, soit dit en passant, les incrédules, les athées n'ont jamais prétendu avoir démontré que Dieu n'existe pas; ils s'en sont toujours tenus à dire que son existence ne leur était pas assez bien prouvée pour qu'ils y ajoutassent foi.

« D'après l'autre méthode, au contraire, *on serait autorisé à nier cette vérité, à en douter*, ou tout au moins à y rester indifférent, *tant qu'elle ne serait pas démontrée*, c'est-à-dire tant qu'on ne serait pas persuadé et convaincu de la solidité des arguments, tant qu'on ne les comprendrait pas. Or, il est certain que cette *non-compréhension* existe, et plus souvent qu'on ne pense. Les *Rationalistes*, avec leur abstraction de toute foi antérieure, commencent donc par enlever au raisonnement la base naturelle que l'éducation lui a donnée; et ne voulant faire appel qu'à la raison et à l'intelligence des jeunes gens, s'il se trouve que cette raison, que cette intelligence manque de quelque condition nécessaire pour saisir et bien comprendre, ils les exposent à ce double danger, et de perdre la croyance naturelle et non raisonnée qu'ils avaient, et de ne pas acquérir celle qu'on prétendait leur donner par une autre voie. On aura beau faire, ceux-là seulement resteront croyants qui auront assez de sincérité et d'humilité pour s'en prendre à leur défaut de pénétration; les autres s'en prendront aux preuves elles-mêmes, *et ils seront incrédules*. On pourrait leur dire avec vérité, j'en conviens, que c'est la faute de leur peu d'intelligence; mais cela n'est guère de nature à flatter leur amour propre, et certainement ils ne le croiraient pas plus que le reste.

« Je crains, je l'avoue, que le P. Gratry lui-même n'ait pas levé tous ces inconvénients. Si j'ai bien compris, en effet, MM. Foisset et Sainte-Foi, le P. Gratry regarderait les preuves déductives et inquisitives qu'on a données jusqu'ici de l'existence de Dieu et de ses perfections comme laissant, d'une manière ou de l'autre, *quelque chose à désirer*, au moins pour certains esprits; et, selon lui, les seules preuves d'induction, particulièrement celles qu'il a présentées d'après les lois du calcul infinitésimal, *seraient absolues et sans réplique*. Je ne révoque pas en doute la valeur de cette preuve nouvelle, j'y crois même depuis longtemps; mais je sais aussi depuis longtemps que la raison a plus d'un moyen pour échapper aux conclusions les plus rigoureuses en cette matière, l'ignorance, l'inapplication et les passions surtout, quand elles y ont quelque intérêt. Au reste, ce que je dis ici, le P. Gratry ne le nie pas lui-même, puisqu'il exige (et il a raison) le concours de la volonté pour déterminer en dernier ressort la conviction de l'intelligence. Mais, je le demande, n'y a-t-il pas quelque inconvénient à infirmer, dans un degré quelconque, la valeur démonstrative des preuves ordinaires qu'on a données jusqu'ici de cette vérité, qui est le fondement de tout l'ordre naturel et surnaturel? Jusqu'à la découverte de la preuve nouvelle, *il n'y avait donc point de démonstration rigoureuse et sans réplique de l'existence de Dieu*, et des esprits difficiles, mais exacts, pouvaient les trouver insuffisantes! Jusque-là donc, disons-le en passant, la philosophie n'avait pas pu faire *abstraction de la foi* pour asseoir cette vérité sur une base inébranlable, à moins qu'on ne prétende que les preuves ordinaires étaient bonnes pour les esprits du commun et seulement insuffisantes pour les esprits d'élite. Mais ce n'est pas tout: la preuve nouvelle n'est évidemment à la portée que d'un très-petit nombre d'esprits, comme les mathématiques transcendantes auxquelles elle est empruntée. De plus, elle n'est pas absolue, puisqu'elle peut être inefficace et sans résultat, si elle ne rencontre pas le concours d'une volonté droite et sincère. Pour moi donc, sauf un plus ample informé, la preuve nouvelle n'a ni plus de force ni plus de valeur que les anciennes, si ce n'est pour quelques esprits à la disposition particulière desquels elle peut mieux convenir; à celle-ci comme aux autres, il manque quelque chose pour éclairer l'intelligence et opérer sa conviction. Ce quelque chose, c'est la disposition du cœur, c'est le concours de la volonté. Or, ce concours, cette disposition se trouve assurée *dans le système traditionaliste* par le fait même qui lui sert de base et de fondement.

« Je me permettrai encore une observation sur ce que dit le P. Gratry de la manière *dont se forme en nous l'idée de l'infini*; je parle toujours d'après les autorités que j'ai nommées plus haut. Suivant lui, l'esprit concevrait l'infini en considérant le fini dans ce qu'il a de positif et en reculant indéfiniment les limites qui le constituent à l'état de fini. Ce sentiment est contraire à celui des *anciens cartésiens*, particulièrement à celui de Bossuet. Je ne veux pas pourtant le discuter; mais je crois qu'on serait beaucoup plus dans le vrai si l'on disait que nous concevons et que nous formons en nous l'idée de l'infini par une opération semblable à celle du mathématicien qui élève une quantité à la puissance infinie. En effet, l'âme humaine, élevée par la pensée et par l'affirmation à sa puissance infinie, nous représente la plus haute idée que nous puissions concevoir naturellement de Dieu.

« Mais en voilà bien plus long que je ne me proposais de vous en dire, et il est temps que je m'arrête. Vous ferez de cette lettre, mon cher abbé, l'usage que vous voudrez. Si vous la publiez dans votre excellente

Revue de l'Enseignement chrétien, je désire qu'on la lise dans le même esprit que celui qui me l'a dictée, qui est un esprit de paix, de sincérité et d'un attachement modéré à mes pensées propres. Mais je suis profondément convaincu que la question que je viens de traiter mérite en ce moment *la plus sérieuse attention de la part des membres du clergé et de tous les esprits sérieux qui s'occupent de matières philosophiques.*

« *L'esprit de conciliation*, dont quelques hommes graves se préoccupent tant en ce moment, est une chose bien louable et bien précieuse sans doute ; il est nécessaire dans la conduite des affaires difficiles et délicates, où les passions et les intérêts sont en jeu ; mais il n'est pas applicable *quand il s'agit de doctrines* ; parce que les doctrines, à quelque ordre qu'elles appartiennent, n'admettent aucune concession, aucune diminution de leurs droits ; ou si elles en admettent, c'est lorsqu'elles ne sont pas certaines. Alors, en effet, on peut très-légitimement *s'abstenir d'en parler ou de les défendre*, pour ne pas diviser les gens qui doivent rester unis contre l'ennemi commun. Mais quand des vérités sont certaines, quand elles ne pourraient être révoquées en doute sans compromettre le passé de l'Eglise et du Saint-Siége, conniver à quelque degré que ce soit, par le silence ou par des formules vagues et incomplètes, avec ceux qui continuent à les attaquer, serait une chose déplorable et des plus dangereuses. Je désire me tromper ; mais par les discussions qui ont eu lieu depuis trois ou quatre ans, *j'ai conçu une crainte très-vive que quelques vérités importantes pour l'honneur et l'impeccabilité de l'Eglise n'aient subi, dans de bons esprits, une altération dont ils ne s'aperçoivent peut-être pas.* L'Eglise peut cesser de faire dans un temps ce qu'elle faisait dans un autre, par prudence, par sagesse, et surtout par nécessité. Mais si de là on conclut ou si on laisse conclure à d'autres qu'en changeant de manière d'agir elle reconnaît qu'il y ait erreur, abus et usurpation dans le passé, on se trompe grossièrement, ou on favorise imprudemment l'erreur des autres. Je sais ce qu'on allègue pour justifier cette ligne de conduite : on repousserait inévitablement des hommes qui, d'ailleurs, annoncent des dispositions favorables pour la religion; *mais c'est malheureusement une illusion*, et il est étrange qu'on s'y laisse encore entraîner, après tant de preuves de la profonde dissimulation, pour ne pas dire de l'hypocrisie de ceux qu'on veut ainsi ménager. On verra tôt ou tard si, en donnant ainsi ou en paraissant *donner la main à ces esprits forts*, qui, dans quelques journaux, continuent la guerre à la religion au nom de la tolérance, de la civilisation, de la liberté de conscience, etc., on verra, dis-je, si l'on n'a pas été plus téméraire et plus imprudent que sage et utile défenseur d'une cause sacrée. Se poser comme les soutiens les plus éclairés et les plus sûrs de l'Eglise et du Souverain Pontificat; affirmer ou insinuer que, sous l'influence de quelques hommes qu'on taxe d'exagération, le Saint-Siége peut être amené à faire des actes, toujours bons et respectables, sans doute, mais *inopportuns et par là compromettants*, c'est juger et condamner sans titre aucun une autorité digne du respect le plus filial et de l'obéissance la plus entière, et donner à ses ennemis le plus dangereux comme le plus funeste exemple (1221).

« On peut en dire autant de ceux qui, pour concilier à la religion la *faveur des savants*, semblent croire et donnent à entendre que son avenir parmi nous dépend en grande partie de l'attitude qu'elle prendra envers eux et de celle qu'ils conserveront ou prendront envers elle. Selon eux, on ne peut, en ce moment, rendre de service plus important à l'Eglise que de montrer l'accord de la foi avec la raison et la science; et, pour cela, ils s'efforcent de transformer les dogmes les plus élevés, les mystères les plus impénétrables, en propositions philosophiques semblables, sinon identiques, avec les rêves et les imaginations des philosophes de ce temps. C'est un danger très-grand pour la pureté et l'intégrité de la foi, même à l'égard de ceux qui entreprennent ce vain labeur dans de bonnes intentions. Pourquoi ne pas voir, pourquoi ne pas dire que c'est à la science de s'accorder avec la foi, qui est une et immuable, et non à la foi de s'accommoder à la science; à la raison humaine d'adorer les affirmations absolues de la raison divine, et non à celle-ci de se plier aux exigences de celle-là ?

« Vous savez, monsieur l'abbé, avec quel affectueux attachement je suis votre très-dévoué serviteur. »

« Jean-Marie (Doney),
évêque de Montauban. »

Exposé de la philosophie traditionnelle *telle qu'elle est enseignée par les professeurs de l'Université catholique de Louvain, avec approbation de la sacrée congrégation de l'Index* (1222).

1. Etat de la question.

Une vive polémique s'était élevée entre les professeurs de l'Université de Louvain, et un chanoine de Liége, du nom de Lupus. Celui-ci accusait ses adversaires de professer des doctrines qui tendaient à celles de Baïus et de Calvin, qui étaient contraires aux quatre propositions de l'année 1855, et

(1221) Nos lecteurs comprendront par ces paroles pourquoi nous n'avons pas parlé de certains efforts de conciliation, efforts très-louables, mais dont nous avons voulu voir les produits réels et favorables à l'Eglise avant d'en parler (A. Bonnetty.)

(1222) Nous joignons à cet *exposé* les observations de M. Bonnetty. On verra combien elles étaient nécessaires.

par conséquent, d'être rebelles à l'Eglise. Les trois énormes volumes où ces accusations étaient formulées, tous les professeurs belges les connaissaient, plusieurs membres de l'épiscopat en soutenaient les doctrines; enfin, la *lettre* du P. Bernard, répandue dans toute la Belgique, était venue approuver toutes ces attaques et les aggraver par des attaques nouvelles.

La position des professeurs de l'Université n'était plus tenable. En vain répondaient-ils à ces attaques, en vain se plaignaient-ils que l'on dénaturait leur enseignement; leurs adversaires n'en continuaient pas moins à les tenir pour professeur l'erreur. Cette polémique n'était pas acceptable pour des hommes chargés par état et par devoir d'enseigner la jeunesse. L'existence même de l'*Université catholique* pouvait être compromise, et c'est alors qu'ils ont fait ce que doit faire tout prêtre et tout corps constitué qui se croit calomnié dans ses doctrines; ils ont eu recours à Rome, en lui adressant un *mémoire* sur toute cette discussion.

Ce mémoire renferme deux questions fort distinctes : 1° l'exposition et la réprobation de ce que MM. les professeurs de Louvain appellent le *traditionalisme français;* 2° l'exposition et la défense de leur opinion, qu'ils appellent *le traditionalisme belge.* Nous allons reproduire ici ce *mémoire*, auquel M. Bonnetty ajoutera quelques *observations* sur l'exposé qu'il contient du traditionalisme français.

2. Exposé de l'état de la question fait par les professeurs de l'*Université catholique de Louvain* (1223).

« La sacrée congrégation de l'Index, consultée par des professeurs de l'Université de Louvain, touchant la controverse philosophique *sur les forces naturelles de la raison humaine*, vient de donner une réponse qui, nous l'espérons, mettra fin à la polémique soulevée dans notre pays à l'occasion d'un ouvrage publié par M. le chanoine Lupus, sous ce titre : *Le traditionalisme et le rationalisme, examinés au point de vue de la philosophie et de la doctrine catholique.* Nous sommes heureux de pouvoir communiquer aux lecteurs de la *Revue catholique* un document d'une si haute importance.

« Il sera bon de résumer d'abord en très-peu de mots, sous forme d'*introduction*, la controverse qui a donné lieu à la supplique des professeurs de l'Université de Louvain et à la *réponse* de la sacrée congrégation de l'Index.

« On sait comment il importe en philosophie et dans la controverse religieuse, de déterminer avec exactitude quelles sont les *forces naturelles de la raison.* L'écrivain catholique, en traitant cette question, doit éviter deux erreurs opposées : l'une qui prétend que la connaissance des vérités religieuses *est le produit spontané de la raison;* l'autre qui affirme que dans l'état de nature déchue, les forces de la raison, en ce qui concerne l'ordre moral et religieux, *sont entièrement détruites.* La première, en niant la révélation, détruit le christianisme; la seconde, en renversant la raison, ébranle la foi, puisque les *præambula fidei*, comme s'exprime saint Thomas, ne sauraient être démontrés que par les principes de la raison. Cette dernière erreur a été condamnée dans Luther, Calvin et Baïus. De nos jours, la sacrée congrégation de l'Index, pour écarter les opinions qui, de près ou de loin, pourraient conduire à cette erreur, a formulé quatre propositions souscrites par M. Bonnetty, avec un empressement digne d'éloge (1224).

« Entre ces deux erreurs extrêmes également opposées aux enseignements de l'Eglise, on rencontre diverses opinions qui sont librement discutées dans les écoles. Sans rien retrancher du domaine légitime de la raison, et en défendant ses forces naturelles contre les attaques des sceptiques, plusieurs apologistes de l'Eglise, et parmi eux des prélats connus par l'éclat des vertus et de la science, soutiennent *que la raison n'est pas douée d'une spontanéité absolue, que l'enseignement est une condition indispensable de son développement*, et que, par conséquent, l'homme, s'il eût été créé muet et dans une ignorance complète, comme les rationalistes le prétendent, n'aurait pu sans une intervention de Dieu s'élever à une connaissance explicite des vérités de l'ordre moral et religieux, même naturel. Telle est l'opinion qui a été expliquée, prouvée et vengée dans cette *Revue.*

« Notre sentiment a rencontré des contradicteurs dont nous sommes loin de méconnaître les brillantes qualités. On sait que M. le chanoine Lupus a composé un ouvrage volumineux dont la raison première et le but principal étaient de montrer que l'opinion défendue par nous est désavouée par les défenseurs des saines doctrines, contraire à l'Ecriture sainte, à la tradition, à l'immense majorité de l'école théologique; qu'elle est sur plusieurs points l'antithèse de la doctrine de l'Eglise, qu'elle ouvre la porte aux erreurs de *Luther, Calvin* et *Baïus*, etc.

« Les attaques de M. Lupus furent appuyées par le R. P. Perrone et par le *Journal historique* (1225). Dans une *lettre* qui a reçu une grande publicité en Belgique, le R. P. Perrone faisait entendre que notre opinion doit être rejetée *par quiconque veut rester sincèrement attaché aux enseignements de l'Eglise, ou consentement unanime des*

(1223) Voir *Revue de Louvain* d'avril 1850, pag. 195.

(1224) Voir ces quatre propositions dans les *Annales*, t. XII, p. 331, et la *Lettre* du P. Modena, qui en précise la portée p. 328.

(1225) *Revue* fort répandue en Belgique, dirigée par M. Kersten, et par M. l'abbé Gilson, curé de Bouillon, qui attaque depuis longtemps le traditionalisme de la Revue de Louvain et de tous les auteurs français.

Pères, à l'enseignement commun des théologiens. Il disait que les *quatre propositions émises par la sacrée congrégation de l'Index sont des preuves palpables pour quiconque ne cherche point de subterfuge* (1226). Le *Journal historique* cherchait à prouver que nous sommes en désaccord avec les décisions de l'Eglise et les propositions de la sacrée congrégation. M. Lupus, pour justifier ses attaques, invoquait l'exemple des écrivains qui, avec un zèle louable, ont montré le danger des doctrines de *Lamennais*, d'*Hermès* et de *Günther*, avant que le Saint-Siége eût prononcé son jugement (1227).

« Nous avons répondu à ces accusations (1228). Mais dans une controverse de cette nature, le raisonnement seul, nous l'avons éprouvé, ne saurait suffire. Pour éviter une division souverainement regrettable, il fallait couper court à la discussion et porter la cause devant un tribunal supérieur chargé de veiller à la conservation des saines doctrines, et dont la compétence et l'autorité sont reconnues par tous les écrivains catholiques.

« Ce motif détermina MM. *Beelen*, *Lefebvre*, professeurs à la faculté de théologie, *Ubaghs* et *Laforêt*, professeurs à la faculté de philosophie et lettres, à soumettre la doctrine enseignée dans leurs écrits (1229), au jugement de la sacrée congrégation de l'Index. Nous publions plus loin leur supplique, qui renferme l'exposition complète de la controverse.

« Son Eminence le cardinal Préfet soumit la question à l'examen de quelques doctes et savants théologiens de la Congrégation. Après une mûre délibération, ces théologiens, et avec eux le révérend Père secrétaire, réunis en consultation par le cardinal Préfet, et d'accord avec lui, ont déclaré :

« 1° *Que la doctrine exposée ne renferme absolument rien de contraire* (nullatenus adversari) *aux quatre propositions émanées de la sacrée congrégation de l'Index touchant les forces naturelles de la raison humaine.*

« Nous inférons en premier lieu de cette décision que les assertions si graves émises à ce sujet par le R. P. *Perrone* et le *Journal historique* n'ont pas le moindre fondement.

« Ensuite, considérant que les *quatre propositions* ont été formulées pour sauvegarder les forces de la raison, nous concluons que la doctrine qui s'accorde avec les quatre propositions susdites laisse à la raison toute son énergie propre et ne méconnaît aucune de ses légitimes prérogatives : ce qui renverse plusieurs des accusations de M. le *chanoine Lupus*.

« En troisième lieu, nous ferons remarquer que les textes de l'Ecriture sainte, et la plupart des témoignages des Pères et des théologiens apportés par l'auteur du *traditionalisme et du rationalisme* ne disent que ce qui est affirmé dans la 2ᵉ et la 3ᵉ des quatre propositions. Nous sommes donc en droit de dire que l'opinion des professeurs de l'*Université de Louvain* ne renferme rien qui soit contraire à ces témoignages de l'Ecriture sainte, des Pères et des théologiens. Les assertions de la *Revue*, appuyées sur des preuves positives, reçoivent ici une nouvelle et éclatante confirmation.

« 2° La sacrée congrégation de l'Index déclare que la même doctrine *doit être rangée parmi les questions qui sont librement discutées dans les deux sens par les philosophes catholiques ;* et qu'ainsi, 3° *en ce qui concerne cette doctrine, il faut s'en tenir à la constitution de Benoît XIV*, SOLLICITA ET PROVIDA, § 23.

On nous permettra de rappeler que dans la controverse avec M. le chanoine Lupus, nous avons cherché à faire prévaloir ces deux points si importants « L'unité de foi, disions-nous (1230), ce cachet divin de l'Eglise catholique, n'exclut pas la diversité des opinions sur un grand nombre de questions théologiques et philosophiques, qui ne sont clairement résolues ni dans les Livres saints, ni dans la croyance unanime des Pères, ni dans les enseignements de l'autorité infaillible instituée par Jésus-Christ pour conserver et interpréter les divines doctrines de l'Evangile. — Dans ces questions de libre controverse, l'Eglise laisse à chacun le droit de choisir l'opinion qui lui paraît la plus conforme à la vérité ; mais elle défend aux individus de censurer les opinions de leurs adversaires. Benoît XIV, dans sa constitution, *Sollicita et provida*, veut qu'on mette un frein à l'ardeur de certains écrivains qui, en prétextant leur respect pour l'autorité des anciens docteurs, se permettent d'attaquer avec violence et de censurer des opinions non condamnées par l'Eglise (1231). » Nous montrions ensuite que ces principes doivent être appliqués à notre controverse, et que les deux sentiments opposés sont enseignés par des auteurs très-compétents en ces matières, par des écrivains dont la voix mérite d'être écoutée avec respect.

« On remarquera que les *quatre questions* posées dans la lettre des professeurs de l'Université de Louvain sont complétement résolues par la réponse de la Sacrée Congrégation de l'Index.

« Notre règle est de suivre en tout les opinions qui sont le mieux en harmonie avec les enseignements du Saint-Siége. Si la décision de la Sacrée Congrégation ne nous eût pas été favorable, nous l'aurions accueil-

(1226) Voir cette *lettre* dans les *Annales*, nº précédent, ci-dessus, p. 228.

(1227) *Revue catholique*, 1859, p. 741.

(1228) *Ibid.*, 1859, en différents articles.

(1229) Mgr Beelen, dans son *Commentaire sur l'Epître aux Romains* p. 49 et suiv. — M. Lefebvre, *Coup d'œil sur la théorie rationaliste du progrès en matière de religion*, p. 55 et suiv. — M. Ubaghs, dans sa *Logique* et ses autres ouvrages de philosophie. — M. Laforêt, dans sa *Philosophie morale* et le 1ᵉʳ volume de ses *Dogmes catholiques*.

(1230) *Revue catholique*, 1859, p. 69.

(1231) Voir ci-après le texte entier de cet extrait de cette *constitution*.

lie avec non moins de respect et de soumission; nous aurions suivi avec empressement non-seulement les ordres, mais encore les avertissements, les conseils qu'elle eût bien voulu nous donner. Nous avons la confiance qu'il en sera de même de nos adversaires, hommes instruits et pieux qui cherchent sincèrement la vérité.

« Notre opinion demeure *une opinion libre;* on est libre de ne pas l'adopter, on est libre de la combattre; mais on n'est point libre *de ne pas la respecter.* Assimiler des opinions déclarées libres à des doctrines condamnées ou même suspectes, c'est enfreindre les décrets du Saint-Siége, semer la division parmi les défenseurs de la vérité et réjouir nos adversaires communs. L'union entre les catholiques ne fut jamais plus nécessaire qu'en ce moment. Les incrédules font trêve à leurs dissentiments pour combattre la vérité et son organe infaillible, le successeur de Pierre, pour saper même jusqu'aux bases du christianisme: nous devons, de notre côté, unir nos efforts pour repousser ces attaques et éviter, autant que possible, tout ce qui serait de nature à soulever des discussions irritantes.

« Les *quatre propositions* émises par la Sacrée Congrégation de l'Index et *la réponse* que nous publions aujourd'hui serviront désormais de lumière et de guide aux apologistes et aux philosophes catholiques. »

3. Observations de M. Bonnetty.

Nous nous étonnons qu'en faisant mention des quatre propositions et de la présente décision de l'Index, *la Revue de Louvain* passe sous silence les explications données par le concile de Périgueux sur la 3e proposition (1232). Cette explication ayant été approuvée par Rome, devient une décision authentique et qui doit aussi servir désormais de lumière et de guide aux apologistes et aux philosophes catholiques. Nous aurons occasion de la rappeler à la *Revue.*

4. Lettre des professeurs de Louvain à la Sacrée Congrégation de l'Index, datée du 1er février.

A SON ÉMINENCE LE CARDINAL ANDREA

Préfet de la Sacrée Congrégation de l'Index, etc.

« Prince Eminentissime,

« Comme rien ne doit être plus à cœur à de vrais catholiques que de régler leurs opinions d'après l'esprit du Siége apostolique, nous soussignés, professeurs à l'*Université catholique de Louvain,* avons cru devoir soumettre au jugement de la Sacrée Congrégation de l'Index la controverse, agitée en ce moment avec une certaine animation en Belgique, *touchant les forces naturelles de la raison humaine;* et nous serions très-heureux, Prince Eminentissime, si la Sacrée Congrégation daignait répondre à quelques questions relatives à cette controverse. Mais qu'il nous soit permis, avant de les proposer, de dire quelques mots qui leur serviront d'introduction.

« Les rationalistes, comme vous le savez, Prince Eminentissime, afin de saper par sa base la révélation divine, s'efforcent par tous les moyens de montrer que la connaissance de toutes les vérités, particulièrement de celles dont se compose *la religion naturelle,* dérive, comme de sa source, de la puissance et, suivant l'expression reçue, de *la spontanéité* absolue et tout à fait indépendante de l'esprit humain. C'est pourquoi ils imaginent qu'à l'origine les premiers hommes, à la manière d'animaux muets, menaient une vie sauvage, et que peu à peu, *par le moyen de leur raison seule se développant spontanément,* ils découvrirent le langage, fondèrent la société civile et inventèrent et établirent enfin un certain culte religieux. Ils affirment que cette première religion, tout à fait informe et imparfaite, ne fut qu'une espèce grossière de fétichisme, perfectionnée ensuite, comme les lettres, les arts, les sciences ou tout autre produit du génie de l'homme, *par le travail de la pensée et de la raison.* C'est ainsi qu'ils prétendent que chez les Indiens, les Egyptiens, les Grecs et les autres peuples de l'antiquité, le polythéisme se montra sous des formes diverses, qui, par le progrès du temps, allèrent se perfectionnant toujours, et devinrent comme autant de degrés par où l'homme s'éleva enfin jusqu'à cette forme supérieure de religion qu'on *nomme religion chrétienne.* Ils tiennent donc notre sainte religion pour un produit plus élevé du génie de l'homme; ils la soumettent par conséquent au jugement et à la souveraineté de la raison humaine, et déclarent qu'elle doit, *par le seul moyen de cette raison,* se perfectionner de jour en jour davantage par une sorte de progrès continu et nécessaire.

« C'est là, Prince Eminentissime, cette théorie qui, sous le nom spécieux de *progrès continu,* est enseignée aujourd'hui dans différentes écoles incrédules, et qui, de là, comme une peste très-dangereuse, s'insinue et se répand de tous côtés,

« Or, en réfutant cette doctrine impie et pernicieuse, la plupart des apologistes catholiques contemporains commencent *par nier que la raison humaine soit douée de cette force ou spontanéité absolue et tout à fait indépendante,* à laquelle les rationalistes rapportent l'origine de la religion; ils affirment, au contraire, et prouvent par divers arguments tirés de l'expérience, que l'homme, tel qu'il naît aujourd'hui, a besoin, *outre cette force interne et originelle de sa raison, d'un secours intellectuel extérieur,* pour acquérir cet usage de la raison qui lui permette de parvenir, par le moyen de cette raison *seule*, à la connaissance distincte de Dieu et des vérités morales. »

5. Observations de M. Bonnetty.

Jusqu'ici, nous approuvons l'exposition

(1232) Voir les explications dans les *Annales,* t. XVIII, p. 405, et t. XIV, p. 49, (4e série).

que font MM. les *professeurs de l'Université catholique de Louvain*, des principes traditionalistes; mais voilà que, ne se bornant plus à exposer leurs opinions, ils vont accuser en masse ceux qu'ils appellent les *traditionalistes français*, et ils les accusent d'avoir *détourné dans un mauvais sens la nécessité d'un secours intellectuel extérieur*. Cette accusation, ils la formulent en termes généraux sans citer aucun auteur, aucun livre, aucun texte, sans faire aucune distinction, mais en englobant tous les traditionalistes français dans les formules qu'il leur plaît de leur imposer. Nous ne saurions trop signaler au public une telle façon d'agir comme peu loyale et peu chrétienne. En effet, sait-on quels sont ceux qu'on a accusés d'être les *traditionalistes français?* Voici les noms que MM. les professeurs ont eu nécessairement en vue, et qu'ils n'ont pas osé citer :

S. E. le cardinal *Gousset*, archevêque de Reims ;
Mgr *de Salinis*, archevêque d'Auch ;
Mgr *Gerbet*, évêque de Perpignan.

Ces prélats sont tous Pères du concile d'Amiens ; MM. les professeurs se sont vantés de suivre la doctrine de ce concile et ils englobent ses principaux Pères dans la liste des auteurs qu'ils réprouvent. Viennent ensuite :

Mgr *Doney*, évêque de Montauban;
Mgr *Parisis*, évêque d'Arras ;
Mgr *Pie*, évêque de Poitiers; etc., etc. ; et en particulier les *Annales de Philosophie*.

Voilà les principaux auteurs que l'on a accusés publiquement d'être des *traditionalistes;* voilà ceux que MM. les professeurs de Louvain désignent comme *détournant dans un mauvais sens la nécessité d'un secours intellectuel extérieur*, et auxquels ils attribuent l'exposé, sans preuves et sans citations, qu'ils vont faire du *traditionalisme français*. Ecoutons-les :

6. Suite de la lettre de MM. les professeurs de Louvain :

« Cette nécessité *d'un secours intellectuel extérieur*, admise aujourd'hui par un très-grand nombre des plus éminents apologistes catholiques, a *été détournée dans un mauvais sens par quelques écrivains français désignés sous le nom de traditionalistes*. Ces traditionalistes enseignent que Dieu n'a mis dans l'esprit de l'homme *aucune idée* des vérités métaphysiques et morales, et ils semblent regarder l'intelligence humaine comme une force ou une puissance *purement passive;* puisque, selon eux, la première idée et la première connaissance de ces vérités émanent, comme de leur source unique, *du seul enseignement extérieur et viennent de là dans l'esprit;* en sorte que l'homme acquerrait la connaissance de ces vérités à peu près de la même manière que nous apprenons un fait historique par le témoignage d'autrui.

« Ainsi, selon le sentiment de ces écrivains, *le témoignage de la révélation divine*, conservé et répandu chez tous les peuples par une tradition continue, devrait être considéré comme la *seule source et le seul principe* de la connaissance des vérités de la religion naturelle. Quelques-uns même sont allés jusqu'à affirmer qu'il n'est pas possible que l'homme donne avec certitude son assentiment à ces vérités de l'ordre naturel, telles que l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, *sans croire auparavant à la révélation divine ;* et ils ont accusé l'opinion contraire d'être entachée de rationalisme et de semi-pélagianisme. »

7. Observations de M. Bonnetty.

Nous convenons que les traditionalistes français n'adoptent pas les opinions des traditionalistes belges, sur l'état primitif de l'âme humaine. Ceux-ci sont ontologistes, et nos lecteurs ont déjà vu comment la *Civiltà cattolica* réfutait cet ontologisme et en démontrait les dangers (1234). Les *Annales* ont approuvé cette critique, et en particulier ont reproché à MM. les professeurs de Louvain l'opinion suivante comme entachée de panthéisme :

« Notre raison est une *participation* à la raison de Dieu ; c'est une *irradiation*, un *rayonnement*, un *écoulement* de la raison éternelle, de la lumière divine. Dans toutes ces propositions, les mots Dieu, raison éternelle, vérité immuable, lumière divine, sont entendus, par les ontologistes, *dans le sens propre* (1235). »

Au lieu de ces principes et de ceux des *idées innées* que soutiennent les professeurs de l'université de Louvain, les traditionalistes français disent avec saint Thomas (1236) :

« L'intellect humain, qui est le dernier dans l'ordre des intellects, et très-éloigné de la perfection du divin intellect, *est en puissance* à l'égard des choses intelligibles; et, *au commencement, il est comme une table rase, sur laquelle il n'y a rien d'écrit*, comme le dit Aristote. Ce qui apparaît d'une manière manifeste, en ce que, *au commencement*, nous sommes intelligents seulement *en puissance*, et après nous devenons intelligents *en acte*. Ainsi, il est évident que comprendre pour nous est quelque chose de *passif*... et par conséquent notre intellect est une puissance *passive* (1237).

(1233) Voir les écrivains qui ont formulé ces accusations dans les *Annales*, t. VI, p. 256 et *passim* (1re série).

(1234) Voir les *Annales*, t. IX, p. 134, 378, et le t. XIX, p. 265 (1re série).

(1235) Voir *Revue de Louvain* de 1854, t. XII, p. 258; on y cite un texte de saint Thomas sur la *participation divine*, sans avertir que saint Thomas entend une *participation de ressemblance*, et que la *Revue* l'entend dans *le sens propre*. Voir aussi *Annales*, t. IX, p. 390 (3e série).

(1236) Voir ces principes posés dès 1845 dans nos *Annales*, t. XI, p. 550 (3e série) ; renouvelés t. XII, p. 76, etc., etc.

(1237) Intellectus humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est *in potentia* respectu intelligibilium ; et in *principio est sicut tabula rasa*,

Quant au reproche de faire de l'âme une puissance *purement passive*, ils l'admettent passive dans le sens de saint Thomas, c'est-à-dire avec toute la force et tous les éléments nécessaires pour comprendre et s'assimiler les choses intelligibles qu'elle ne sait pas et qu'on lui enseigne.

MM. les professeurs de Louvain ont encore grand tort d'accuser les traditionalistes français d'invoquer la *révélation divine* pour la connaissance des vérités naturelles; c'est une accusation de toute fausseté à l'égard des auteurs nommés ci-dessus; ils ont répété cent fois qu'ils ne demandaient qu'une *révélation humaine*, celle de la mère à l'enfant, celle de la société à l'individu, c'est-à-dire le *secours intellectuel extérieur* reconnu comme nécessaire par MM. les professeurs de Louvain, et que leurs adversaires ont pris pour but de toutes leurs accusations, accusations qu'à leur tour MM. les professeurs de Louvain lancent à la tête des traditionalistes français.

8. Suite de la lettre de MM. les professeurs de Louvain :

« Les professeurs de Louvain, dans leurs leçons, aussi bien que dans leurs écrits, ont toujours improuvé comme fausse cette doctrine des traditionalistes ; et pour la réfuter, ils ont coutume de faire, entre autres, les observations suivantes :

« 1° Que, selon la doctrine de ces traditionalistes, toute connaissance des vérités de l'ordre naturel semble se réduire *à un acte de foi*, ce qui détruit la différence essentielle qui existe entre la foi et la raison. Or, comme l'a déclaré la sainte congrégation de l'Index, *l'usage de la raison précède la foi et y conduit l'homme par le moyen de la révélation et de la grâce.* »

9. Observations de M. Bonnetty.

L'assentiment donné à l'enseignement extérieur n'est pas un *acte de foi* comme le disent MM. les professeurs, c'est bien plutôt un *acte de compréhension*. Sans doute il faut que l'enfant donne son adhésion à l'enseignement extérieur, mais ce n'est pas par un *acte de foi*, au sens naturel du mot, c'est par un *acte de compréhension et d'adhésion rationnelle;* la raison s'en saisit et se l'incorpore, dès qu'elle a compris les termes. C'est ici que MM. les professeurs auraient dû donner l'explication du concile de Périgueux, à savoir : « La raison habituelle, c'est-à-dire la *nature raisonnable* (et non les *idées innées*), précède la foi habituelle, et la raison actuelle précède la foi actuelle (1238). »

10. Suite de la lettre de MM. les professeurs de Louvain :

« 2° Qu'il semble suivre de cette même doctrine qu'il faille refuser à l'esprit humain *la force de lumière naturelle* suffisante pour pouvoir parvenir à la connaissance des vérités morales, et qu'ainsi cette doctrine paraît toucher *aux erreurs de Baius, de Calvin*, etc., qui ont enseigné que, dans l'état de nature déchue, les forces de la raison, en ce qui concerne les vérités morales, sont entièrement éteintes. Or, il est tout à fait constant, par le témoignage de la sainte Ecriture et par le consentement unanime des Pères et des théologiens, que l'homme *jouissant de l'usage de la raison* peut, par la lumière naturelle de sa raison, sans aucun secours de la révélation surnaturelle et de la grâce, connaître et démontrer plusieurs vérités métaphysiques et morales parmi lesquelles il faut placer l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Ici, encore, les professeurs de Louvain remarquent soigneusement que, pour ne pas ébranler la foi elle-même, il faut absolument admettre qu'il y a certains *præambula fidei*, et que ces *præambula fidei* sont connus *naturellement;* et ils citent à ce sujet la déclaration de la Sacrée Congrégation de l'Index, qui porte : *Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, la liberté de l'homme. La foi est postérieure à la révélation, et par conséquent elle ne peut être convenablement alléguée pour prouver l'existence de Dieu contre un athée, la spiritualité et la liberté de l'âme raisonnable contre un sectateur du naturalisme et du fatalisme ;*

« 3° Qu'enfin, il semble suivre de cette même doctrine que la *révélation surnaturelle* a été absolument nécessaire pour la connaissance des vérités de l'ordre naturel ; ce qui est contraire au sentiment commun des théologiens, qui ne reconnaissent qu'une nécessité morale de cette révélation.

« Voilà, entre autres, Prince Eminentissime, ce que nous disons, de vive voix et par écrit, contre la doctrine *des traditionalistes*, et ce que nous avons dit dès la première apparition de cette doctrine. »

11. Observations de M. Bonnetty.

Nous avons vu, ci-dessus, *MM. les professeurs de Louvain* s'indigner contre M. le chanoine Lupus, de ce qu'il avait accusé leurs doctrines de s'approcher de celles de *Baius* et de *Calvin*, et lui demander de justifier ses assertions par des textes, ou de se rétracter, et les voilà qui se rendent coupables de la même calomnie. — Sans citation aucune, sans textes, sans preuves, ils accusent les traditionalistes français de professer des doctrines touchant aux erreurs de *Baius* et de *Calvin*. — Non, non, aucun traditionaliste n'a soutenu et ne soutient que la raison, *formée, développée, enseignée per*

in qua nihil est scriptum, ut philosophus dixit, in III de *Anima*, n° 14 (Δεῖ δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηδὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ). Quod manifeste apparet ex hoc quod in principio omnes intelligentes solum *in potentia*, postmodum autem efficiuntur intelligentes *in actu*. Sic igitur patet quod intelligere nostrum est quoddam *pati*, secundum tertium modum passionis; et per consequens intellectus est *potentia passiva*) *Summa*, pars 1a, quæst. 79, art. 5 ; t. I, p. 1110, éd. Migne).

(1238) Voir *Annales*, t. XVIII, p. 110.

un secours intellectuel extérieur, ne puisse connaître les vérités morales, non plus que les vérités dogmatiques naturelles. Ces vérités sont connues de tous ceux qui ont l'usage de la raison.

Cette question n'est pas même traitée par les traditionalistes. Ils n'ont traité et ne traitent que de la manière, des conditions, des faits par lesquels l'homme arrive à l'usage de la raison.

On voit donc que MM. les professeurs de Louvain s'emparent de tous les reproches, de tous les arguments que le chanoine Lupus et tous ses adhérents ont dirigés contre eux, et qu'à leur tour, ils les dirigent contre les traditionalistes français, sans citer aucun texte, sans discussion, sans preuves, sans nommer personne, et par conséquent englobant tout le monde dans leurs accusations et leurs incriminations. Ce procédé est-il digne de graves professeurs? N'auraient-ils pas mieux fait d'exposer leur propre doctrine, sans injurier, sans dénaturer celle des autres?

Nous le répétons, quoi qu'on en dise, les traditionalistes français ne sont séparés des traditionalistes belges qu'en ce qu'ils n'admettent pas les *idées innées*, et adoptent les doctrines expresses de S. Thomas et de la *Civiltà* de Rome, qui ne reconnaissent que des *facultés*, des *forces* et des *habitudes* ou *dispositions* dans l'âme humaine. Voilà les vraies différences.

12. Suite de la lettre de MM. les professeurs de Louvain :

« Mais si, d'un côté, nous défendons les forces de la raison humaine, d'un autre côté, cependant, nous déclarons comme nous l'avons déjà insinué plus haut, que, suivant notre opinion, on ne doit point reconnaître à l'esprit humain cette *spontanéité complète* ou cette *indépendance absolue* que les rationalistes lui attribuent. Voici ce que nous pensons à cet égard : l'esprit humain est doué d'une *force* interne et qui lui est propre; il est *actif* par lui-même et son activité est continue; néanmoins, pour que l'homme, doué de cet esprit, parvienne au véritable usage de la raison, il a besoin d'un secours *intellectuel extérieur*. Nous croyons donc que les *principes* des vérités rationnelles, métaphysiques et morales, *ont été mis dans l'esprit humain* par le Créateur; mais en même temps, selon nous, telle est la loi naturelle ou psychologique de notre esprit, que l'homme a besoin d'un *enseignement intellectuel pour* arriver à cet usage de la raison suffisant, pour *pouvoir acquérir une connaissance distincte de Dieu et des vérités morales.* »

13. Observations de M. Bonnetty.

Nous acceptons ce que disent messieurs le Louvain, que l'esprit humain est doué *d'une force interne qui lui est propre*; il est *actif par lui-même*, et son activité est *continue*, etc. — Nous voyons avec plaisir qu'ils ont renoncé à cette définition que nous leur avions jadis signalée :

« Notre raison est une participation à la raison de Dieu; c'est une irradiation, un rayonnement, un écoulement de la raison éternelle, de la lumière divine (1239). »

Nous sommes bien assuré que cette doctrine n'est pas cachée sous la définition actuelle des forces de l'âme. — Nous refusons d'ailleurs toujours d'admettre que les principes des vérités rationnelles, métaphysiques et morales ont été *mis dans l'esprit humain* par le Créateur, autrement qu'au sens de saint Thomas que Dieu y a mis la *faculté* de les apprendre et de les comprendre.

14. Suite de la lettre de MM. les professeurs de Louvain :

« Nous ne nions pas que l'intelligence de l'homme ne puisse, sans cet enseignement, avoir quelque *sentiment* confus et quelque vague appréhension de ces vérités ; nous parlons ici de l'acquisition d'une connaissance *véritable*, c'est-à-dire d'une connaissance claire et certaine de ces vérités. Par *enseignement*, nous entendons tout secours intellectuel extérieur, donné de propos délibéré ou non, soit de vive voix, soit par écrit, soit par geste, soit par quelque autre moyen que peut fournir le commerce social. Par *nécessité*, nous entendons une nécessité *absolue;* non en ce sens que, selon nous, Dieu n'eût pas pu créer l'homme autrement; mais en ce sens que, d'après notre opinion, cette nécessité est commune à tous les hommes, tels qu'ils naissent aujourd'hui. Nous affirmons cette *nécessité absolue de l'enseignement* pour arriver au plein usage de la raison; mais nous ne disons nullement que la connaissance de chacune des vérités de l'ordre naturel ne peut s'acquérir que par l'enseignement; nous tenons, au contraire, une telle assertion pour fausse; car, *une fois que l'homme jouit réellement de l'usage de la raison*, il peut, *par sa raison seule*, découvrir et connaître bien des vérités. Nous remarquons, en outre, que l'enseignement dont nous parlons ne doit point, selon nous, être considéré comme *la cause efficiente par laquelle* l'homme parvienne à l'usage de la raison, mais comme *une condition sans laquelle* (*conditio sine qua non*) il ne pourrait pas arriver à cet usage de la raison; de même que, par exemple, l'air, la chaleur, l'humidité, sont requis comme *une condition sans laquelle* (*conditi sine qua non*) la vie, qui est réellement dans une graine, mais enveloppée et latente, ne pourrait pas se manifester. Les principes de *la loi naturelle sont écrits* dans le cœur de l'homme; mais jamais personne ne pourra les *lire* distinctement, si d'abord il n'est parvenu au plein usage de la raison par le moyen de ce secours intellectuel dont nous parlons.

« Nous prouvons, Prince Eminentissime,

(1239) Voir ci-dessus, § 7.

notre opinion ou doctrine, exposée jusqu'ici, par divers arguments tirés de l'expérience ou de l'observation psychologique ; mais ce n'est pas ici le lieu de les reproduire.

« Il est manifeste que cette doctrine sape par la base le principe rationaliste de l'indépendance originelle absolue, ou, selon l'expression reçue, de la *spontanéité de la raison humaine*; tandis que néanmoins elle ne détruit nullement, mais conserve et maintient au contraire dans sa plénitude toute la force naturelle de cette même raison.

« Notre doctrine nous autorise à soutenir cette conclusion contre les rationalistes. Si, comme ils le prétendent, l'homme avait été primitivement établi sur cette terre dans l'état d'ignorance absolue, jamais il n'aurait pu, *par ses seules forces*, sortir de cet état d'ignorance ; jamais (la condition de la nature étant supposée la même qu'elle est actuellement) il n'aurait pu, sans une intervention de Dieu (de quelque manière que l'on conçoive cette intervention) parvenir à cet usage de la raison qui lui eût fait connaître les principes et les préceptes de la religion naturelle.

« Au reste, nous croyons que notre opinion sur ce sujet doit être rangée au nombre de ces questions, *qui sont librement discutées* par les philosophes catholiques. »

15. Observations de M. Bonnetty.

Nous acceptons encore toutes ces expositions, et, à peu de chose près, dans les termes même de messieurs de Louvain. C'est ainsi que nous répondons à la *Civiltà*, qui nous avait accusé de soutenir que la philosophie ne peut rechercher ou trouver *aucune vérité :*

Quand nous avons dit que la philosophie ne doit pas *rechercher la vérité*, par le mot *vérité* nous avons entendu seulement les *vérités de dogme et de morale nécessaires à croire et à pratiquer*, enseignées en philosophie, c'est-à dire les vérités suivantes : *Dieu et ses attributs; l'homme, son origine, sa fin, ses devoirs, les règles de la société civile* et de la *société domestique*. Voilà les vérités que nous ne croyons pas que la philosophie ait *trouvées* ou *inventées* sans le secours de la *tradition* ou de l'*enseignement;* mais nous n'avons nullement voulu comprendre le *grand nombre de vérités* qui sont en dehors du dogme et de la morale obligatoires pour l'homme, ou qui en dérivent par voie de conséquence, de raisonnement, etc. Et cette distinction nous permet d'accepter complétement votre proposition qui consiste à dire : « que la philosophie démonstrative peut *rechercher et trouver beaucoup de vérités* (1240). »

Nous devons cependant faire observer qu'il nous paraît y avoir quelque obscurité dans une de leurs phrases. En effet, après avoir dit très-clairement que la raison a *besoin d'un secours intellectuel extérieur*, comment dire qu'elle arrive à la connaissance de Dieu, par le moyen de cette *raison seule?* Une raison qui a besoin d'un secours extérieur, n'est pas *une raison seule*. Ce terme est le mot sacramentel de ceux qui nient le besoin d'un secours extérieur, pourquoi l'employer? Cela nous paraît une contradiction dans les termes : ils signifient, en effet : « la raison *seule*, aidée d'un secours extérieur, c'est-à-dire évidemment *non seule*. » C'est à MM. les professeurs de Louvain que nous soumettons cette observation.

16. Suite de la lettre de MM. les professeurs de Louvain :

« Cependant le R. M. *Lupus*, chanoine de Liége, dans un ouvrage intitulé : *Le Traditionalisme et le Rationalisme examinés au point de vue de la philosophie et de la doctrine catholique*, ne craint point d'accuser notre doctrine d'*erreur théologique* et d'affirmer qu'elle se rattache par un lien logique aux doctrines perverses de Baïus et de Calvin, qu'elle est manifestement contraire à la doctrine catholique, à la sainte Ecriture, au sentiment commun des Pères et des théologiens. Et le R. P. *Perrone*, dans une *lettre* publiée récemment et répandue de toutes parts en Belgique, a paru approuver et confirmer de son autorité ces graves accusations.

« Ces écrivains savent pourtant que l'opinion notée par eux d'une façon si injurieuse est défendue par un grand nombre d'auteurs véritablement catholiques et instruits, non-seulement en Belgique, mais encore en France, en Allemagne, en Italie ; ils savent que cette opinion est tenue pour vraie par bien des évêques et par beaucoup de théologiens et de philosophes très-attachés au Siége apostolique et aux saines doctrines. Et il est également notoire que cette même opinion est enseignée et expliquée, avec l'assentiment des évêques, dans beaucoup de séminaires et autres écoles catholiques. »

17. Observations de M. Bonnetty.

Nous applaudissons à ces reproches et à ces plaintes de MM. les professeurs de Louvain contre M. le chan. Lupus et contre le P. Perrone ; mais nous leur ferons observer de nouveau qu'ils tombent eux-mêmes dans ces excès, en attribuant aux traditionalistes français en général, et sans désignation de personnes, des erreurs qui, disent-ils, les rapprochent de Baïus et de Calvin. Or, on sait fort bien que parmi ceux désignés comme traditionalistes, se trouvent des cardinaux, des archevêques, des évêques, et beaucoup d'autres auteurs très-attachés au Siége apostolique. D'ailleurs, nous adhérons à toutes les demandes adressées à la Sacrée Congrégation de l'Index, et nous le faisons pour la défense des traditionalistes français, comme on le fait ici pour les traditionalistes belges.

18. Suite de la lettre de MM. les professeurs de Louvain :

« A présent, Prince Eminentissime, après

(1240) *Annales*, t. VIII, p. 573 (1re série).

avoir exposé notre opinion sur cette question controversée, nous demandons humblement qu'il nous soit permis de soumettre au jugement de la Sacrée Congrégation de l'Index les propositions suivantes :

« 1° Est-il permis à des auteurs catholiques, dans une discussion purement philosophique touchant les forces naturelles de la raison humaine, d'enseigner que Dieu, s'il l'eût voulu, eût pu, il est vrai, créer l'homme de telle sorte que, par la seule force de sa raison et à l'aide des vérités de l'ordre naturel gravées dans son esprit, sans avoir nul besoin d'un secours intellectuel extérieur quelconque, il fût parvenu au plein usage de la raison ; — mais qu'il semble pourtant qu'il faut dire plutôt que l'homme, *tel qu'il naît aujourd'hui*, a besoin, en outre, pour acquérir ce plein usage de la raison, *d'un secours intellectuel extérieur*, secours qui, toutefois, ne doit pas être considéré comme *la cause efficiente par laquelle il parvienne*, mais *comme une simple condition sans laquelle* (*conditio sine qua non*) il ne peut pas parvenir à cet usage de la raison suffisant pour acquérir la connaissance distincte de Dieu et des vérités morales?

«2° Est-il permis à des auteurs privés, de leur autorité privée, de censurer cette opinion en affirmant qu'elle se rattache aux doctrines perverses de Baïus et de Calvin, et qu'elle est contraire à la sainte Ecriture, au sentiment unanime des Pères et des théologiens, aux définitions de l'Eglise et aux propositions de la Sacrée Congrégation de l'Index?

« 3° Peut-on regarder comme calviniste l'interprétation de ceux qui enseignent que les paroles de l'Apôtre (*Rom.*, I, 19-20) doivent être entendues, comme tout le contexte semble l'indiquer, d'*hommes vivant en société* et jouissant du plein usage de la raison?

« 4° Est-il permis de blâmer et de noter d'une manière injurieuse des auteurs catholiques, qui affirment qu'il faut entendre dans le même sens, c'est-à-dire d'*hommes jouissant du plein usage de la raison*, cette proposition de la Sacrée Congrégation de l'Index : « *Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme et la liberté de l'homme.* »

« Il nous reste, Prince Eminentissime, à souhaiter, en finissant, à Votre Eminence toute sorte de prospérités et à vous prier humblement de daigner accueillir avec bienveillance vos respectueux et dévoués serviteurs :

« J. Th. Beelen, *camérier d'honneur de S. S. Pie IX, prof. d'Ecrit. sainte et des langues orientales*,
J.-B. Lefebvre, *prof. de théol. dogmatique.*
G.-C. Ubaghs, *prof. de philosophie.*
N.-J. Laforet, *prof. de philosophie.*

« Donné à Louvain, le 1er février 1860. »

19. Réponse de la Sacrée Congrégation de l'Index, à la lettre précédente des professeurs de Louvain (1240*).

« Eminents et illustres Professeurs,

« Ayant reçu votre lettre, que vous m'avez adressée en date du 1er février de cette année, j'ai chargé quelques doctes et savants théologiens, consulteurs de cette sacrée congrégation, d'examiner et de peser avec soin votre doctrine philosophique touchant les forces naturelles de la raison humaine, doctrine que vous exposez si clairement dans votre lettre, et qui, comme vous l'attestez, est enseignée par les professeurs à l'université de Louvain, qui a rendu tant de services. Or, ces théologiens, et avec eux le R. P. secrétaire, après avoir d'abord examiné la chose soigneusement et mûrement, et réunis par nous en consultation, s'accordant avec nous dans un même sentiment, ont jugé :

« 1° Que la doctrine exposée ne renferme absolument rien de contraire à ces quatre propositions, émanées, il n'y a pas bien longtemps, de cette sacrée congrégation, touchant les forces naturelles de la raison ;

« 2° Qu'elle doit à bon droit être rangée au nombre de ces questions qui peuvent être librement discutées dans les deux sens par les philosophes catholiques ;

« Et par conséquent 3° qu'il faut, en ce qui concerne cette même doctrine, s'en tenir à la constitution du S. P. Benoît XIV, qui commence par ces mots : *Sollicita et provida*, § 23.

« Je suis heureux, excellents professeurs, de vous communiquer cette décision, et je vous félicite de tout cœur de votre soumission respectueuse si profondément sincère envers le Siége apostolique, qui est la colonne et le soutien de la vérité.

« Rome, le 2 mars 1860.

Jérôme, cardinal de Andrea,
Préfet de la S. Congrégation de l'Index.
L. † S. Fr. Ange Vincent Modena, O. P.
Secrét. de la S. Congrégat. de l'Index. »

(1240*) Præstantissimi Clarissimique Professores.

Acceptis litteris vestris quas ad me dedistis kalendis Februarii hujus anni, commisi doctis et eruditis quibusdam Theologis Sacræ hujus Congregationis consultoribus, ut philosophicam de vi nativa rationis humanæ doctrinam, quam iisdem litteris diluculde exponitis, atque in benemerita Universitate Lovaniensi tradi a professoribus testamini, diligenter considerarent et expenderent. Qui quidem Theologi una cum R. P. a secretis, re sedulo antea accurateque perpensa, in consultationem acciti concordi nobiscum sententia censuerunt : 1° Memoratam doctrinam nullatenus adversari quatuor illis propositionibus quæ ab hac Sacra Congregatione circa nativam rationis humanæ vim non ita pridem prodierunt. 2° Recte adnumerandam esse inter eas quæstiones, quæ a philosophis catholicis libere in utramque partem disputari possunt; adeoque 3° ad eamdem doctrinam quod attinet, standum esse Constitutioni Benedicti XIV, P. M. quæ incipit : *Sollicita et provida* § 23.

Hanc sententiam vobis, egregii professores, libenter communico, atque vobis ex animo gratulor de sincerissimo vestro erga Apostolicam Sedem, columnam videlicet et firmamentum veritatis, obsequio.

Romæ, postrid. kal. Martias anno MDCCCLX.

Hieronymus Cardinalis de Andrea,
S. I. C. Præfectus.

20. Observations de M. Bonnetty.

Nous n'avons pas besoin de faire ressortir l'importance de cette décision. Elle prouve que toutes les accusations formulées avec une si grande ardeur par M. le chanoine Lupus, dans ses trois énormes volumes, et celles plus précises, plus directes, plus tranchantes que le P. Perrone a consignées dans sa *lettre* contre le traditionalisme de MM. les professeurs de Louvain sont injustes et dépourvues de fondement. Il reste prouvé qu'il y a un traditionalisme philosophique parfaitement orthodoxe, et que l'on peut soutenir sans se mettre en opposition avec aucune décision de Rome. Il est à regretter que quelques-uns des *traditionalistes français* qui, à cause de leur dignité et de leur rang, ont été attaqués avec le plus de force, n'aient pas, eux aussi, formulé leurs plaintes contre les attaques dont ils ont été l'objet. La Sacrée congrégation aurait plutôt aussi exprimé son opinion, et mis fin à cette guerre malheureuse que des prêtres et des religieux ont faite au *traditionalisme*. Ils ont essayé de déshonorer ce nom qui est cependant, quoi que l'on puisse dire, le nom le plus exact, et en quelque sorte le nom propre, de la doctrine de l'Église.

Il ne nous reste qu'à donner ici le texte et la traduction de l'extrait de la *Constitution* de Benoît XIV, à laquelle renvoie la Sacrée congrégation de l'Index.

22. Texte de la constitution de Benoît XIV : *Sollicita* (1241).

N° 23. « Ceux-là ne paraissent pas apporter une excuse convenable, qui allèguent leur grand respect à l'égard des anciens docteurs, pour justifier leur manière d'écrire ; car s'ils osent déchirer les nouveaux docteurs, il est probable qu'ils n'auraient pas épargné les anciens, s'ils avaient vécu de leur temps. C'est ce qui a été parfaitement remarqué par l'auteur de l'ouvrage inachevé *sur S. Mathieu*, hom. (1242) : — Lorsque vous entendrez, dit-il, quelqu'un exaltant les anciens docteurs, examinez quel il est à l'égard de ses docteurs : car, s'il supporte et honore ceux avec lesquels il vit, sans aucun doute, il aurait honoré les anciens s'il eût vécu avec eux ; mais, s'il méprise les contemporains, il aurait aussi méprisé les autres s'il eût vécu avec eux.— C'est pourquoi que tous ceux qui écrivent et disputent contre les opinions des autres, veuillent regarder comme une chose stable et certaine, ce qui a été prescrit avec tant de sagesse et de force par le vénérable serviteur de Dieu, Innocent XI, notre prédécesseur, dans son décret du 2 mars 1679 : — Que les docteurs, les écoliers, et toute autre personne s'abstiennent dorénavant de toutes discussions injurieuses, afin de conserver la paix et la charité, c'est ce que leur prescrit le Saint-Père, en vertu de la sainte obéissance, afin que, soit dans les livres imprimés ou manuscrits, soit dans les thèses et les prédications, ils s'abstiennent de toute censure, de toute note et de toute injure contre les propositions qui sont encore controversées entre les catholiques, jusqu'à ce qu'elles aient été examinées par le Saint-Siége, et qu'un jugement ait été porté sur elles. — Que l'on comprime donc la licence de ces écrivains, *qui*, comme le disait saint Augustin, *aiment leur opinion, non parce qu'elle est vraie, mais parce qu'elle est d'eux* (1243), non-seulement réprouvent l'opinion des autres, mais la notent et la dénoncent sans retenue. Que l'on ne supporte pas que qui que ce soit introduise dans des livres des sentences particulières comme des dogmes certains et définis par l'Église, et note d'avance les opinions contraires ; car c'est ainsi que les troubles sont excités dans l'Église, les dissentiments sont semés et nourris entre les docteurs et que les liens de la charité chrétienne sont souvent brisés. »

CONTROVERSE.

Nous croyons vivement intéresser nos lecteurs en leur donnant ici un extrait de l'*Anti-Lupus* de M. l'abbé Peltier, chanoine honoraire de Reims, dont la science et le

(1241) Ii quoque non satis idoneam justamque excusationem afferre videntur, qui ob singulare, quod profitentur, erga veteres doctores studium, eam sibi scribendi rationem licere arbitrantur. Nam si carpere novos audeant, forte ab lædendis veteribus sibi minime temperassent, si in eorum tempora incidissent ; quod præclare animadversum est ab auctore operis imperfecti in Matth. Hom. 42 : *Cum audieris*, inquit, *aliquem beatificantem antiquos doctores, proba qualis sit circa suos doctores. Si enim illos, cum quibus vivit, sustinet et honorat, sine dubio illos, si cum illis vixisset, honorasset ; si autem suos contemnit, si cum illis vixisset, et illos contempsisset.* Quamobrem firmum ratumque sit omnibus, qui adversus aliorum sententias scribunt ac disputant, id quod graviter, ac sapienter a Ven. servo Dei, prædecessore nostro Innocentio Papa XI, præscriptum est in decreto edito die sec. Martii anni 1679 : *Tandem*, inquit, *ut ab injuriosis contentionibus doctores, seu scolastici, aut alii quicunque in posterum se abstineant, et ut paci et charitati consulatur, idem Sanctissimus in virtute sanctæ obedientiæ eis præcipit, ut tam in libris imprimendis ac manuscriptis, quam in thesibus, disputationibus, ac prædicationibus, caveant ab omni censura et nota, necnon a quibuscunque conviciis contra eas propositiones, quæ adhuc inter catholicos controvertuntur, donec a Sancta Sede recognitæ sint, et super eis judicium proferatur.* Cohibeatur itaque ea scriptorum licentia, qui, ut alebat Augustinus, *sententiam suam amantes, non quia vera est, sed quia sua est*, aliorum opiniones non modo improbant, sed illiberaliter etiam notant atque traducunt. Non feratur omnino privatas sententias, veluti certa ac definita Ecclesiæ dogmata, a quopiam in libris obtrudi, eppositas vero erroris insimulari ; quo turbæ in Ecclesia excitantur, dissidia inter doctores aut seruntur, aut foventur ; et Christianæ charitatis vincula persæpe abrumpuntur. » —(*Const.* du 9 juillet 1755, dans le *Bullaire*, t. XIX, p. 59, édit. de Luxembourg.)

(1242) *Hom.* 45, dans *Patrol. grecque*, t. LVI, p. 887, parmi les *Œuvres apocryphes* de S. J. Chrysostome, t. VI.

(1243) *Confessions*, l. XVII, c. 25, n. 34.

talent sont depuis longtemps universellement appréciés.

Nous aurions désiré que M. le chanoine Lupus, dans le zèle sans doute louable qui lui a fait entreprendre la réfutation du traditionalisme, eût commencé par établir une juste distinction entre ce qu'il y a de condamné par l'Eglise dans ce qu'il trouve à propos d'appeler de ce nom, et ce qu'il y a de libre, au lieu de faire de l'un et de l'autre un monstrueux amalgame, et de qualifier indistinctement de *système erroné mais encore librement professé* (tome I, page 172), toutes les opinions anti-rationalistes qu'il s'attache à combattre avec une égale ardeur : comme si, d'ailleurs, qui que ce soit parmi nous pouvait avoir le droit de persister dans une erreur déclarée telle par l'autorité compétente, ou qu'un système erroné pût encore être librement professé. Mas si le saint Siége nous impose à tous l'obligation de croire, par exemple, que le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu, comme ont dû le signer M. Bautain et M. Bonnetty, nous oblige-t-il également de dire avec M. Lupus que l'homme laissé à lui-même aurait pu, sans besoin d'aucune sorte d'instruction, former sa raison et se créer un langage ? Et cependant M. le chanoine Lupus appelle indifféremment l'une ou l'autre de ces deux opinions *un système erroné mais encore librement professé* (1244).

§ I. Exposé de notre opinion personnelle sur la question librement débattue.

Pour nous, nous voyons tout un infini entre les deux ; et si, d'une part, nous reconnaissons au raisonnement la puissance de prouver avec certitude non-seulement l'existence de Dieu, la spiritualité et la liberté de l'âme humaine, mais encore quantité d'autres points et en particulier la thèse que nous allons défendre contre M. Lupus, nous sommes persuadé, de l'autre, que pour acquérir des idées intellectuelles et pouvoir s'élever au-dessus des sens, l'homme a nécessairement besoin du commerce de ses semblables ou du concours d'une intelligence supérieure ; que le langage, tel qu'il existe dans ses principes constitutifs en quelque langue ou idiome que ce soit, est nécessairement un don divin, non que Dieu n'ait été libre de le remplacer par tel autre don, c'est-à-dire par tel autre signe de la pensée qu'il ait pu convenir à sa sagesse d'instituer, mais parce que les hommes privés de toute instruction n'auraient pu dans ce cas se le donner à eux-mêmes ; que le langage ou tout autre signe, et ce que les scolastiques avaient coutume d'appeler des *espèces intelligibles*, nous est nécessaire pour penser aux objets intellectuels ; mais que cependant, une fois que notre faculté intellective a été éveillée par la parole et fournie d'idées, elle peut d'elle-même et sans le secours d'autrui comparer ces idées entre elles, en percevoir les rapports et juger de leur nature, puis étudier de nouveaux rapports, les combiner avec les premiers et en faire sortir des conséquences jusque-là inaperçues ; que, dans toutes ces opérations, la raison de l'homme suit ses propres lumières, il est vrai, mais lumières allumées, pour ainsi dire, dans le principe au flambeau d'autrui. De là nous inférons que le premier homme a dû nécessairement être enseigné de Dieu, et que, comme il est naturel d'entendre parler quelqu'un avant de pouvoir parler soi-même, le premier homme a sans doute, dès le commencement de son existence, entendu la voix de son souverain Maître ; qu'avant même de lui faire entendre sa voix, Dieu avait disposé son intelligence à comprendre le sens de ses paroles, en lui donnant la science infuse des choses qu'il lui importait de savoir ; qu'au reste, cette science elle-même, ces lumières naturelles, pour mieux dire, n'ont point lui à l'esprit de l'homme sans images sensibles ou espèces intelligibles, empruntées des objets matériels ; car, comme l'a dit Sylvius après saint Thomas (1245), le premier homme

(1244) Il est inutile d'avertir que mon intention n'est pas de prendre la défense du traditionalisme condamné, mais uniquement celle du traditionalisme librement professé, que j'appellerai purement et simplement le traditionalisme, quoique, à mon avis, ce nom, qui semblerait plutôt celui d'une secte, ne convienne nullement à l'opinion dont je fais profession.

(1245) « Manifestum est autem ex præmissis (q. 84, art. 7), quod ex hoc quod anima est accommodata ad corporis gubernationem et perfectionem, secundum animalem vitam, competit animæ nostræ talis modus intelligendi, qui est per conversionem ad PHANTASMATA. Unde et hic modus intelligendi etiam animæ primi hominis competebat. » (S. THOM. 1ª, q. 94, art. 2, c.—« Homo autem potest esse principium alterius non solum per generationem corporalem, sed etiam per INSTRUCTIONEM et gubernationem. Et ideo sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, ut statim posset generare : ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, ut statim posset alios INSTRUERE, et gubernare. Non potest autem aliquis instruere, nisi habeat scientiam. Et ideo primus homo sic institutus est a Deo, ut haberet omnium scientiam, in quibus homo natus est instrui. Et hæc sunt omnia illa, quæ virtualiter existunt in principiis per se notis, quæcunque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt. » (1ª, q. 94, art. 3.)

« Licet autem cognitio Adæ fuerit elevatior, quam nostra ; hoc tamen est quantum ad ea quæ cognoscebat ; non quantum ad modum cognoscendi, qui non potest mutari, nisi mutetur status essendi ; modus autem essendi erat illi idem qui nobis, ergo etiam idem erat modus cognoscendi, scilicet per conversionem ad PHANTASMATA. Dominium igitur quod habebat primus homo super res corporeas, non dependentia ab illis, NON ERAT TALIS UT OPERATIONES SUAS EXERCERE POSSET ABSQUE MINISTERIO RERUM CORPORALIUM. » (SYLVIUS in S. Thom., art. 2.)

« Quamvis illa ejus cognitio esset per species infusas ; erat tamen ejusdem speciei cum nostra ; per accidens enim erat quod essent infusæ, cum per se et natura sua tales essent, ut possent acquiri. » (ID., in art. 3.)

Dans sa réponse à l'éditeur de la *Revue catholique de Louvain* (*Revue cath.*, avril 1859, p. 209),

était, d'une part, destiné à devenir le précepteur de tous ses futurs descendants, et, de l'autre, l'empire qu'il était appelé à exercer sur la matière n'était pas de telle nature qu'il pût se passer du ministère des sens. Ainsi douée d'intelligence, l'âme du premier homme a pu dès lors percevoir et combiner les rapports des idées, raisonner, en un mot; mais nous croyons toutefois que ce qu'elle eut de plus pressé, ce fut d'ajouter foi à la parole divine, dont le son ne vibrait pas à ses oreilles seulement pour lui apprendre à parler, mais surtout pour l'initier à la vie intellectuelle et lui intimer ses devoirs. Nous savons d'ailleurs que, si l'ordre naturel a brillé aux regards du premier homme du moment où il a ouvert les yeux à la lumière du jour, l'ordre surnaturel lui a été révélé également avant sa chute criminelle; et puisqu'il possédait les vertus infuses de foi, d'espérance et de charité, rien n'empêche qu'il en ait formé les actes du moment où la voix de Dieu a retenti à ses oreilles, et que par cela même, le premier usage qu'il fit de sa raison ait été un acte de foi (1246). S'il est des traditionalistes qui tiennent sur quelques-uns de ces points un sentiment différent du nôtre, il est entendu que nous leur en laissons toute la responsabilité.

§ II. Opinion de M. Lupus contraire à la nécessité d'un enseignement primitivement divin.

Que dit à tout cela M. Lupus? Bien des choses sans doute, et même fort singulières; en voici quelques-unes.

Il dit 1° que Dieu manquerait à l'homme, ou plutôt se manquerait à lui-même, s'il avait placé le premier homme, que dis-je? s'il plaçait même aujourd'hui un sourd-muet de naissance dans la rigoureuse nécessité de recevoir de son Créateur, à défaut de ses semblables, les premières notions des objets intellectuels. De peur qu'on ne nous accuse de prêter à M. Lupus des paradoxes qu'il n'a pas avancés et soutenus, nous allons rapporter ses propres expressions.

1° A l'égard du premier homme, voici comment il se fait fort de prouver sa thèse (tome II, pag. 30-31) : « Si la plante, si la brute, ont en elles-mêmes, ont intrinsèquement tout ce qui est nécessaire pour produire les actes qui leur sont propres, et si elles produisent en effet par elles-mêmes, en vertu d'un principe intrinsèque d'action, les actes qui leur sont propres, comment se ferait-il que l'homme doué d'intelligence, faculté essentiellement active, soit incapable de faire ses actes d'intelligence par un principe intrinsèque ?

Si cela était, comment la notion de personne pourrait-elle s'appliquer à l'homme? La personne est la substance individuelle d'une nature raisonnable ou intelligente, qui est le principe total de l'action. Tous les actes de l'homme appartiennent donc personnellement à l'homme, il en est le principe total. Or, si Dieu a nécessairement dû donner à l'homme la connaissance des vérités morales de l'ordre naturel, l'acte de cette connaissance est personnel à Dieu mais non à l'homme. L'homme n'est donc point le principe total de ses actes, au moins quant à la connaissance des vérités de l'ordre moral naturel. »

Je n'opposerai pas ici à M. Lupus ces paroles de saint Augustin, qui, toutes seules, suffiraient pour donner un solennel démenti aux siennes : « *Omnis anima viva, non solum rationalis, sicut in hominibus, verum etiam irrationalis, sicut in pecoribus et volatilibus, et piscibus, visis movetur. Sed anima rationalis, voluntatis arbitrio vel consentit visis, vel non consentit : irrationalis autem non habet hoc judicium; pro suo tamen genere atque natura viso aliquo tacta propellitur. Nec in potestate ullius animæ est, quæ illi visa veniant, sive in sensum corporis, sive in* IPSUM SENSUM *interius : quibus visis appetitus moveatur cujuslibet et animantis* (1247). »

Mais je ne lui opposerai que celles-ci de

M. le chanoine Lupus entend ces mots *ejusdem speciei cum nostra*, en ce sens seulement que l'infusion de ces espèces dans notre premier père était accidentelle. En pensant ainsi, M. Lupus n'a vu que la moitié de la vérité; car ce que saint Thomas a surtout voulu dire, aussi bien que son interprète Sylvius, c'est que les espèces infuses dans l'âme du premier homme étaient semblables aux images empruntées des objets sensibles. Ensuite, de ce que l'infusion de ces espèces était accidentelle, M. Lupus a tort de conclure que le premier homme pouvait les acquérir *de lui-même*; car il aurait pu les acquérir en outre, soit au moyen de l'enseignement divin, soit par tout autre moyen qu'il eût plu à Dieu de lui procurer. Suarez dit positivement (*De opere sex dierum*, lib. III, c. 9, n. 6). « *Illa scientia data est Adæ ad perficiendum intellectum ejus intra naturalem ordinem, et secundum capacitatem, et appetitum naturalem sciendi : ergo debuit esse scientia naturalis in sua substantia, ac proinde talis, qualis naturaliter posset acquiri, quamvis ex dono Dei fuerit infusa.* » C'est-à-dire que, tandis que M. Lupus prétend que la science d'Adam était de même espèce que la nôtre, *parce qu'*elle n'était infuse qu'accidentellement, Suarez soutient, au contraire, qu'elle était de même espèce que la nôtre, *quoiqu'*elle fût infuse accidentellement. *Quoique* peut-il être l'équivalent de *parce que?* Suarez dit ensuite : *Quamvis modus ille habendi scientiam per infusionem absolute supernaturalis esset, nihilominus pro illo statu erat quodam modo naturalis, quia tunc non poterat alia perfectio aliter obtineri.* Au lieu de dire comme Suarez : *Quia non poterat*, M. Lupus dirait ici : *Quia poterat.* L'antithèse pourrait-elle être plus marquée, et la contradiction plus flagrante?

(1246) Nous ferons voir ailleurs que ceci se concilie très-bien avec la proposition souscrite par M. Bonnetty comme par M. Bautain. Contentons-nous pour le moment d'expliquer notre pensée, en disant que la connaissance de la vérité révélée n'en a pas moins dû précéder, au moins d'une priorité de raison, cet acte de foi même dans le premier homme. Et il est évident que nous pouvons faire cet aveu sans nous contredire le moins du monde, puisque la connaissance d'une vérité révélée venant nécessairement de dehors, l'âme, au moment où elle la reçoit, est passive plutôt qu'active. Son premier acte proprement dit est donc alors un acte de foi, malgré la priorité en elle de la connaissance de la vérité révélée par rapport à cet acte lui-même.

(1247) Toute âme vivante, soit raisonnable, comme dans les hommes, soit même dépourvue de

Mgr. l'évêque d'Arras, en l'invitant à lire, dans l'ouvrage même de l'éloquent prélat, le développement de sa proposition : « Que l'on veuille bien le remarquer, la pensée est une production véritable et même bien supérieure à toutes les productions matérielles, puisqu'elle est par sa nature placée au-dessus de toutes les puissances de la terre comme de tous les événements de la vie, étant tout à la fois insaisissable et impérissable. Que l'intelligence humaine la conçoive, et que par la parole elle la mette au jour, c'est un fait certain; mais qu'elle la tire d'elle-même et d'elle seule précisément, comme Dieu a fait sortir notre âme de son souffle tout-puissant, c'est impossible, et le dire serait une sorte de sacrilége, puisqu'il n'y aurait aucune différence entre Dieu prononçant le sublime *Fiat lux*, et l'âme disant efficacement à sa pensée : Parais. On ne peut nier que la pensée soit une lumière du premier ordre ; ce serait donc une vraie création, et, encore une fois, la créature ne crée pas (1248). »

Notre adversaire répliquera peut-être que Mgr. Parisis lui-même est traditionaliste, et qu'ainsi alléguer son autorité, c'est faire en quelque sorte une pétition de principe. Mais saint Augustin était donc aussi traditionaliste: car il ne tient pas, au fond, quant à la question de l'état de dépendance, ou pour mieux dire de passivité de l'âme dans l'acquisition de ses idées, un langage différent de celui de notre illustre prélat.

Voyons maintenant M. Lupus s'embarrasser dans ses propres filets, et donner le démenti non-seulement à saint Augustin, mais encore à toute la scolastique.

« Nous ne dirons point, » ajoute-t-il (page 31) au passage précédemment cité, « qu'il suit de là que l'homme n'est pas une personne: cette conséquence serait exagérée; il nous suffit de conclure qu'il n'y a aucun acte posé par l'âme dans la connaissance qu'elle reçoit par infusion, que c'est Dieu seul qui fait l'acte. Que Dieu puisse ainsi déposer des connaissances dans l'âme par infusion, cela ne peut faire doute pour personne : mais puisque l'âme n'a point agi, qu'elle n'a point fait d'acte, l'infusion des connaissances ne suffit point pour donner l'activité à l'âme. En effet, l'âme ayant été complétement passive dans l'infusion ; cette opération s'étant faite en elle à son insu, l'âme ne peut ni se souvenir de cette opération, ni s'apercevoir des connaissances qui sont en elle. L'intelligence est encore en puissance après l'infusion comme avant l'infusion, puisqu'elle n'a point fait d'acte. Si quelqu'un prétend le contraire, nous lui demanderons comment l'âme, incapable de connaître, par sa propre activité et à l'aide des causes secondes nécessaires (1249), les vérités de l'ordre moral naturel, passera à l'acte et apercevra les vérités infuses en elle? Ces vérités ne sont point en elle à l'état d'images, puisqu'il n'y a point d'image, *fantasma*, des choses immatérielles (1250). Il faut donc que Dieu, par sa toute-puissance et par l'empire qui lui est propre sur l'âme, l'active (1251), lui fasse voir les vérités qu'il dépose en elle, les y fixe par l'attention qu'il éveille et attache sur elles. Dès ce moment, l'âme est active, la faculté a passé à l'acte.

« Mais est-il un seul traditionaliste assez peu philosophe, assez peu théologien, pour oser dire que l'enseignement social, que la parole humaine opère dans l'âme les mêmes effets que la toute-puissance de Dieu ? Non. Or, si l'enseignement social, si la parole hu-

raison, comme dans les animaux terrestres, les oiseaux et les poissons, est mue par des perceptions diverses, produites en elle-même. Mais il y a cette différence, que l'âme raisonnable donne ou refuse son consentement, selon qu'elle le veut, à ces impressions qui lui surviennent; au lieu que celles qui n'ont pas la raison sont incapables de ce discernement; ce qui n'empêche pas l'âme d'une brute d'avoir néanmoins des perceptions assorties à son espèce, d'en ressentir l'impression, et d'y obéir selon la nature. Et il ne dépend nullement d'une âme, quelle qu'elle soit, d'être affectée de telle perception plutôt que de telle autre, soit qu'il s'agisse d'impressions sensibles ou d'affections purement spirituelles : car ces perceptions sont les principes nécessaires de tous les actes quelconques des êtres animés. » (S. Aug., *de Genesi ad lit.*, lib. IX, cap. 14, n. 25.)

(1248) *Tradition et raison*, par Mgr Parisis, pag. 23-24.

(1249) Puisque M. Lupus trouve bon d'appeler en aide à l'activité de l'âme humaine les causes secondes nécessaires, pourquoi refuse-t-il d'admettre également pour cette fin le concours des causes libres, telles, par exemple, que le commerce social ou l'enseignement domestique? Est-ce que ce concours de causes libres serait plus incompatible avec notre propre activité, que celui de causes nécessaires? Et recourir à cet intermédiaire des causes secondes intelligentes, est-ce donc leur attribuer, comme va tout à l'heure le dire notre adversaire avec une imperturbable confiance, plus qu'aux causes nécessaires ou aveugles, une puissance créatrice ou la toute-puisance de Dieu? N'est-ce pas là une contradiction de plus à ajouter à tant d'autres de M. le chanoine Lupus?

(1250) *Il n'y a point d'image des choses immatérielles!* Admettons-le un instant avec M. Lupus, quoique notre âme elle-même ait été faite à l'*image* de Dieu, substance *immatérielle*, s'il en fut; au moins M. Lupus nous accordera-t-il qu'il y a dans la nature physique des *vestiges* non méconnaissables des choses immatérielles, et les images de ces vestiges ne seraient-elles pas des vestiges elles-mêmes? Or, je n'ai pas sans doute besoin d'apprendre à M. Lupus le sens des mots, pour qu'il puisse inférer de cette simple observation que les vérités infuses, si elles ne sont pas *à l'état* d'images en celui qui les possède, peuvent du moins et même doivent, comme l'enseigne Suarez, n'être reçues dans l'esprit de l'homme qu'à l'aide d'images semblables à celles qui nous viennent des objets sensibles.

(1251) Oui, c'est Dieu qui active l'âme par sa toute-puissance; mais il ne le fait qu'au moyen des causes secondes, à savoir, des causes aveugles ou nécessaires pour les opérations qui nous sont communes avec les animaux, et des causes intelligentes ou libres pour les opérations proprement dites de notre intelligence. Car ici, comme partout ailleurs, ne doit-il pas y avoir une proportion naturelle entre la cause et l'effet? *Simile simili gaudet.* Or, c'est là précisément à quoi M. Lupus ne veut rien entendre.

maine est incapable d'éveiller l'activité de l'âme, qu'est-ce que le traditionalisme? »

En cherchant à expliquer, comme nous nous proposons de le faire tout à l'heure, la manière dont le premier homme a reçu de Dieu la science infuse, nous verrons combien M. Lupus, qui ne veut pas que les connaissances infuses soient dans l'âme à l'état d'images, ou, ce qui est ici la même chose, d'espèces intelligibles, s'éloigne de la doctrine de saint Thomas comme de tous les docteurs, je ne dis pas seulement du moyen âge (1252), mais même des premiers siècles du christianisme. Contentons-nous pour le moment de nous écrier à son exemple : Si l'âme est essentiellement passive toutes les fois qu'une pensée lui vient sans qu'elle soit le résultat ou la suite d'une pensée antérieure, comme l'affirmait, il n'y a qu'un instant, saint Augustin, qu'est-ce que le rationalisme ou semi-rationalisme de M. Lupus ?

Je dis donc, pour revenir à la thèse que je viens de laisser un instant, que la science infuse de notre premier père ne s'opéra point en lui sans l'intermédiaire de certaines images, ou de certains *fantômes*, pour parler comme l'Ecole. Pour le prouver, je ne reviendrai point sur les textes de Clément d'Alexandrie rapportés ailleurs (1253), et qui démontrent évidemment que, dans la pensée de ce savant prêtre des temps anciens, il a dû y avoir au moins une priorité de raison dans la formation de la partie sensitive de l'âme du premier homme par rapport à celle de ses facultés intellectuelles. Qu'il me suffise, pour couper court à toute discussion superflue, de mettre sous les yeux du lecteur le passage suivant de Suarez, cet illustre représentant de *toute l'Ecole*, si nous en croyons Bossuet :

« Colligitur primo, talem fuisse illam scientiam, ut in usu ejus habuerit Adam dependentiam a phantasmatibus. Probatur, quia hic modus cognoscendi speculando phantasmata, naturalis est animæ conjunctæ (1254) : ergo eamdem dependentiam a phantasmatibus habuit primus homo in suo naturali modo intelligendi, quam nos habemus : ergo eamdem etiam habuit in usu illius scientiæ, quæ ejusdem ordinis erat cum illa, quæ in nobis est, et a phantasia, in suo usu pendet. Inde ulterius infertur, species intelligibiles datas Adæ cum illa scientia, quamvis non fuerint per sensus acceptæ, nec a phantasmatibus abstractæ : nihilominus tales fuisse, quales solent per sensus et phantasmata acquiri. Probatur prior pars, quod tales species non fuerint de facto acquisitæ, sed inditæ, quia qui dat formam, dat consequentia ad formam, et multo magis dat antecedentia, quæ ad convenientem statum, et usum talis formæ necessaria sunt. Sed habitus scientiæ sine speciebus intelligibilibus non posset in actum prodire nisi post acquisitas species, atque ita usus talis habitus imperfectus valde fuisset, quod est et illi fini contrarium, propter quem infundebatur, et a perfecto modo operandi Dei alienum : ergo sine ulla dubitatione, cum habitu scientiæ, infusæ sunt Adæ species illarum rerum, quarum erat talis scientia. Altera vero pars de qualitate, seu modo talium specierum probatur ex priori assertione (n. 2), quia species esse debent proportionatæ habitui : sed habitus scientiæ erat infusus tantum per accidens : ergo et species fuerunt tantum per accidens infusæ, ac proinde in substantia naturales, et ejusdem rationis cum illis, quæ a phantasmatibus abstrahi possunt. Denique illæ species dabantur ad usum naturalem animæ conjunctæ, sed hic usus est intelligere cum dependentia a phantasmatibus : ergo species ad hunc intelligendi modum proportionatæ fuerunt. Unde tandem concluditur, etiam fuisse infusa Adæ in interno sensu, seu phantasia, vel cogitativa, omnia phantasmata ad usum illius scientiæ, et specierum intelligibilium necessaria : quod eisdem rationibus cum proportione applicatis facile ostendi potest (1255). »

Résumons en deux mots tout ce qui vient

(1252) Qu'importe après tout à M. Lupus de se mettre en opposition avec saint Thomas et les autres docteurs du moyen âge? Ne peut-il pas avoir raison contre eux tous? Si vous en doutiez, lisez, tome III, pag. 521 : « Une autre erreur capitale, qui lui est commune (à Averrhoës) avec Aristote, bien que les scolastiques et surtout saint Thomas, opusc. IX, soutiennent le contraire, etc. » N'est il pas évident que M. Lupus doit avoir raison contre saint Thomas et tous les scolastiques?

(1253) *Voyez Observations critiques sur l'écrit de M. l'abbé Maupied*, page 52. — On ne voit pas au reste de quel droit, surtout après la lettre apostolique de Benoît XIV, insérée en tête de l'édition de 1748 des œuvres du docte Alexandrin, M. le chanoine Lupus qualifie constamment d'élément d'Alexandrie du titre de *saint*. Se croit-il donc plus sage ou plus instruit de ce qui se passe dans le ciel que l'Eglise romaine?

(1254) Cela s'accorde t-il bien avec ce que soutient M. Lupus (tome II, p. 149), que « l'homme conçoit sa pensée sans signes sensibles? »

(1255) SUAREZ, *De opere sex dierum*, lib. III, c. 9, n. 7. « Inferons de là (de ce que la science d'Adam, quoique infuse, était de la même espèce que la nôtre), que pour faire usage de cette science, Adam ne pouvait se passer d'images. On le prouve par la raison que cette manière de connaître, à l'aide d'images, est naturelle à l'âme unie au corps : donc le premier homme avait le même besoin que nous d'un tel secours pour concevoir les vérités mises à sa portée : donc il en avait aussi le même besoin pour faire usage de cette science, qui était du même ordre que celle qui est en nous, et dont nous ne pouvons nous servir qu'à l'aide d'images. Inférons de plus que les espèces intelligibles, dont cette science dotée à notre premier père lui nécessairement accompagnée, quoiqu'elles ne lui fussent pas venues par l'intermédiaire des sens, ni par conséquent qu'elles eussent été abstraites d'images envoyées à son âme par les objets sensibles, étaient néanmoins de la MÊME nature que ce les que nous avons coutume d'acquérir au moyen de nos sens ou de ces objets. Je dis 1° que par le fait ces espèces n'étaient pas acquises, mais infuses; car celui qui donne une forme ou une chose quelconque, donne du même coup ce qui en est la suite nécessaire, et à plus forte raison ce qui en est la condition préalable, ou ce qui est indispensable pour l'état sortable de la chose, et pour l'emploi qu'on peut en faire. Mais

d'être dit. M. Lupus ne veut pas que la science infuse de notre premier père lui ait été inoculée au moyen d'images ou de fantômes; Suarez veut au contraire que les espèces intelligibles, identiques à cette science, aient été de la même nature que celles que nous avons coutume d'acquérir par les sens, ou au moyen des images résultant de leur action. La théorie de M. le chanoine Lupus est donc en pleine contradiction avec celle de *toute l'Ecole*.

2° A l'égard des sourds-muets de naissance, voici à quoi se réduit la preuve de M. Lupus (tome Ier, page 287) : « L'existence du sourd-muet non instruit et capable d'instruction est un vivant démenti donné au traditionalisme. Tous les raisonnements imaginables viendront échouer contre cette alternative: ou Dieu instruit lui-même intérieurement le sourd-muet, comme il doit le faire; dans cette supposition le traditionalisme est faux; ou Dieu n'instruit pas le sourd-muet et le laisse dans une ignorance complète, insurmontable: dans cette supposition, Dieu est injuste envers le sourd-muet, et manque de sagesse et de justice envers lui-même. *Il est injuste envers le sourd-muet*, puisqu'il lui doit, d'après les règles qu'il a lui-même établies, une nature complète et qu'il la lui refuse; puisqu'il assigne un but à son existence, et qu'il lui donne une nature incapable physiquement, essentiellement incapable de le remplir. *Il manque de sagesse*, si ayant assigné pour but à l'existence du sourd-muet de le connaître et de l'aimer, si voulant que le sourd-muet remplisse ce but, il ne lui donne pas une nature capable de le remplir. S'il ne veut pas que le sourd-muet remplisse ce but, et il ne le veut pas s'il lui a donné une nature complètement incapable de remplir ce but, et s'il lui refuse de suppléer à l'insuffisance de cette nature incomplète, *il manque de justice envers lui-même*, car en créant l'homme il ne peut pas ne pas se proposer lui-même pour but à l'existence de l'homme. »

Dans toute cette tirade qu'on vient de lire, autant d'absurdités, pour ne pas dire de blasphèmes matériels, que de mots. 1° Si Dieu instruit intérieurement le sourd-muet, le traditionalisme ne sera pas faux pour cela, puisque Dieu instruira alors le sourd-muet de la manière que nous venons de prouver théologiquement, et contre M. Lupus, qu'il a instruit notre premier père en lui donnant la science infuse, et que c'est sur la nécessité d'un enseignement primitivement divin que le traditionalisme appuie surtout ses conclusions.

2° Si Dieu n'instruit pas intérieurement le sourd-muet, on n'a pas le droit d'en conclure qu'il ne l'instruira pas du tout, puisque, à défaut de langage articulé, il pourra toujours trouver, pour l'instruire, cent autres moyens extérieurs.

3° Si Dieu ne trouve pas à propos de tirer le sourd-muet de son ignorance, il ne s'ensuivra nullement, ou qu'il soit injuste envers le sourd-muet, ou qu'il manque de sagesse ou de justice envers lui-même. 1° Il ne sera pas plus injuste envers le sourd-muet, qu'il ne l'est tous les jours à l'égard des monstres-nés, quoique ceux-ci ne reçoivent non plus qu'une nature incapable, physiquement, essentiellement incapable de remplir le but de leur existence. 2° Il ne manquera pas non plus de sagesse ni de justice envers lui-même, et, pour le prouver, je me contente de renvoyer M. Lupus au *Catéchisme philosophique* (n° 44) de Feller (1256), auquel il nous renvoie mainte et

une habitude intellectuelle sans espèces intelligibles ne pourrait passer à l'acte qu'après que des espèces semblables auraient été acquises, et ainsi l'usage de la science infuse dans le premier homme aurait été on ne peut plus défectueux, ce qui eût été contraire à la fin pour laquelle elle lui était donnée, ainsi qu'à la perfection particulière aux œuvres de Dieu : donc on ne saurait douter qu'Adam ait reçu la science infuse avec les espèces intelligibles des choses qui en étaient l'objet. Je dis 2° que ces espèces ont dû être de la même nature que celles que l'intellect a coutume d'abstraire des images des objets sensibles, et je le prouve par la raison qu'elles devaient être analogues à l'habitude pour laquelle elles étaient requises; or, l'habitude scientifique d'Adam n'était infuse qu'accidentellement ; donc les espèces intelligibles qui lui donnaient l'être, n'étaient de même infuses qu'accidentellement, et, par conséquent, elles étaient naturelles en substance, et de la même nature que celles qui peuvent s'abstraire des images sensibles. Enfin ces espèces étaient données à une âme unie au corps pour les besoins de sa condition naturelle ; or, la condition naturelle de l'âme unie au corps est de ne pouvoir se passer d'images sensibles pour ses actes intellectuels ; donc les espèces intelligibles qui lui furent données devaient être en rapport avec ce mode d'intelligence. Concluons enfin de tout cela, qu'Adam reçut en même temps, par infusion, dans son sens intérieur ou dans sa faculté imaginative ou cogitative, comme il plaira de l'appeler, toutes les images sensibles qu'il avait besoin d'avoir présentes à l'esprit pour faire usage de sa science infuse ou des espèces intelligibles qui en étaient l'expression; et c'est ce qu'on pourrait prouver sans peine en faisant valoir, proportion gardée, les mêmes raisons. »

(1256) Pour la commodité des personnes qui n'auraient pas sous la main le *Catéchisme philosophique* de Feller, je vais rapporter ici ce numéro en entier.

« D. S'il est vrai que la nature ne viole pas le plan du Créateur, et qu'elle n'est autre chose que le système de ses lois, pourquoi produit-elle des monstres de toute espèce ?

« R. Il n'y a point de violation de règles, où il n'y a point de règles; point de monstres, où il n'y a point de figures déterminées et dessinées sur un plan général. Je n'examine pas pourquoi Dieu permet ces écarts passagers aux principes exécuteurs de ces décrets, ni si ces écarts mêmes ne rendent pas le mérite d'une opération régulière et parfaite dans toutes ses parties, égale dans son âge à la durée des siècles entassés, dans son étendue à toutes les espèces des êtres existants ; ni si les monstres, au moins ceux de la race humaine, ne sont pas la suite de quelque trouble étranger et postérieur à la création, ni si l'attention et les soins de l'homme ne peuvent point prévenir la plupart des monstruosités de son espèce, si l'imprudence, l'intempérance et les autres excès des parents n'en sont pas la

mainte fois lui-même, à tort ou à raison, si complaisamment.

Ajoutons, pour compléter cette réponse déjà si péremptoire, que les sourds-muets de naissance n'ont jamais été, non plus que les autres êtres les plus disgraciés de la nature, totalement séquestrés du commerce de leurs semblables; que dans tous les temps on s'est occupé de les instruire, sinon au moyen du langage articulé dont ils paraissaient incapables, du moins à l'aide du toucher et de la gesticulation (1257), et que les traditionalistes, y compris même M. de Bonald, n'ont jamais prétendu que le langage articulé ne puisse être suppléé au besoin par celui des signes. Tout ce qu'ils demandent, c'est la communication de la pensée, d'intelligence à intelligence, par n'importe quel moyen extérieur, quoique parmi ces moyens le langage articulé tienne incontestablement le premier rang, et mérite à ce titre d'être nommé métaphoriquement ou par antonomase pour tous les autres. Enfin, pour surabondance de preuves, et par égard, si l'on veut, pour l'esprit de sagesse et de justice de M. le chanoine Lupus, dont l'humble remontrance a été écoutée, Dieu a pourvu à l'instruction des sourds-muets au moyen du langage même articulé; sinon parlé, puisque leur organisation s'y oppose, du moins écrit, de la manière dont il peut être entendu de leurs yeux : et si le secret n'en a été trouvé que dans ces derniers temps, M. Lupus est trop juste et trop sage pour en rejeter la faute sur la divine Providence, et non pas plutôt sur les causes secondes, mais intelligentes et libres, qui, malgré tous les moyens mis naturellement à leur disposition, ne sont parvenues que si tard à faire une découverte aussi simple dans ses procédés qu'importante et féconde dans ses résultats.

Les autres preuves que M. le chanoine Lupus prétend donner de sa thèse au commencement du tome second de son ouvrage, reposent, ou sur cet axiome ontologique mal compris que toute nature complète produit par elle-même, en vertu d'un principe intrinsèque d'activité, les actes qui lui sont propres (1258); ou sur cet autre déjà réfuté ailleurs (1259) que toute révélation, toute action directe, tout secours de Dieu appartient par cela seul à l'ordre surnaturel; ou enfin sur cette mauvaise métaphysique, issue de l'école de Descartes, que l'âme humaine peut penser même ici-bas indépendamment de toute image des objets sensibles: métaphysique à laquelle toute l'école, par l'organe de Suarez, a donné tout à l'heure un solennel démenti. Il nous semblerait donc superflu de nous y arrêter plus longtemps.

§ III. Opinion de M. Lupus sur la possibilité de l'invention du langage.

De même que M. Lupus tonde, comme on vient de le voir, sa fausse opinion de la possibilité de l'invention de l'idée de Dieu en partie sur ce principe exagéré, que toute nature complète trouve en soi de quoi produire sans secours étranger les actes qui lui sont propres, ainsi basera-t-il sur le même principe cet autre paradoxe, analogue au premier, de la possibilité de l'invention du

cause la plus ordinaire, ni si un système de physique, où les monstruosités seraient impossibles, ne renverserait pas l'état actuel de la nature, et de toutes les lois établies pour la production des êtres et la conservation des espèces: il suffit que les monstres supposent l'existence d'un type tracé avec dessein, et donné pour modèle à toutes les productions de la nature, selon l'exigence des espèces et le maintien de l'état actuel du monde... Dans les monstres même, les traces du plan général et du modèle des espèces sont sensibles; ce sont, dit un physicien célèbre, des morceaux d'une architecture admirable, quoique détachés du corps de l'édifice et privés des rapports de l'ensemble. »

L'application de ces principes à l'existence des sourds-muets est facile.

(1257) « Les aveugles sourds-muets ont toujours prouvé... que par le toucher ils rentrent en communication intellectuelle avec la société, et qu'ils sont capables de saisir les rapports que les choses connues ont entre elles... S'il est établi et convenu que le tout est au moyen de communication des connaissances intellectuelles, on peut trouver toujours la source *sociale* des notions que l'on découvre dans les aveugles sourds muets. » *Lettre de M. le chanoine Carton à M. le chanoine Lefebvre* (*Revue* de Louvain, juin 1859, page 549.)

(1258) « On nous objecte l'axiome : *Omnis natura perfecta habet ab intrinseco cuncta necessaria ad exercendas suas operationes*, et l'on en conclut qu'il est absurde de soumettre l'homme à une influence étrangère en ce qui concerne les actes les plus essentiels à sa fin (*le Tradit. et le Ration.*, t. II, p. 22 et suiv.). Nous répondons que l'axiome invoqué est applicable à Dieu seul, et nous lui opposerons cet autre axiome du R. P. Perrone : *Ad naturam entis limitati non pertinet omnia habere in seipso, nullaque re extra se indigere ad sui conservationem et finis sui assecutionem* (De Deo creatore, p. 3, c. 3, prop. 2). L'illustre théologien appuie cet axiome sur la nécessité de l'éducation, et il l'invoque comme nous pour montrer que l'état de nature pure n'exclut pas la nécessité de la révélation. Ces considérations suffisent pour prouver que le traditionalisme peut se concilier avec la possibilité de l'état de nature pure » (*Revue catholique* de Louvain, février 1859, page 92.)

Cette réponse me paraît sans réplique, ainsi que la suivante: Donnant à cet axiome (*Omnis natura perfecta habet ab intrinseco*, etc.), une valeur qu'il ne peut avoir lorsqu'on l'applique aux créatures, l'auteur (M. Lupus) concluait qu'on ne peut soumettre la raison à une influence extérieure, à l'enseignement social, en ce qui concerne les actes les plus essentiels à sa fin. Nous avons répondu qu'en ce sens l'axiome ne saurait s'appliquer qu'à Dieu... M. Lupus le reconnaît aujourd'hui, puisque, d'après saint Thomas, il admet comme nous que *la nature de l'homme veut qu'il parvienne aux choses intelligibles par les choses sensibles*. Ainsi la raison dans son développement n'est pas indépendante de toute condition extérieure; et sans *faire la leçon ni à Suarez ni à l'Ecole*, il nous est permis de dire que l'enseignement social est indispensable au développement de la raison. » (*Revue catholique*, avril 1859, pag. 217-218.)

(1259) Voyez *Appendice au grand catéchisme de Canisius ou Théorie de la foi dans ses rapports avec la raison*, pag. 59 et suivantes.

langage, et croira-t-il répondre par cela seul aux sublimes arguments de l'immortel vicomte de Bonald, qu'il ne daigne pas même toucher du doigt. Mais est-il donc nécessaire de faire observer à M. Lupus que l'état naturel de l'homme c'est l'état de société, et que, par conséquent, si Dieu doit à l'homme vivant en société les moyens de produire, avec le concours d'autrui, les actes propres à une nature intelligente, il ne doit rien de tel à celui, ou qui se serait isolé volontairement lui-même, ou qui se trouverait isolé comme forcément et privé de tout commerce intellectuel par le malheur des circonstances, c'est-à-dire, pour parler un langage plus philosophique que comprendra M. le chanoine Lupus, par le défaut des causes secondes?

Que des parents, égarés par les principes de Rousseau ou par toute autre fausse opinion, bornent tous leurs soins à donner à leurs enfants les choses nécessaires à leur développement physique, non-seulement sans leur parler jamais ou permettre qu'on leur parle de quoi que ce soit d'intellectuel, mais même sans jamais leur adresser ni souffrir qu'on leur adresse aucune parole articulée, pas même aucun langage de signes ou d'action; sans leur accorder jamais la communication la plus superficielle de ce fonds commun de vérités que se transmettent avec plus ou moins de bonheur les sociétés humaines, faudra-t-il en accuser la divine Providence, et non pas plutôt la volonté perverse autant qu'insensée de ces parents, dont le type, grâce à Dieu, est encore à trouver? Et cependant, si quelque jour, par impossible, cette hypothèse se réalise, ces enfants croîtront dans l'ignorance de Dieu et de leurs devoirs; s'ils meurent dans cet état après avoir, je le suppose, reçu le baptême dans leur première enfance, M. Lupus devra dire en vertu de ses principes qu'ils n'en seront pas moins damnés, puisqu'ils n'auront rempli aucun des devoirs de la loi naturelle. Nous disons, nous, au contraire, qu'ils seront sauvés, puisqu'aucun péché formel ne leur aura fait perdre l'innocence baptismale (1260). — Mais, quoi! nous objectera ici M. Lupus, vous admettez donc des péchés philosophiques; car si ces enfants, devenus adultes, ne connaissent pas Dieu, au moins connaîtront-ils les premiers principes de la loi naturelle (1261), que personne parvenu à l'âge de raison ne peut ignorer invinciblement. — Nous répondrons à M. Lupus que nous sommes encore plus éloignés que lui d'admettre des péchés philosophiques (1262); car, comment en supposer à de grands enfants qui, fussent-ils parvenus à l'âge de cent ans comme le pécheur d'Isaïe, seraient toujours restés incapables, au moins par le fait, d'avoir la teinte la plus légère d'aucunes connaissances morales? Mais si l'on dit avec raison qu'il ne saurait y avoir d'ignorance invincible par rapport aux premiers principes de la loi naturelle, c'est qu'on ne peut pas moralement supposer qu'il y ait des parents assez dénaturés pour priver systématiquement leurs enfants de toute idée de moralité (1263). — Au moins, insistera M. Lupus (tome II, page 20), ces

(1260) On peut voir par cette déclaration franche et nette de nos sentiments, qui sont d'ailleurs en parfaite harmonie sur ce point comme sur le reste avec tous les principes du traditionalisme catholique, combien M. Lupus est peu recevable à nous adresser le reproche (tom. II, pag. 406) d'expliquer *les paroles de l'apôtre saint Paul aux Romains*, I, 19, *exactement comme Calvin au l. I, ch. V, n.* 14 (c'est 15 qu'il a voulu dire), *de son institution de la religion chrétienne*. Car voici cette explication de Calvin, que la fausse indication de M. Lupus nous avait d'abord empêché de trouver en son lieu : « Saint Paul aussi, en disant (*Rom.* I, 19) : que ce qui estoit expedient de cognoistre de Dieu est manifesté en la creation du monde, n'entend pas une espece de manifestation qui se comprenne par la subtilité des hommes, mais plustost il dit, qu'elle ne va pas plus outre que de les rendre excusables. » Argumentons un peu sur ces paroles en faisant abstraction du venin qu'elles recèlent. Au dire de M. Lupus, des hommes privés de toute instruction n'en seraient pas moins inexcusables de ne pas observer les premiers principes de la loi naturelle, tandis que nous, au contraire, nous soutenons que ces mêmes hommes, n'ayant pas pu connaître, ni par conséquent observer ces premiers principes, n'en seraient pas moins sauvés, pourvu seulement qu'ils eussent reçu la grâce du baptême. Calvin, de son côté, enseignait que *la manifestation de Dieu en la création du monde, ne va pas plus outre sans la grâce de la foi, que de rendre les hommes inexcusables*. Lequel, s'il vous plaît, de M. Lupus ou de nous, entend les paroles de saint Paul aux Romains, I, 19, exactement comme Calvin?

(1261) *Les premiers principes sont innés dans l'homme*; telle est la doctrine qu'on prête à saint Thomas dans un ouvrage récent. On avoue cependant que, d'après le saint docteur : « Les idées et les connaissances naissent dans l'âme, les premières par les organes, les secondes sous l'action de l'intelligence, » c'est-à-dire que ni les idées ni les connaissances ne sont innées. Mais si les idées ne sont pas innées, comment les premiers principes, qui portent sur ces idées peuvent-ils l'être? Pour avoir la véritable pensée du Docteur angélique sur le point dont il s'agit, il suffira de citer quelques mots de sa *Somme théologique:* « L'intelligence des premiers principes est une habitude naturelle; car sitôt que l'âme a conçu l'idée de partie et l'idée de tout, elle comprend naturellement que le tout est plus grand que sa partie, et l'on doit en dire autant des autres choses pareilles, mais elle ne peut savoir ce que sont le tout et la partie qu'à l'aide des espèces intelligibles fournies par les images sensibles, et voilà pourquoi le philosophe enseigne que *la connaissance des premiers principes vient des sens.* » (*Somme théologique*, Ier, IIe partie, question LI, art. 1, c. traduction de M. Lachat.)

(1262) On a pu voir dans nos *Observations critiques sur l'écrit de M. l'abbé Maupied* (p. 77, n. IV), que la doctrine du péché philosophique est une conséquence nécessaire de l'opinion du Père Chastel, autre fameux anti-traditionaliste, sur la prétendue autonomie de la loi naturelle. Nous reviendrons plus loin là-dessus.

(1263) M. Lupus lui-même paraît admettre (t. II, p. 87) qu'il peut être moralement impossible à un sourd-muet, même adulte, privé de toute instruction, de parvenir à la connaissance de Dieu et de la loi morale. Mais toute impuissance morale rend excusable, et empêche que le péché matériel commis ne puisse être imputé.

enfants devenus grands commettront des péchés matériels, des violations matérielles de la loi naturelle; et s'ils n'en sont pas responsables, Dieu le sera donc. — Tout doux, Monsieur Lupus: les seuls responsables ce seront les parents, ou, s'il n'y a pas de faute de la part de ces derniers, comme cela pourrait effectivement être admissible dans quelque autre hypothèse, il faudra imputer ces fautes matérielles à un concours de causes secondes indépendant de la volonté des parents comme de celle des enfants, dont Dieu n'aura pas jugé à propos de détourner l'action par une intervention directe de sa volonté toute-puissante. Que de péchés matériels Dieu ne permet-il pas tous les jours dans des cas tout autrement réalisables que celui que nous discutons en ce moment, sans que sa sainteté infinie, non plus que sa sagesse, puisse en recevoir la moindre atteinte!

§ V. Opinion de M. Lupus contraire à la doctrine de la nécessité d'images sensibles quelconques pour les opérations intellectuelles.

M. Lupus emploie deux longs articles (le 4e et le 5e du chapitre III du tome II), pour prouver à sa manière que l'âme humaine peut penser ici-bas, non-seulement sans langage articulé, mais encore sans aucune image sensible, et il se fonde, pour établir sa double thèse, sur l'autorité des plus grands philosophes chrétiens de tous les siècles, à commencer par saint Irénée et par Clément d'Alexandrie. Mais tous ses efforts d'érudition me semblent doublement malheureux, puisque, d'une part, personne que je sache n'a jamais soutenu l'impossibilité pour l'homme de penser sans langage *articulé*, et que, de l'autre, lorsqu'il cherche à prouver la non-nécessité des images sensibles pour les opérations de l'intelligence, les autorités qu'il allègue, au lieu de lui être favorables, se tournent contre lui. Je me bornerai donc à démontrer ce dernier point.

La plupart des témoignages cités par notre adversaire n'ayant eu pour objet que le langage articulé, il serait à peu près superflu d'examiner si M. Lupus les a toujours bien compris. Sans reproduire ici les passages nombreux, rapportés ailleurs (1264), de Clément d'Alexandrie, qui prouvent jusqu'à l'évidence que ce savant apologiste admettait, tout aussi bien que nos scolastiques, la nécessité d'images empruntées des objets sensibles pour les opérations de l'esprit humain, je me contenterai de faire voir combien M. le chanoine Lupus a rendu infidèlement la pensée de saint Thomas et de Suarez, les deux seuls dont les textes qu'il nous cite aient un rapport direct à l'unique question que nous puissions avoir à discuter contre lui.

J'ai démontré précédemment, en faisant valoir en particulier les arguments de Suarez, que même pour le premier homme, et dès avant qu'il eût pu contempler la nature visible, Dieu, pour lui communiquer la science infuse, prit soin d'imprimer dans son âme des images ou espèces semblables à celles que nous empruntons, nous autres, des objets extérieurs. Le Docteur angélique, dont Suarez n'a fait en cet endroit que de développer la pensée, pouvait-il marquer plus fortement l'impuissance où est l'âme humaine, tant qu'elle reste unie au corps, de penser indépendamment de ces images?

Pour éluder la force de cet argument, que fait M. Lupus? Il nous oppose d'autres textes où il ne s'agit que de l'état de l'âme séparée du corps; et comme il est tout simple que saint Thomas n'y parle pas de l'état tout différent où se trouve l'âme tandis qu'elle demeure unie au corps, il ajoute naïvement (tome II, p. 125) : « Il ne dit rien de la valeur de cette manière de penser les choses immatérielles pendant l'union de l'âme avec le corps. » Sans doute qu'il n'en dit rien dans cet endroit précis, parce que ce n'était pas pour lui le lieu d'en parler; mais il en parle ailleurs, et sans chercher bien loin pour le montrer à M. Lupus, je l'inviterai simplement à lire les premières lignes du corps de l'article même qu'il nous oppose : il y trouvera en toutes lettres que l'âme, tant qu'elle est unie au corps, ne peut rien connaître qu'avec le secours des images : *Anima*, QUANDIU *est corpori conjuncta, non potest aliquid intelligere non convertendo se ad* PHANTASMATA. Que penser après cela, je ne dis pas de la bonne foi que je ne puis mettre en doute, mais de la sagacité ou de la présence d'esprit de M. le chanoine Lupus? Cette citation est décisive, et je me crois dispensé en conséquence de discuter le passage de Suarez objecté par M. le chanoine (*ibid.*), et dont le sens est le même, comme on peut d'avance en être assuré, que celui des paroles de saint Thomas (1265).

(1264) Voyez : *Observations critiques sur l'ouvrage de M. l'abbé Maupied*, pag. 52 et suiv.

(1265) Les passages de Suarez, que cite M. Lupus à l'appui de sa propre assertion à la fin de ce même volume (pag. 427 et suiv.), sont extraits du traité de ce grand théologien, *de Statu animæ separatæ*, l. VI, c. V et VI. Rien qu'à les lire, il semblerait que notre adversaire les eût choisis plutôt pour prouver la thèse contraire à la sienne. En voici quelques échantillons, d'après lesquels il sera aisé d'apprécier le reste : *Credi ergo potest animam* SEPARATAM *intelligere immediate absque specie instar angelorum; quia vero difficultas hujus sententiæ sita est in explicanda ratione, cur* IN CORPORE NON ITA *se intelligat*, etc. Animam NON POSSE habere tale munus DUM EST IN CORPORE, etc. *In corpore exsistens. . non per se intelligit, sed per alienas species*, etc. *Intellectum in actu primo ex natura sua esse constitutum ad cognoscendum se atque animam*; D M *tamen* EST IN CORPORE, EXIRE NON POSSE IN ACTUM SECUNDUM, etc. *Licet intellectus sit constitutus per species intelligibiles*, NON POTEST ILLIS UTI, NISI COMITETUR SENSUS INTELLECTUM, etc. (Voyez encore ce que dit là-dessus saint Thomas, partie Ire de sa *Somme théologique*, q. 77, art. V, *ad tertium*; q. 84, art. VII, *ad tertium*, etc., etc.)

§ VI. Opinion de M. Lupus sur la nécessité absolue d'un acte de raison antérieur à l'acte de foi.

Le premier acte de raison du premier homme a-t-il pu être un acte de foi? M. Lupus semble le nier, et même regarder l'assertion contraire comme incompatible avec la troisième proposition signée par M. Bonnetty. Nous allons lui prouver tout à l'heure qu'il n'en est rien, après que nous aurons discuté les raisons sur lesquelles il fonde son propre sentiment.

La principale de ces raisons, c'est que « la science tant naturelle que surnaturelle a été donnée à Adam par une infusion divine et non par une révélation » (tome II, page 369). Ce principe, je l'admets avec lui quant à sa première partie, mais avec restriction quant à la seconde, et en tout cas sur d'autres preuves que les siennes; car voici de quelle manière il prétend l'établir.

« Dans le premier homme, » dit-il (t. II, p. 369-370), ses habitudes sont créées avec lui; mais les actes n'ont point été faits par l'auteur de la nature, mais par l'homme déjà existant..... Puis donc que toute révélation, quelle que soit la manière dont elle soit faite, exige de l'homme qui la reçoit un acte de raison; qu'il était impossible à Adam de faire naturellement un acte de raison dans le premier instant physique où l'on suppose que la révélation a eu lieu; et que Dieu ne fait point les actes de l'homme : il faut dire qu'il n'y a pas eu, chez le premier homme, révélation, mais infusion des vérités tant naturelles que surnaturelles. »

Je lui accorde volontiers que toute révélation exige de l'homme qui la reçoit un acte de raison; mais je dis que cet acte de raison qu'elle exige est précisément un acte de foi, et M. Lupus ne réussira pas avec tous ses textes à me prouver le contraire. Je lui accorde également qu'il était impossible à Adam de faire naturellement, et j'ajouterai même surnaturellement, un acte de raison ou de foi dans le premier instant physique où l'on suppose que la révélation a eu lieu; car, comme l'a dit saint Thomas (2ª 2ª, q. 163, a. 2, c.), l'entendement du premier homme, dans le moment même où sa création a été accomplie, et où, par conséquent, on peut supposer que Dieu lui a parlé pour la première fois, n'était pas encore en *acte*, mais seulement en *puissance* (1266), et c'est cette parole entendue qui, dans notre opinion, l'a *actualisé*. Ainsi, le premier moment qui a suivi la création a pu être rempli par la connaissance, actuelle cette fois, et non pas simplement infuse (1267), donnée à l'homme de l'Auteur de son être par la parole même qu'il entendait de lui; et le second, par l'adhésion spontanée de sa raison à la parole révélatrice. Jusqu'ici, je ne vois rien qui fasse difficulté; je vois seulement, ou je crois voir, que M. Lupus n'a pas compris toute la portée de ses propres expressions.

Aussi ne puis-je lui accorder de même la conséquence qu'il en tire. « Il faut dire, » conclut-il, « qu'il n'y a pas eu chez le premier homme révélation, mais infusion des vérités tant naturelles que surnaturelles »

Qu'il y ait eu, dans le premier homme, infusion des vérités tant naturelles que surnaturelles, encore une fois je l'admets avec Suarez (1268), mais nullement comme conséquence des prémisses que vient de poser M. Lupus. Car est-il besoin de lui rappeler cette règle de tout syllogisme, que le sujet et l'attribut de la conclusion doivent se trouver chacun dans l'une ou l'autre des prémisses dont elle se tire? Or, il n'est nullement question d'infusion dans les prémisses que posait tout à l'heure M. Lupus.

Comment, d'ailleurs, peut-il affirmer qu'il n'y a pas eu de révélation faite au premier homme dans le moment qui a suivi sa création? S'il n'y a pas eu révélation, il n'y a pas eu non plus acte de foi, puisque, comme le porte la deuxième proposition signée par M. Bonnetty, LA FOI SUPPOSE LA RÉVÉLATION; mais alors M. Lupus se met en opposition ouverte avec la doctrine à peu près généralement admise, d'après laquelle le premier homme non-seulement fut créé avec les vertus infuses de foi, d'espérance et de charité, mais encore en produisit les actes avant son péché et dès les premiers moments de son existence.

M. Lupus poursuit sa thèse de la manière suivante (page 370) : « Avoir une science infuse, c'est savoir sans avoir appris, sans avoir été enseigné, sans avoir fait aucun acte de raison pour acquérir la science. Recevoir l'infusion de la science, c'est recevoir l'habitude infuse de la science, c'est-à-dire une habitude antérieure aux actes. Dans l'infusion, Dieu seul opère, Dieu seul agit : l'homme est entièrement passif, il n'a pas même la conscience de ce qui s'opère en lui.

« Savoir par révélation, c'est savoir par un enseignement, par une manifestation; c'est avoir été enseigné, instruit; c'est avoir appris, compris, saisi, entendu, vu l'objet de cette science révélée. Il y a donc nécessairement acte de raison de la part de celui qui reçoit la science révélée ou une révélation. »

Nous accordons tout cela à M. Lupus; mais qu'en conclura-t-il? Que « pour sentir la vérité proposée, la raison doit déjà posséder les vérités premières (page 371)? » Il est vrai que la raison du premier homme possédait les vérités premières dès le moment où sa création s'est trouvée accomplie; mais elle les possédait par infusion, et la révélation est venue alors qui a mis en acte ce qui, jusque-là, n'était qu'en puis-

(1266) « Primus homo in sua creatione istam similitudinem (cum Deo quantum ad cognitionem) nondum actu adeptus erat, sed solum in potentia. »

(1267) « L'intelligence est encore en puissance après l'infusion comme avant l'infusion, puisqu'elle n'a point fait d'acte. » (M. Lupus, t. II, p. 31.)

(1268) Voyez plus haut, § II, p. 44.

sance (1269). M. Lupus veut-il dire que, pour *sentir* une vérité, il est toujours nécessaire de *sentir* d'avance une vérité préalable? Mais dans ce cas, il faudra qu'il admette un progrès à l'infini, ce qui est absurde. L'autorité de Celui qui proposait la vérité au premier homme était sans doute assez puissante pour la lui faire *sentir* de prime abord, de manière à mériter et obtenir son adhésion immédiate.

Ce n'est pourtant pas l'avis de M. Lupus. « Pour *sentir* la vérité proposée, la raison doit déjà posséder, » poursuit-il, « les vérités premières auxquelles elle comparera celles qui lui seront proposées. » Elle *comparera*, c'est-à-dire qu'elle examinera, et l'examen, le libre examen aura dû précéder l'acte de foi dans le premier homme; et comme ces vérités premières dont veut parler M. le chanoine Lupus sont sans doute des vérités de l'ordre naturel, il faudra dire, contrairement au décret du deuxième concile d'Orange, que ce n'est pas Dieu qui a inspiré la foi à notre premier père, mais que c'est notre premier père qui a commencé par les forces seules de sa nature l'acte de son initiation à la foi surnaturelle. Ainsi, malgré ce qu'a établi de contraire le canon VIII de la septième session du concile de Trente, notre premier père, quoique déjà le père des croyants par les vertus infuses de la foi, de l'espérance et de la charité qu'il venait de recevoir dans sa création, était libre par rapport aux vérités qui lui étaient actuellement révélées; et il n'était obligé de s'y conformer, qu'autant qu'il voulait bien lui-même s'y soumettre, ou qu'il les trouvait conformes au principe de contradiction, dont il avait dès lors, et sans aucun doute, à une très-forte dose, la science infuse. Ainsi avait-il mangé du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal avant même que Dieu lui en eût intimé la défense, et méritait-il, par *anticipation*, la note d'hérésie, imprimée plus tard, à une partie rebelle de sa race, par les plus nobles et les plus dignes de ses descendants. N'avions-nous pas raison de soupçonner qu'il pouvait y avoir des germes de protestantisme dans le rationalisme, et de semi-pélagianisme dans le semi-rationalisme de nos adversaires? Mais reprenons la lecture du livre de M. Lupus (1270).

« Pour *sentir* la vérité qui lui est proposée, la raison doit déjà posséder les vérités premières auxquelles elle comparera celles qui lui seront proposées, et elle décidera que ces dernières sont telles, parce qu'elle reconnaîtra qu'elles sont conformes aux premières. »

La raison décidera; est-ce clair? Voilà la raison de l'homme établie juge de la parole de Dieu même; la voilà qui fait acte d'indépendance dans l'instant même où elle se soumet; et, en obéissant, c'est encore à elle-même qu'elle obéit. M. de Lamennais, devenu rationaliste, tenait-il un autre langage? Rappelons-nous, en effet, ce que cet *ange déchu* soutenait dans son *Esquisse d'une philosophie* (tome Ier, p. 52) : « La raison ne relève que de ses propres lois; on peut l'atténuer, la détruire plus ou moins en soi; mais tandis qu'elle subsiste, et au degré où elle subsiste, sa dépendance est purement fictive, car c'est elle encore qui détermine, en vertu d'un libre jugement, sa soumission apparente. » Quel langage insolent! Mais en quoi diffère-t-il ici pour le fond de celui du chanoine Lupus?

« De là, conclut-il, cet axiome rappelé plus haut (1271) : *Omnis doctrina et omnis disciplina ex præexsistenti fit cognitione.* »

(1269) « L'intelligence est encore en puissance après l'infusion comme avant l'infusion, puisqu'elle n'a point fait d'acte. » (M. Lupus, tome II, p. 51.)

(1270) Que M. Lupus se donne la peine de comparer la doctrine qu'il énonce ici avec celle du concile de Périgueux, expliquant, avec l'approbation du saint Siége, la troisième des propositions signées par M. Bonnetty : « Si (comme à notre connaissance, dit le concile, on l'a fait plus d'une fois, soit de vive voix, soit par écrit), si l'on veut conclure de ces paroles que la raison précède la foi, comme la sentence du juge précède le renvoi de l'accusé, comme les prémisses précèdent la conclusion, et comme la cause précède l'effet, on viole et on altère la sainte parole de l'Eglise, qui est celle de Dieu, et l'on tombe dans une des plus graves erreurs qu'on puisse imaginer. En effet, quand la sainte Eglise notre mère propose, selon son droit et sur sa garantie, la vérité surnaturelle à la foi de l'adolescent déjà baptisé, non-seulement il ne peut pas refuser absolument d'y adhérer, mais il ne peut pas même un seul instant différer de le faire, sans aller contre la lumière infuse qu'il a surnaturellement reçue par le baptême. » La lumière infuse que l'enfant chrétien a surnaturellement reçue par le baptême, Adam l'avait reçue dès les premiers moments de sa création; il n'avait donc pas plus le droit de *décider* sur ce que Dieu lui proposait à croire, que l'enfant catholique n'a le droit de la rejeter sur ce que lui propose l'Eglise.

(1271) Page 368 : « C'est un axiome que toute science, toute instruction s'acquiert au moyen d'une connaissance préexistante. *Omnis doctrina*, etc. » Cet axiome n'est applicable qu'aux procédés scientifiques, et revient à cette vérité élémentaire : que les sciences de raisonnement, à la différence des simples connaissances, ne peuvent avoir pour objet les premiers principes, mais les supposent préalablement. Il est ridicule de vouloir appliquer toute cette métaphysique au premier moment de la révélation faite au premier homme. (Voyez à la fin de l'opuscule dirigé contre M. Maupied, page 76, l'explication de cet axiome présentée par saint Thomas et tout à fait conforme à la nôtre.)

Ajoutons cependant, pour la satisfaction de M. Lupus comme pour l'amour de la vérité, que la connaissance donnée dans cette circonstance à notre premier père se tira en quelque façon *ex præcedenti cognitione*, tant parce qu'il avait par *anticipation* la science infuse de toutes les vérités essentielles contenues dans la parole révélatrice, que parce que Dieu ne s'y manifesta pas à lui dans sa propre essence, mais qu'il ne le fit qu'au moyen du spectacle de l'univers dont il émut tous ses sens, et par la parole matérielle dont il frappa en particulier ses oreilles, en même temps qu'il lui en donna l'intelligence. Car tout cet appareil de la nature physique, Adam en eut le sentiment en quelque sorte de lui-même et sans aucune instruction proprement

M. le chanoine oublie qu'il s'agissait ici d'appliquer, non pas un axiome de la science, mais un principe de la foi, et il ne s'aperçoit pas qu'il est absurde de chercher une vérité préexistante à la première des vérités révélées à l'esprit de l'homme.

Mais nous autres traditionalistes, sommes-nous plus raisonnables nous-mêmes que notre adversaire? A l'entendre dire, nous ne le sommes guère plus; car voici le langage qu'il nous met à la bouche (pag. 367-368) : « Que disent les traditionalistes? Ils exigent que l'intelligence d'Adam ait eu advertance en un seul et même acte, dans un seul et même instant physique, dans un point de temps pour ainsi dire sans durée, à toutes les vérités de l'ordre surnaturel proprement dit, à toutes les vérités de l'ordre moral naturel, à tous les principes et à toutes les déductions des principes de toutes les sciences humaines. »

Si quelque traditionaliste a jamais tenu ce langage insensé (1272), ce que je ne saurais croire, c'est en vertu de principes qui lui sont sans doute particuliers; car voici les nôtres. Pour croire à la révélation, l'intelligence d'Adam n'a pas eu besoin d'avoir advertance par un seul et même acte, dans un seul et même instant physique, dans un point de temps pour ainsi dire sans durée, à toutes les vérités, tant naturelles que surnaturelles, soit de principes, soit de conséquences; mais il lui a suffi de croire *explicitement* celles qui lui étaient proposées, et *implicitement* les autres. Quant à la science universelle que les Pères et les docteurs ont cru devoir attribuer à Adam, elle n'était encore qu'à l'état de science purement infuse, et en puissance plutôt qu'en acte, de l'aveu, comme on l'a vu, de M. le chanoine Lupus. Car n'a-t-il pas dit (page 31) : « L'âme ayant été complétement passive dans l'infusion, cette opération s'étant faite en elle-même à son insu, l'âme ne peut ni se souvenir de cette opération, ni s'apercevoir des connaissances qui sont en elle. » N'a-t-il pas dit encore (*ibid.*) : « L'intelligence est encore en *puissance* après l'infusion comme avant l'infusion, puisqu'elle n'a point fait d'acte? » Ne serait-ce point ici par infusion qu'il aurait dit ces belles choses, puisqu'il ne paraît ni s'en souvenir, ni s'apercevoir qu'elles lui ont coulé de la plume?

REFUTATION de l'ontologisme. *V.* ONTOLOGISME.

RELIGION (LA) DANS LA PHILOSOPHIE DE HEGEL. — Qu'est-ce que Hegel pensait plus particulièrement de la religion? A cet égard, deux points méritent de nous occuper fortement.

1° En quoi Hegel fait-il consister l'essence de la religion en général?

2° Comment classe-t-il, comment juge-t-il les religions qui ont marqué dans l'histoire?

Au sujet du fond même de la religion, les ouvrages de Hegel offrent plus d'une variation. L'incertitude s'accroît encore pour ceux qui comparent ensemble les deux rédactions, souvent si différentes, que nous possédons des *Leçons sur la philosophie de la religion* (1273). Le maître semble, en dépit des procédés d'une méthode infaillible, avoir flotté surtout dans ses méditations sur le lien qui unit la religion aux deux autres manifestations de la vie spirituelle. Au début il assimile, il incorpore la religion à l'art : c'est le culte du beau même, c'est une forme de culte (1274). Au milieu de sa carrière (1275), il étend tellement le sens du mot *religion*, qu'on y rencontre l'art et la philosophie à côté de la religion. Enfin, la religion se trouve opposée à l'art et à la philosophie tour à tour; elle sort de l'art et se perd dans la philosophie; elle n'est plus l'un, et n'est pas encore l'autre (1276). C'est cette dernière vue qui paraît s'être offerte le plus souvent à l'esprit de notre méthaphysicien, et c'est elle que l'on peut regarder comme son opinion dominante.

Il y a cependant deux articles que Hegel maintient constamment. Le premier, c'est que la religion est une ébauche de philosophie, une science inférieure, incomplète,

dite, quoique cela même ne s'exécutât pas sans le concours divin : concours naturel et dû à la nature de l'homme, en tant qu'il pouvait être nécessaire au développement de ses facultés intellectuelles, mais en même temps surnaturel en ce qu'il ajoutait de surplus à ce strict nécessaire, et qu'il était rapporté par son auteur à une fin surnaturelle, de même à peu près que toutes les actions des justes, quoique de l'ordre naturel pour la plupart, à n'en considérer que l'objet, peuvent être surnaturalisées par le motif qui les leur fait entreprendre et par la fin qu'ils s'y proposent.

(1272) Ce langage n'est pas celui des traditionalistes, mais bien celui de leurs adversaires s'ils tiennent encore aux décisions du concile de Trente appliquées aux besoins de notre temps par celui de Perigueux; car voici précisément ce qu'à dit le P. Chastel dans son dernier ouvrage intitulé : *Valeur de la raison humaine*, page 465 : « Pour avoir la certitude du fait de la révélation, il faut connaître plusieurs vérités préliminaires qui appartiennent à l'ordre naturel, et sont du domaine de la raison. Il faut savoir d'une manière quelconque ce que c'est que la vérité et la certitude, ce qu'est Dieu, ce qu'est la révélation, et avoir des preuves que réellement Dieu a parlé. Ensuite, pour être certain que les choses révelées sont nécessairement vraies, il faut connaître que Dieu ne peut se tromper, pas plus que tromper les hommes, autres vérités préliminaires, également du ressort de la raison. » Ainsi, avant de pouvoir produire un acte de foi sur les vérités que l'Eglise lui propose, l'enfant catholique sera tenu de suivre tout un cours de philosophie métaphysique et morale; et tant que ce cours ne sera pas complet, la raison de cet enfant demeurera maîtresse et indépendante dans son *domaine*. Et c'est un religieux qui a dit cela!

(1273) La première a été publiée par le Dr Marheinecke, la seconde est due à M. Bruno Bauer.

(1274) *Phénoménologie*, p. 527 sqq.

(1275) Voyez la troisième édition de son *Encyclopédie*, et le *Cours d'esthétique*, où, toutefois (t. I, p. 154, 145), l'art se présente aussi comme l'antécédent, comme le côté externe de la religion, qui vient y joindre le côté interne, le recueillement.

(1276) *Leçons sur la philos. de la religion.*

qui appelle la science parfaite, la philosophie absolue ; c'est qu'elle a la même source que la philosophie, le besoin de penser et de comprendre. La raison spéculative, naturellement portée à rechercher, à reconnaître l'identité de l'esprit individuel avec l'esprit universel, telle serait l'unique origine de la religion. La second article, c'est que la religion parcourt les mêmes phases que la conscience générale : comme celle-ci, elle passe nécessairement d'une forme instinctive et confuse du *sentiment*, d'abord au degré supérieur d'une conscience réfléchie, à la *représentation* ; puis à la hauteur de la pensée spéculative et du savoir absolu, à la *notion*, *à l'idée*. La conscience est une dualité, une antithèse, dit Hegel. La religion sera de même une opposition entre l'esprit qui connaît et l'objet qui est connu, entre l'homme et Dieu. La religion commence par une distinction entre l'esprit fini et la Divinité, par un rapport de différence qui certifie à l'esprit fini la réalité de la Divinité. Mais à mesure que cette certitude s'élève et s'affermit, le rapport de différence fait place à un rapport d'identité. A l'état du *sentiment*, la religion ne soupçonne pas l'identité secrète du croyant avec l'objet de la foi ; à peine l'entrevoit-elle dans la sphère de la *représentation*. Ce n'est que sous l'empire de la dialectique, dans le milieu de la *spéculation*, que l'esprit découvre l'essence véritable de la religion, en comprenant qu'elle est la conscience de Dieu même, la conscience que Dieu a de lui-même au sein de l'esprit fini, l'apparition, le spectacle que Dieu se donne de Dieu, à lui-même autant qu'à l'homme. La religion est donc moins une affaire de l'homme qu'une affaire de Dieu ; moins un besoin du sujet, une nécessité interne de la personne, qu'une manifestation impersonnelle de cette puissance universelle qui est tour à tour notion logique, substance physique, idée morale, qui est enfin la pensée présente dans tous les rapports possibles (1277).

L'esprit propre de la religion est donc pour Hegel, à travers tous les genres de culte, un élément de réflexion et de dialectique ; et cela devait être, puisque la source de la religion avait été placée dans la raison spéculative. Cependant on ne peut s'empêcher de remarquer une légère contradiction entre la manière dont Hegel tente d'expliquer l'origine de la religion et la manière dont il conçoit les modes successifs de la vie religieuse. Ces modes, en effet, ne viennent guère de la raison spéculative ; il y entre plus de sensibilité, *d'intuition* que de spéculation. N'en faut-il pas conclure dès à présent que la nature de la religion n'a pas été bien saisie, bien exprimée par le dialecticien berlinois, et quelle ne consiste pas essentiellement à *savoir?*

Mais il importe de montrer auparavant comment Hegel dessine et juge les trois formes que revêt la notion de religion, dans son développement successif, depuis le moment où elle se dégage de l'art jusqu'à l'instant où elle se confond avec la philosophie.

La phase la plus humble, le *sentiment* religieux, lui paraît une forme presque animale, un composé accidentel, fortuit, où le pire se mêle au meilleur. Si Dieu, c'est-à-dire le vrai et le bien, se fait aussi sentir à ce degré de l'existence spirituelle, ce n'est pas grâce au sentiment, c'est malgré le sentiment. Par lui-même le sentiment n'est qu'une chose vaine, égoïste ; c'est une manière de se complaire en soi-même, de satisfaire ces penchants qui portent l'individu partout à se préférer, à se goûter lui-même, lui seul. On croit aimer Dieu, on n'aime que soi. On croit connaître Dieu, on ne se connaît pas soi-même. L'esprit véritable est plus désintéressé, plus mâle ; il demande à pénétrer, à posséder les choses, à y vivre avec un entier oubli de soi, à se confondre avec elles en y sacrifiant la sensibilité et l'individualité.

Par cette généreuse recherche de la réalité impersonnelle, l'âme religieuse entre dans la sphère de la *représentation*, sphère occupée par ceux qui observent et méditent sérieusement, sans pouvoir s'arracher tout à fait à l'empire de l'imagination et des sens. La substance de la foi, l'unité, quoique vivement pressentie, est encore voilée ici. On distingue encore le fini et l'infini, l'homme et Dieu, l'univers et son principe, le monde présent et le monde à venir. C'est l'état où se trouvent la plupart des cultes connus, qu'ils appartiennent à la mythologie, à la poésie, ou qu'ils aient une histoire réelle. C'est aussi la phase où s'arrêtent le déisme et le théisme.

Cependant la vertu dialectique inhérente à la représentation même force l'esprit religieux de s'élever au plus haut point de certitude, là où le croyant se sait identique avec Dieu, et constate que « *la véritable connaissance de Dieu, c'est que Dieu arrive à se connaître lui-même en nous* (1278) » Dans la religion de la *pensée spéculative*, l'individu se considère comme une expression de l'être universel, il se nie lui-même en tant qu'individu, afin de retrouver son véritable *moi* dans l'être universel. Mieux : l'individu reconnaît que la conscience qu'il a de la présence de Dieu en lui ne diffère point de la conscience que Dieu a de son existence propre dans l'enceinte et au moyen de l'individu. *La religion spéculative* n'est donc plus un rapport de l'esprit fini avec l'esprit infini, c'est l'idée même de l'esprit infini, de l'esprit en général, et si l'on veut, en rapport avec soi-même. Sous cette forme l'idée suprême, elle est la plus haute détermination de l'idée absolue même (1279). La religion cesse aussi d'être la connaissance d'un objet appelé Dieu, pour devenir l'identité de la notion, nommée Dieu, avec le sujet

(1277) *Philos. de la religion*, I, p. 51.

(1278) *Das wahrhafte Erkennen Gottes ist das Erkennen Gottes in uns.*

(1279) *Philos. de la relig.* I, p. 59 sqq.

qui conçoit cette notion. L'objet, loin d'être quelque chose de distinct, de plus haut ou de plus éloigné, est simplement la conscience de l'idée; et ce qu'on appelle *révélation divine* n'est autre chose que la manière dont Dieu se manifeste à lui-même. Lorsqu'une âme pieuse s'abîme dans ses méditations, ne fait-elle pas disparaître tout ce qui la pourrait distinguer de l'être qu'elle contemple, qu'elle adore (1280)?

En quoi cette expression définitive de la vie religieuse diffère-t-elle de la philosophie? Selon Hegel, elle garde le caractère d'une raison naïve et libre (1281), encore portée à regarder Dieu comme un objet distinct; tandis que la philosophie prend les allures d'une pensée pure, sévèrement méthodique, et convaincue que la conscience crée de même l'esprit absolu. En répondant ainsi, Hegel ne se donne-t-il pas le change? Oui, la conviction dominante de sa religion spéculative est aussi celle de sa philosophie, c'est-à-dire la certitude que l'esprit fini se confond avec l'esprit infini, que le sujet *pensant* est identique avec l'objet *pensé* (1282). De plus, le but assigné par lui à la philosophie est aussi la fin réelle, quoique souvent cachée, de la religion hégélienne : le savoir, le savoir dialectique et spéculatif (1283).

Toutefois, Hegel ne pouvait réussir à donner le change à quiconque veut observer impartialement les phénomènes de la vie religieuse. Ses définitions, ses divisions tiennent-elles un compte exact de ces phénomènes? Elles les mutilent et les altèrent, quand elles ne les étouffent pas. D'abord, point de sphère qui appartienne en propre à la religion. Les misérables commencements qu'on daigne lui accorder, sous le titre de *sentiment*, montrent qu'on n'y voit qu'une transition, qu'une phase intermédiaire, qui prépare à la spéculation, et qui n'a quelque valeur qu'autant qu'elle renferme déjà une dose de philosophie. Le progrès religieux, en effet, consisterait à dépasser toute sensibilité, à dépouiller toutes ces distinctions méticuleuses de la piété ordinaire; à les consumer, en les livrant au feu de l'épuration dialectique; à s'élancer enfin, sur les ailes d'une verve abstraite, au sein de l'idée, de l'identité absolue. Le propre de la piété, ce serait une sorte d'enthousiasme logique, d'enchantement métaphysique, qui transformerait notre croyance dans l'essence même de l'absolu, qui persuaderait à notre esprit qu'il est l'esprit infini même. Quelquefois, à la vérité, Hegel se plaît à représenter cette ascension toute spéculative comme un élan de mysticité, comme une aspiration platonique à l'idée parfaite, comme le noble *sacrifice du particulier à l'universel;* mais, au fond, la raison spéculative lui en semble seule capable. Le métaphysicien a seul le privilége de pénétrer jusqu'au mystère de la révélation; et quiconque ne sait pas manier la méthode dialectique ne saurait véritablement connaître Dieu!

Combien d'erreurs, combien de paradoxes cette opinion a répandus sur la nature et les caractères de la religion! Elle occupait une extrémité exclusive, extravagante, où elle fut fortifiée encore par sa vive opposition contre l'école de Jacobi et de Schleiermacher. Autant celle-ci s'était appliquée à convertir la vie religieuse en condition spéciale, en existence *sui generis*, en une situation très-distincte et de la science et de la moralité, essentiellement propre à l'âme pieuse, individuelle et *subjective* enfin; autant la doctrine de Hegel tendait à dépouiller la religion de tout ce qui constitue un développement personnel. De là, premièrement, ses assertions sur le sentiment religieux, que notre philosophe identifie avec l'égoïsme. Sans doute, la mysticité comme le fanatisme, la sentimentalité comme la tyrannie inquisitoriale, tant d'autres écarts déplorables ou ridicules, naissent de la tendresse ou de la déférence que le croyant a pour lui-même, et qu'il s'imagine avoir pour Dieu; mais s'ensuit-il qu'aimer Dieu, comme on aimerait le meilleur des pères, des bienfaiteurs, des amis, soit à obéir à des goûts frivoles et sans objet durable? L'attachement à une foi sérieuse, respectueuse, impose précisément le sacrifice des penchants qu'exprime ce mot de *vanité*. Le dévouement, la vraie dévotion, dites-vous, ne pense qu'à la *chose*, et cherche à s'y absorber. Il est vrai, mais par cela seul qu'elle est le besoin ou l'ouvrage d'une personne, elle veut aussi voir une *personne* par derrière la chose; elle veut adorer, non pas seulement une *idée*, mais le principe vivant, la cause intelligente de cette idée, un *esprit*. Voilà pourquoi elle forme un rapport personnel; et voilà pourquoi aussi, lorsqu'elle ne forme pas un rapport de ce genre, la religion n'est pas une chose effective et vivifiante, et ne mérite pas le titre de religion.

Le fond de la religion, dit Hegel, est raison; et la raison, non-seulement est impersonnelle, objective, mais exige partout que l'opposition, ou même la distinction entre l'homme et Dieu disparaisse...Sans doute, rien n'est plus raisonnable que le lien de l'être imparfaitement intelligent avec l'intelligence parfaite; rien n'est plus sensé, plus sage, plus conforme aux notions de dignité spirituelle et de grandeur morale, que cet attrait qui nous dispose constamment à contempler, à aimer, à imiter le vivant modèle, du vrai, du beau, du bien. Si quelque chose peut s'appeler éminemment raisonnable, c'est la vie religieuse ainsi entendue. Mais qui dit *raisonnable* ne dit pas pour cela *dialectique* et *abstrait*, *impersonnel* et exclusivement *objectif*. Le raisonnement spé-

(1280) *Philos. de la relig.* II, p. 153 sqq.

(1281) *Unbefangen*. Comparez la *Phénoménologie*, *Vers. fin.*

(1282) *Œuvres*, t. III, p. 35. Cfr. Aristote, *De anima*, III. 4.

(1283) *Œuvres*, t. XV, p. 690.

culatif, quoiqu'il s'exerce sur des matières qui sont l'élément de la piété, n'est pas l'organe d'une âme pieuse. Celle-ci a besoin de connaître ses objets, de les posséder scientifiquement; mais elle a besoin aussi de les posséder affectueusement, de les adorer tantôt avec crainte, tantôt avec joie. Elle ne se contente pas de lumières universelles et indirectes, il lui faut des émotions individuelles, des communications directes. Une foi absolument *dialectique*, semblable à la confiance qu'inspirent les mathématiques, est plus incomplète encore que cette croyance purement *morale*, qui fut si chère à Kant. Toute raisonnable qu'elle est, la religion l'est subjectivement et personnellement. Or, Hegel supprime ce côté essentiel, et chez l'homme, et en Dieu. C'est qu'il bannit en silence la volonté du domaine de l'esprit. A ses yeux, c'est d'une unité logique, d'une identité métaphysique, et non d'une union volontaire librement décidée, qu'il s'agit en religion. Concevoir Dieu comme le principe de notre esprit, comme sa *substance*, comme son *sujet immanent*, c'est, suivant Hegel, à la fois connaître et aimer Dieu, le voir et le vouloir tout ensemble. Hélas! telle n'est pas l'opinion de Pascal, c'est-à-dire l'opinion de l'expérience la plus incontestable. « Qu'il y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer! » La présence de l'idée de Dieu en nous ne suffit pas pour que nous soyons religieux. Cette présence se remarque, à plusieurs égards, chez ceux-là même qui sont assez insensés pour maudire Dieu, pour songer à le combattre, pour oser le railler. Outre la connaissance, la piété suppose l'amour et la soumission, l'adoration. A côté de cette présence de l'idée, la volonté de servir Dieu doit être plus présente encore et plus agissante. L'idée impersonnelle de Dieu, sa connaissance, son *immanence* même, n'est donc que l'une des parties de la religion, et non toute la religion : supposé même, que Dieu *demeure* dans l'homme; il ne le constitue pas. L'autre partie, celle qu'exprime le *je veux Dieu*, qui donne naissance à un long et constant effort pour *faire la volonté de Dieu*, et qui ne nous permet de dire, ni *je suis Dieu*, ni *nous sommes Dieu*, voilà la part, voilà l'œuvre de l'homme; et cette part nous oblige de considérer le rapport religieux comme une *dualité*, et non comme une *identité*. Quiconque, niant ce fait évident, refuse de distinguer Dieu d'avec le croyant, sera forcé de regarder la religion comme un jeu que Dieu joue avec lui-même, au sein de la prétendue personnalité de l'homme. Incapable de vouloir autrement que Dieu, incapable même de vouloir, l'homme ne peut pas avoir, pour Hegel, une organisation naturellement et primitivement religieuse : c'est l'être universel qui se plaît à s'étudier lui-même, avec une intelligence croissante, à travers trois degrés de connaissance, dans un être particulier, appelé homme. Dès que l'on part d'une donnée pareille, il est clair que le rapport religieux ne peut plus être un rapport de dépendance, ne peut plus être qu'un rapport d'identité. Mais que gagne-t-on à transformer en identité la parenté, l'affinité, à défigurer la réalité? Réussit-on à mieux établir *la philosophie de l'identité*, à laquelle cette *unification* religieuse de l'homme avec Dieu devait servir de précédent et de justification anticipée? Non, car alors même que le philosophe est parvenu à tout ramener à une seule *idée*, il ne peut, si son système doit répondre à un ensemble vivant, s'empêcher de rapporter cette *idée* à un être, à une personne; et, par conséquent, de revenir, à son insu peut-être, à cette inévitable distinction entre l'être adoré et l'être adorateur. Aussi Kant avait-il traité Dieu d'*idéal*, et non d'*idée*.

Ce qui achève de nous convaincre, c'est que l'*idée*, cette *forme pure de la pensée absolue*, si fièrement opposée au sentiment et à la *représentation*, c'est-à-dire au théisme et au déisme, n'est en définitive qu'une notion appuyée sur des images, sur des représentations et des sentiments, sur des *intuitions*, comme celle du *gland* et du *chêne*. Ce n'est qu'au moyen de figures, de tournures impropres ou métaphoriques, de changements de *points de vue*, que le dialecticien parvient à rendre spécieuse l'*habitation*, *l'immanence identique de l'idée*, *l'unité* de son *contenu* et de sa *forme*, dans l'*éther* de la pensée (1284). Serait-il besoin de tant de transpositions et de versions subtiles, de tant de paraphrases pédantesques, de tant d'ingénieux détours, de tant de jeux et d'artifices divers, si la conscience de notre identité avec Dieu constituait effectivement l'essence de la religion? Il ne faudrait pas même tâcher ensuite d'adoucir cette opinion inflexible, ni soutenir avec quelque probabilité que, si la religion et la philosophie ont la même substance, elles n'ont pas la même forme; et que traduire le dogme, en lui donnant une expression spéculative, n'est pas en changer le fond, mais est seulement le bien comprendre.

Grâce à cette préoccupation systématique, représentant la religion comme dégradation de la philosophie, ou la philosophie comme une religion seule digne de la grandeur de l'esprit absolu (1285), on ne pouvait aboutir qu'à une conclusion presque risible. Du côté de Dieu, on devait admettre deux sortes de révélations, et autant d'hommages correspondants. Pour employer les termes de la théologie catholique, un culte de *dulie* ou d'*hyperdulie*, tel que l'honneur dû aux saints et à la Vierge, serait accordé au Dieu du *sentiment* et de la *représentation*, au Dieu imparfait et *inadéquat*. Un culte de *latrie*, d'adoration complète, serait réservé au Dieu de l'*idée*, au Dieu parfait et *adéquat*. Du côté des hommes, deux classes aussi :

(1284) Voyez les *Recherches logiques* de M. Trendelenberg, p. 25 sqq.

(1285) *Philos. de relig.* I, 117. — *Hist. de la philos.* I, 76 sqq.

ceux qui sont capables de s'élever jusqu'au *Dieu-Idée*, les élus, les initiés, les régénérés; puis ceux qu'une intelligence faible prosterne devant le *Dieu-Intuition*, les profanes, les appelés, ou plutôt les réprouvés. Entre le petit nombre d'adorateurs privilégiés et l'immense multitude des adorateurs vulgaires, il fallait établir une distance pareille à celle qui sépare le brahmane du membre d'une autre caste, l'homme libre du vil esclave; ou bien, l'Athénien du Béotien. Cet abîme fut, en effet, creusé, ou du moins signalé comme inévitable, au milieu d'ardentes discussions sur l'immortalité de l'âme, où l'on n'hésitait pas à réserver la vie éternelle, ainsi que la véritable connaissance de Dieu, aux seuls adhérents de la religion spéculative (1286). Une imperceptible minorité comprend Dieu, est divine elle-même, parce qu'elle participe de l'*esprit*. Tout le reste peut soupçonner Dieu, mais n'a qu'une âme; n'est donc ni immortel, ni vraiment religieux. La moitié plus particulièrement sensible de l'espèce humaine est donc aussi la moins religieuse; tandis que l'élite du sexe masculin, cette phalange pleinement virile qui professe le panthéisme logique, ne se compose immanquablement que de saints hommes. Ceux-ci, non-seulement analysent et comprennent le mieux les éléments de la vie religieuse, mais les possèdent et les réalisent à un degré éminent, dans l'esprit qui seul est véritablement religieux, c'est-à dire dans l'esprit spéculatif . . . Rien, ce nous semble, n'atteste plus clairement qu'un tel résultat, combien était profonde l'erreur de Hegel sur la nature de la religion.

Cette erreur devait se retrouver dans le tableau où Hegel classe les religions les plus connues, de telle manière qu'elles servent à confirmer ses vues et ses définitions. A l'en croire, la notion abstraite de religion, c'est-à-dire d'identité de notre esprit avec l'esprit divin, se réfléchit et se réalise dans les faits moraux, dans la succession des cultes. Les *religions finies*, établies dans l'espace et remplissant une série de siècles, lui sont des essais progressifs, qui approchent de plus en plus d'une religion *infinie*, de ce christianisme où se manifeste pleinement l'esprit absolu même, l'esprit inhérent à la philosophie absolue, à celle de Hegel. Mais on se tromperait, si l'on supposait que cette suite de religions est avant tout une œuvre humaine, l'effet d'un besoin inné qui cherche à se satisfaire en concevant, en adorant toujours mieux l'être qui seul peut y répondre dignement.

Ce travail de moins en moins imparfait, cette élévation successive, c'est Dieu lui-même qui l'accomplit. Dieu, la substance et l'esprit de l'univers, arrive à la conscience de lui-même dans l'humanité, en s'y développant, en s'y réalisant par degrés. L'enchaînement des *formes religieuses*, des différentes sortes de cultes, n'est autre chose que la suite des degrés, des âges que Dieu parcourt, pour atteindre une entière conscience de soi. C'est moins l'humanité aspirant à connaître Dieu et à l'aimer, que Dieu se contemplant lui-même et apprenant à se connaître de mieux en mieux. Ces époques, ces périodes de la vie religieuse des peuples plus ou moins civilisés, composent le cours même de la vie divine, sa carrière continue et ascendante (1287). L'histoire des religions devient ainsi l'histoire même de l'Être éternel, et comme sa biographie.

Au lieu de relever de nouveau ce qu'il y a d'insuffisant ou d'exclusif dans un point de vue si visiblement incompatible avec les éléments essentiels de la piété, indiquons rapidement les conclusions heureuses, les conséquences saines et fécondes, qui se pouvaient tirer du principe dont cette histoire philosophique des religions est une sorte d'application trop méthodique.

Si les diverses religions se tiennent étroitement, si elles s'engendrent presque nécessairement, si elles forment une chaîne de progrès, l'esprit religieux, leur source, n'est pas une chose fortuite, un vain caprice. Cet esprit paraît dès lors une des parties principales, sinon la première, de la nature humaine, et exprime avec éclat le besoin ou le rapport le plus puissant de cette nature. Rien donc de plus absurde que de donner le culte pour une invention, intéressée et avilissante, des castes sacerdotales ou du despotisme politique. Les prêtres, les législateurs, les princes ont pu se servir de la religion pour gouverner les nations, pour les abaisser même et les énerver; ils ont pu la défigurer, la déshonorer par des usages pervers; mais ils étaient et ils seront toujours incapables d'en créer l'essence intime. Si l'humanité n'avait pas naturellement l'invincible conviction de l'existence de Dieu, elle n'accepterait aucune révélation *positive*, c'est-à-dire aucune manière de reconnaître et d'honorer la présence divine. C'est ce qu'ont tristement oublié tant d'écrivains habiles du dernier siècle, qui plaidèrent la cause des *lumières* avec succès, mais confondirent l'esprit éternel des cultes avec l'alliage périssable des formules et des cérémonies, avec l'impur mélange des superstitions et du fanatisme. La vérité religieuse n'est l'ennemie d'aucune autre vérité.

La religion est si peu contraire au véritable affranchissement des peuples, qu'elle marche toujours de pair avec la civilisation. Entre elle et la civilisation, influence mutuelle. Tantôt elle se proportionne, quant au degré de perfection, directement à l'état de la civilisation; tantôt elle agit sur les autres branches de la culture humaine de

(1286) Voyez, p. ex. B. Weisse, *Doctrine secrète de la philosophie sur l'immortalité de l'individu humain* (en allemand), 1834.

(1287) *Der lebenslauf Gottes*. Cfr. M. Rosenkranz, Vie de Hégel, p. 192 sqq.

manière à leur faire porter des fruits extraordinaires : tour à tour elle se sert de la civilisation et la sert avec ardeur. La cause de cette solidarité, c'est que la religion est inséparable de tous les développements sains et réguliers. Partout où l'esprit se développe, la religion ne peut manquer d'apparaître comme la plus noble expression de l'esprit même. Telle forme de la conscience, de la vie humaine, suppose ou entraîne inévitablement une phase déterminée du génie religieux.

Puisque Dieu se fait connaître particulièrement du côté par où l'humanité s'efforce le plus de connaître Dieu ; puisque l'histoire religieuse de l'humanité montre spécialement de quelle façon le rapport de Dieu avec l'homme a été conçu et appliqué, ou se peut concevoir et appliquer ; le philosophe, loin de dédaigner les religions, ou même l'esprit religieux, est tenu de les embrasser, de les pénétrer en tous sens. C'est là qu'il saisira, en plus grand nombre, les effets et les témoignages de la toute-présence de Dieu. Dieu pourrait-il être absent des âmes, auxquelles il est diversement, mais absolument nécessaire? Ne manifeste-t-il pas sa réalité, sa puissance, dans des institutions qui ne signifient rien, si ce n'est que les hommes ne peuvent se passer de Dieu? Les manières si variées dont l'idée de Dieu s'énonce et se réalise dans les religions, ne garantissent-elles pas hautement l'existence de l'être qui est à la fois le modèle et la cause de cette idée? Ce grand côté de l'histoire, l'établissement matériel des cultes, est une admirable confirmation du fait interne de la foi, une démonstration palpable du règne invisible de Dieu.

Cependant la position assignée par Hegel au christianisme est plus remarquable encore. Non-seulement toutes les autres religions concourent à préparer la religion chrétienne, à en faire éclater la supériorité ; mais le degré de perfection propre à chaque sorte de religion se mesure toujours par la distance qui la sépare du christianisme. Culte purement spirituel du Dieu de vérité, du Dieu-Esprit, le christianisme est type souverain, unique terme de comparaison, lorsqu'il s'agit d'apprécier un culte quelconque. Plus une doctrine religieuse ressemble à la doctrine chrétienne, plus elle est vraiment religieuse. Moins une religion approche de celle du Christ, moins elle approche de la perfection. Qui dit *religion chrétienne*, dit *religion* absolument religieuse, absolument parfaite, *religion absolue*. Qui dit christianisme, dit spiritualisme, idéalisme ; dit spiritualité pure, infinie, l'idée réalisée de l'esprit infini même. Or, comme l'esprit n'est nulle part entièrement absent, il n'y a point de religion qui n'ait quelque rapport, plus ou moins éloigné, avec la foi chrétienne ; et c'est au philosophe à déterminer ce rapport, à marquer le rang qui en résulte, en graduant toutes les religions relativement au christianisme, leur faîte et leur centre. La manière dont Hegel envisage la relation des doctrines religieuses avec le christianisme devient ainsi une justification, une glorification de l'Evangile et de l'Eglise. Le dogme chrétien devient le dernier mot, la révélation suprême du génie religieux, de l'esprit. Chaque manifestation de Dieu, chaque religion vient à son tour, bien qu'indirectement, témoigner de son infériorité à l'égard de la révélation chrétienne ; toutes ensemble viennent successivement proclamer la victoire du christianisme, et pour ainsi dire annoncer la venue du triomphateur leur maître.

Maintenant, cette distribution hiérarchique, toujours relative au christianisme, est-elle complète? Aucun culte important n'a-t-il été oublié? Aucun n'a-t-il été écarté de propos délibéré? Chacun a-t-il été rapporté fidèlement à la notion philosophique à laquelle il correspond? Les lacunes étaient difficiles à éviter ; et parmi les plus graves se trouvent le culte des astres, le sabéisme, et cette mythologie du Nord, ces légendes scandinaves dont Odin est le héros. Peut-être ces prétéritions tiennent-elles à ce que le commentateur avait peine à faire plier à ses divisions inflexibles certaines traditions, certaines institutions. L'inexactitude, l'arbitraire, la violence ou la subtilité, en matière d'interprétation et de classification, ne coûtaient guère à Hegel. Un seul exemple peut saillir ici : c'est le rôle qu'il fait jouer au mosaïsme. D'abord, le culte de Jéhovah, le monothéisme hébreu, lui semble inférieur au polythéisme grec, en ce sens qu'il le trouve moins large, trop borné aux intérêts d'une famille, trop éloigné des dimensions d'une divinité nationale ; puis il le met au même rang que le culte des Grecs et des Romains, parce qu'il le considère comme un des antécédents directs de la religion chrétienne, c'est-à-dire, de la religion qui proclame un Dieu universel. Mais, si Jéhovah est tellement voisin de la Divinité du monde, n'est-il pas plus que le Dieu d'une famille, plus même que le Dieu d'une nation? Bien d'autres oscillations, ou d'autres décisions capricieuses, ont été signalées dans ce vaste tableau, particulièrement en ce qui concerne la manière dont Hegel explique les dogmes de l'Eglise, manière des plus libres, ou plutôt des plus servilement assorties à un parti pris d'exégèse dialectique, qu'il sera facile de démasquer plus tard.

Quoi qu'il en soit, la conscience de Dieu parcourt trois phases principales, et donne ainsi naissance à trois groupes de religions : celle de la *nature*, celle de l'*individualité spirituelle*, celle enfin de l'*esprit absolu*. La première forme devait être l'état où la conscience religieuse se développe encore sous l'empire prédominant de la création visible. Néanmoins, continue Hegel, puisque la conscience qui subit cet empire est religieuse, c'est-à-dire spirituelle, la pure nature ne saurait y régner

exclusivement : l'esprit s'y présente seulement sous une forme naturelle, il constitue la religion de l'homme naturel. Telle est d'abord la magie. Esclave de ses désirs, de ses passions, l'homme se croit alors une puissance souveraine, et ne conçoit encore ni Dieu ni une vie future. Le culte que professent les Chinois tient de la magie et d'une sorte de panthéisme physique à la fois : la conscience s'y regarde comme impuissante, en présence de l'ascendant du monde matériel (1288). Ce culte prélude à celui des Hindous. Là, l'imagination dispose à son gré de la nature sensible et finie, et proclame de mille manières le néant de l'individu, qu'il immole même en réalité. En passant par la Perse et par l'Egypte, l'adoration de la nature se transforme en un culte plus *libre*, dans l'adoration de la lumière. En transportant l'élément négatif et fini dans la nation même de Dieu, dans la substance lumineuse, on annonce le moment où Dieu paraîtra comme *sujet*. Quoique l'intelligence en Egypte tende à se considérer comme une personne, elle s'embarrasse encore du sens d'une énigme dont l'esprit grec trouvera d'abord le mot, puisqu'il montrera que le sphinx est l'homme mot.

La seconde phase du développement religieux, Hegel la nomme celle de *l'individualité spirituelle*, parce que la conscience, dit-il, s'y élève au-dessus de la nature, se propose comme siennes propres des fins générales et raisonnables, et envisage pour cela même l'infini comme une nature spirituelle, et les choses matérielles comme autant de manifestations et de moyens de l'esprit. A ce degré, la notion de *substance* fait place à celle de *sujet*, d'un sujet doué des caractères de l'unité, de la nécessité, de la convenance. Suivant que l'un de ces trois caractères prévaut, trois cultes différents se produisent : le premier, *sublime*; le second, *beau*, le troisième, *utile*. Le culte de la *sublimité*, c'est le judaïsme. Dieu, chez les Hébreux, a cessé d'être une substance neutre ; il forme un être personnel, un sujet qui est en même temps l'infini. Devant lui, la nature n'a point de consistance, point d'existence vraiment substantielle; n'étant pas sortie de lui, n'ayant pas été engendrée par lui, elle a été créée, absolument créée. Le néant de la nature est même ce qui atteste le plus la puissance et la justice de Dieu. Tout doit manifester la gloire divine. La nation juive, pour laquelle on oublie l'humanité, se compose d'hommes qui servent l'Eternel avec crainte, ou d'hommes qui lui désobéissent, de justes ou d'injustes. Quant à l'individu, il ignore sa liberté et son immortalité; il expie ses transgressions par des sacrifices. Le peuple seul est bien heureux, et sa félicité consiste dans la possession de la terre promise. La religion juive est donc encore une sorte de servitude, à laquelle succède la foi de l'homme libre, la religion des Grecs, celle de la beauté.

En Grèce, plus de puissance une et universelle, confuse et indécise, mais des puissances particulières, déterminées, qui tout ensemble constituent des forces morales, comme le courage ou la sagesse, et des êtres revêtus de formes sensibles et souverainement belles. La raison grecque regarde les qualités physiques comme devant servir au triomphe des qualités de l'esprit. Au-dessus de la multitude des divinités règne l'absolue nécessité, qu'il s'agit, non de combattre inutilement, mais de reconnaître pour irrésistible. En prêtant aux forces morales les dehors les plus attrayants, la poésie hellénique convertit la religion en un art, en un culte éminemment humain. La sérénité qui distingue le polythéisme, vient de ce que ses partisans savent que les puissances adorées par eux sont des facultés humaines, et qu'elles sont adorées précisément parce qu'elles mettent en relief les parties les plus nobles de notre nature. Toutes les fois que le Grec offre un sacrifice, il épouve une jouissance. S'il sent le besoin de se purifier, c'est uniquement comme initié aux mystères; mais alors il risque aussi de retomber dans les pratiques dégradantes des religions purement naturelles.

Si Hegel qualifie la religion des Romains de souverainement *utile* et *entendue*, c'est que tout y sert à la fois le bien général et le bien particulier. Le but, religieux comme politique, poursuivi par ces graves et fermes dominateurs du monde, c'est que chaque chose se soumette et se consacre à Rome, à l'Etat, à l'Empereur, qui est Dieu, parce qu'il représente l'Etat. La notion d'un empire universel, cette fin commune de tous les efforts individuels, imprime à tout un caractère de majesté, de grandeur divine, qui ajoute à la sublimité juive et à la beauté grecque une convenance supérieure, la notion du salut général. Le culte romain manque de ce calme riant et gracieux qui distingue le polythéisme grec ; mais il a une solennité extraordinaire, une dignité qui préparait le monde à l'apparition d'une splendeur plus austère, de celle dont le christianisme est entouré.

Comment le christianisme se lie-t-il à la civilisation romaine? Celle-ci, répond Hegel (1289), éprouvait le besoin de concilier les fins particulières et la puissance universelle, les individus et une Providence divine; mais elle était trop grossière pour opérer elle-même une pareille conciliation. Elle ne voyait en Dieu qu'un despote ; et ce qu'il y avait de plus élevé parmi ses philosophies, le stoïcisme, aboutissait à la douleur, à l'aveu d'une misère profonde. Cette douleur, ce vif désir d'un secours surhumain, se faisait aussi jour chez les Hébreux,

(1288) C'est ainsi que l'on peut concilier les deux manières différentes dont Hegel définit la religion chinoise, dans les deux éditions de sa *Philosophie de la religion*.

(1289) *Philos. de la religion*, t. II, p. 149 sqq.

et d'une manière plus pure même et plus touchante. Aussi la religion qui devait apaiser cette vaste peine, et en même temps satisfaire au besoin de la conciliation, la religion chrétienne, est-elle sortie du peuple juif. En annonçant aux Romains que Dieu s'est fait homme en réalité, dans le temps, dans l'élément des choses individuelles et finies, les Israélites leur annonçaient l'alliance tant désirée des individus avec la Providence.

La manière dont Hegel représente la religion chrétienne est aussi téméraire qu'ingénieuse. En apparence, rien de plus orthodoxe : mais, en effet, il n'y a d'orthodoxe que le langage. Le fond, c'est la logique même de Hegel, la triple *évolution de l'idée*. Une suite d'interprétations, d'assimilations, et souvent de confusions adroites, fait retrouver cette théorie dans les replis du dogme chrétien. Que ce dogme se trouve ainsi sacrifié à la doctrine du philosophe, qu'il serve seulement à envelopper cette doctrine d'un vêtement antique et consacré, on le conçoit. Entre les deux enseignements ainsi identifiés, la différence, ou plutôt l'opposition, devait frapper de bonne heure. Elle a pourtant échappé à bon nombre d'excellents esprits, empressés à vanter la version de Hegel comme une connaissance supérieure, comme une *gnose* interne, comme le *christianisme spéculatif*. Pendant quelque temps l'illusion paraissait pouvoir durer. Mais à mesure que la *spéculation* prévalut sur la *révélation* et que l'une, sous prétexte de l'expliquer, faisait disparaître l'autre, on comprit que cette prétendue alliance était une coalition mensongère. L'adjectif *spéculatif*, disait-on alors, ne dévore-t-il pas son substantif, le *christianisme?* L'expression *adéquate*, la forme philosophique, au niveau de laquelle le *contenu* doit être élevé, ne contredit-elle pas absolument ce contenu, le dogme révélé? Ce qui apprit le divorce à tout le monde, c'est qu'en effet le christianisme de Hegel conduisit peu de ses disciples à une conviction franchement orthodoxe; un grand nombre, au contraire, à des croyances diversement hétérodoxes; quelques-uns même à un antichristianisme athée.

Cependant, l'influence que cette théologie bizarre, aussi habile que bâtarde, exerça et peut-être exerce encore, nous oblige d'en retracer ici les caractères les plus saillants.

Son vice principal, le goût de l'équivoque, l'habitude d'une sorte d'allégorisation dialectique, apparaît dès l'abord, dans les différentes acceptions du mot *révélation*. Le christianisme est *religion révélée* pour Hegel, d'abord parce qu'il contient *manifestement* l'essence de la religion véritable, c'est-à-dire cette connaissance que Dieu se sait lui-même dans la conscience humaine; en second lieu, parce que sa substance s'expose d'abord à l'esprit d'une façon extérieure *et positive*. Le christianisme est *religion révélée*, en ce qu'il *révèle* complétement la Divinité, en ce qu'il fait voir avec évidence que Dieu, loin d'être un objet distinct du croyant, est l'esprit vivant répandu dans la communauté des croyants, le mouvement même qui anime tous les chrétiens, et qui en fait une unité spirituelle, image de l'unité de la nature divine et de la nature humaine. Le christianisme est encore révélé, en tant qu'il atteste avec une autorité *visible* la profonde raison d'une religion qui considère l'esprit comme une action, comme un mouvement, comme une idée dont le propre est de concilier et de réconcilier les êtres finis avec leur substance infinie. Le christianisme enfin est révélé, parce que la vérité et la liberté y excluent toute distinction entre leur essence et l'être qu'elles remplissent. Pour donner à la révélation ces significations si variées, il fallait une expression à plusieurs sens. Hegel l'avait trouvée dans un mot allemand, qui peut dire successivement *manifesté*, *évident* et *révélé* (1290). Mais quel abus il en faisait!

La religion révélée parcourt trois phases, qui constituent le triple règne de l'idée divine. La première, c'est Dieu considéré dans sa notion éternelle, manifesté en lui-même, c'est le règne du Père. La seconde, c'est Dieu sous la forme de conscience et de représentation; c'est le règne du Fils. La dernière période, c'est Dieu apparaissant dans la communauté religieuse; c'est le règne de l'Esprit.

Quand la conscience religieuse possède-t-elle, révèle-t-elle l'élément abstrait, celui qui constitue l'idée éternelle, prise en elle-même et pour elle-même? Lorsqu'elle s'élève au-dessus de tout ce qui est fini; lorsque, supprimant toute séparation, toute distinction, elle se recueille et se repose dans la méditation, se plonge et se perd dans la substance même de l'idée suprême.

Cette substance se présente alors comme un mouvement, comme un développement, et non comme un être déterminé: c'est ce qu'on appelle *l'amour* ou bien aussi la sainte *Trinité*, l'unité sous trois formes d'être. Il y a là, dit Hegel, en apparence, mystère et contradiction; mais, en réalité, il y a cette vérité fondamentale que l'esprit se rend objectif et se connaît lui-même. Le christianisme va jusqu'à distinguer en trois personnes cette vie commune de l'amour. Cependant il considère aussi la personnalité comme un moment, comme une transition, car il fait disparaître ou passer une personne dans une autre, par l'effet même de l'amour. Il est permis à la piété simple et enfantine de prendre dans un sens littéral le dogme de l'union du Père, du Fils et de l'Esprit, la science est tenue d'en rechercher la raison. Depuis les gnostiques jusqu'à Jacob Bœhme, elle a fait effort pour reconnaître, par l'observation et par la divination, que la Trinité est moins un ordre existant au delà de ce monde, qu'une dis-

(1290) *Offenbar* et *Geoffenbart*.

position ou idée universelle, un élément qu'il importe de savoir saisir et retrouver de toutes parts. Pourquoi Hegel ne l'apercevrait-il pas dans la triplicité, dans la trichotomie de sa méthode ?

Si l'unité domine, sous le titre d'amour, dans la région abstraite de la Divinité, ce sont la multiplicité, la séparation et la division qui prévalent durant la seconde phase de l'existence divine, dans le royaume spécial du Fils. *L'autre chose*, qui était primitivement le Fils, devient en effet *autre*, et se réalise hors de Dieu et sans Dieu, ou prend librement une existence propre. Qu'est-ce que cette transformation, si ce n'est le monde fini, où tout ce qui en Dieu ne fait qu'un, se partage en *nature* et en *esprit fini ?* Etant fini, le monde n'existe pas réellement, il n'est donc pas le Fils éternel de Dieu même : c'est un moment passager, pareil à l'apparition d'un éclair. La création est un immense *phénomène*, une chose vaine en elle-même, un être privé d'existence substantielle. Elle ne se conserverait donc pas, si elle n'était sans cesse créée et recréée. C'est l'homme qui la met en rapport avec Dieu, en ce sens qu'elle lui révèle Dieu, et qu'elle l'aide à s'élever au-dessus de la nature, jusqu'à l'Esprit infini. Vaincre la partie naturelle de sa constitution, telle est la destination de l'homme. L'égoïsme consiste à s'enfermer, à persévérer dans la *naturalité* (1291) ; et c'est l'égoïsme qui forme seul le mal et la méchanceté. Le lien de la méchanceté avec la connaissance est visible. S'il ne se connaissait pas, l'homme ne connaîtrait pas le mal. Toutefois, là se trouve aussi sa guérison. En renonçant à son individualité, l'homme recouvre la santé. Le tentateur conseilla au premier homme de goûter le fruit, et Dieu reconnut alors qu'Adam lui était devenu semblable. Mais c'est le second Adam, le Christ, qu'il faut apercevoir sous cette expression sortie de la bouche divine. Il y a plus : ce que l'Ecriture raconte d'un seul homme, d'un individu à part, il faut l'appliquer à l'homme en général, à l'espèce humaine, qui est un être successif et homogène. Par le privilége de la connaissance, l'homme participe à l'immortalité, laquelle n'est point à venir, mais existe dès à présent. La division, la désunion qui se remarque dans la création et dans l'humanité, forme une double opposition, une douleur infinie et un malheur immense. Contraires à Dieu, nous sommes en proie à la douleur; en désaccord avec le monde, nous sommes malheureux. La douleur conduit à une contrition négative, à une humiliation abstraite. Le malheur produit une concentration stoïque, une dignité sceptique, qui est aussi une satisfaction abstraite et négative, L'élément positif, ici, c'est le sentiment de la réconciliation, cette conscience à la fois humble et fière, qui commence par être une hypothèse, qui finit par être un fait, c'est-à-dire l'objet d'une intuition sensible et externe, accessible à tous les esprits. Sous cette forme, l'idée s'incarne dans un individu unique, à la fois fils de Dieu et fils de l'homme, dans le Dieu homme. C'est une prérogative incomparable, qui n'a été accordée qu'au Christ. L'avantage qui en résulte pour le christianisme, c'est que l'humanité individuelle, l'individu vivant, y atteint le plus haut degré de perfection (1292). A l'inverse de la religion des Grecs, où les dieux sont des hommes idéalisés, le christianisme nous présente pour Dieu un homme réel, qui est mort comme il a vécu. Distinguons néanmoins avec précision, dans la carrière du Christ, le côté humain d'avec le côté divin. Le côté humain, c'est tout ce qu'il souffrit à cause de sa doctrine ; c'est sa doctrine elle-même, qui, pour cela, fut si souvent modifiée, quelquefois même écartée par l'Eglise. Le côté divin, l'élément capital de sa destinée extraordinaire, c'est qu'elle représente l'idée divine. C'est principalement la mort du Christ, centre de la conscience universelle, qu'il importe de comprendre avec profondeur. Ce ne fut pas le trépas d'un individu, ce fut une péripétie dans l'histoire même de Dieu. Tous les hommes ont expiré dans la mort subie par Dieu, car tous y ont été réconciliés avec Dieu. Plus : grâce à cette mort, fin de l'existence sensible, nous apprenons à concevoir l'histoire spirituellement, à croire ce que les yeux du corps ne peuvent voir, comme la résurrection, l'ascension, la communication du Saint-Esprit.

Cette communication est le fait qui atteste le mieux l'unité de Dieu et de l'homme, la présence universelle même de cette unité radicale. Après le départ du Messie et la venue du Consolateur, l'âme individuelle put être citoyenne du royaume de Dieu. Mais l'est-elle dans l'état présent du monde? Non. Cet état ne répondant pas à une telle destination, il nous faut une vie future. L'immortalité est une doctrine enseignée par le christianisme. Cet avenir commence, néanmoins, au sein de la communauté chrétienne. Il y a communauté, dès que les traits propres à l'existence historique du Christ prennent un caractère moral, transforment l'homme en Dieu-Homme, et par conséquent remplacent les choses sensibles par une essence spirituelle. La prépondérance de l'esprit sur la nature, le don même des miracles, n'est qu'un motif extérieur de crédibilité. Le motif capital, c'est le témoignage de l'esprit pur, c'est-à-dire la croyance que l'esprit qui vit dans les individus s'en retire aussi et les délaisse incessamment. Ce n'est que dans l'ensemble, dans le lieu de la communauté, qu'agit pleinement l'esprit de Dieu, l'esprit qui sonde les profondeurs de la Divinité (1293). Le dogme construit par la science, voilà ce qui constitue la communauté et caractérise l'E-

(1291) *Natürlichkeit.*
(1292) *Philosophie de la religion*, t. II, p. 285.
(1293) *Philosophie de la religion*, t. II, p. 415.

glise. La mission de l'Eglise est de recevoir l'homme dès sa naissance, de lui offrir, par le baptême, les bienfaits de la réconciliation. Le Sacrifice, l'Eucharistie, principal fondement de la vie ecclésiastique, contribue particulièrement à unir l'individu à la Divinité, en lui faisant goûter immédiatement la substance absolue. Cette substance, qui n'est pas un objet des sens, ni une simple représentation, un pur souvenir, est réellement présente ; mais elle ne peut l'être que pour la foi et la manducation. Grâce aux sacrements, autant qu'à l'enseignement, l'Eglise pénètre et spiritualise tous les rapports de la vie réelle ; elle vivifie, elle élève toutes les formes de l'activité morale ; elle prête un sens divin à la société tout entière. Elle modifie enfin la science et la pensée. Là, tant qu'elle n'influe que négativement, elle n'engendre que les lumières incomplètes du déisme, et même le mahométisme, plus incomplet encore, qui place à côté de Dieu, non pas un Sauveur, mais un Prophète. L'opposé du déisme, le piétisme, a le tort de redouter la réflexion, de se réfugier dans la sensibilité, de déserter la doctrine commune, et de laisser ainsi tomber en ruine toute l'Eglise. A l'une et l'autre tendance résiste la philosophie, montrant que la religion est essentiellement conforme à la raison, et que le penseur doit se mettre au-dessus des formes de la foi, puisqu'il en possède la substance, c'est-à-dire la réconciliation de Dieu, ou de l'esprit avec lui-même et avec la nature.....

On se proposerait une tâche plus longue encore que difficile, si l'on voulait toujours séparer le vrai du faux dans le christianisme hégélien. Il ne messied donc pas de se borner aux points culminants.

Louons d'abord Hegel d'avoir considéré le christianisme comme le fait le plus considérable de l'histoire morale, d'avoir tenu compte des dogmes de l'Eglise, de les avoir mis dans un rang si élevé, et dans une si étroite correspondance avec la philosophie même.

Félicitons-le d'avoir proclamé le christianisme la religion la plus vivante, la seule véritablement vivante, la seule religion véritable. Sachons-lui gré aussi d'avoir essayé de comprendre, en partie du moins, l'individualité du Christ, cette plénitude du génie religieux, manifestée dans une personne, dans un homme qui n'était si éminemment humain, que parce qu'il était l'être divin même. C'était encore rendre un service signalé, que d'établir au centre de la sphère religieuse la nécessité, puis la réalité de la réconciliation. C'était enfin donner un exemple des plus utiles, de vouloir montrer à la raison que le christianisme est essentiellement raisonnable, et que ses articles dogmatiques, comme les exercices de son culte, cachent l'intelligence la plus profonde et la plus belle.

Mais, pour prouver tout cela, était-il permis de tourner les doctrines et les faits d'une manière si arbitraire, si inconstante, et parfois si confuse? Ce n'est pas sa dialectique seulement, ce sont toutes les méthodes d'exégèse connues, celles même des auteurs gnostiques et mystiques, que le philosophe de Berlin emploie tour à tour, lorsqu'il veut obtenir une apparente harmonie entre son système et le christianisme réel. Tous les moyens, pourvu qu'ils mènent à ce but, sont accueillis. Aussi faut-il faire plus d'une réserve, aux endroits même que nous venons de rappeler avec éloge.

La Trinité, dit Hegel, empêche le monothéisme de rester une chose abstraite et inféconde. Mais la Trinité, telle qu'il l'entend, est-ce celle du christianisme ? Ou n'est-ce pas plutôt cette idée à trois phases, à trois mouvements, unique réalité de la dialectique *immanente ?* On ne saurait en douter, lorsqu'on voit le Père, le Fils et l'Esprit s'identifier graduellement avec la pensée, l'humanité et l'Eglise ; le Verbe créateur et le Verbe créé, le Christ et le monde ne faire qu'un, et chaque chrétien se confondre avec le Saint-Esprit. Après avoir, pour la religion en général, répudié toute distinction réelle entre Dieu et l'homme, Hegel ne pouvait qu'effacer aussi toute différence personnelle entre le chrétien et le Christ, entre le croyant et le Consolateur. Quel vague, cependant, au sujet de la nature et de la mission du Christ ! En apparence, c'est un personnage historique, un individu déterminé, en qui le Dieu-Humanité s'est pleinement réalisé, par lequel seul le genre humain peut parvenir à participer de la Divinité, qui est enfin l'Homme-Dieu, lui seul, à l'exclusion de tous les autres hommes. En réalité, c'est un être symbolique, représentant une notion générale ou collective ; un mythe qui personnifie l'idée abstraite de la divinité du genre humain, à peu près comme Hercule personnifie l'idée de la vigueur de l'espèce humaine. C'est qu'en définitive le Christ de Hégel ne saurait être qu'un type où se concentre momentanément, où s'incarne spécialement cette divinité du genre humain, laquelle se réalise aussi partiellement, et moins parfaitement à travers ce nombre infini d'individus qui composent le genre, et dont l'ensemble manifeste et applique successivement l'essence impersonnelle de l'élément divin, l'évolution nécessaire de l'idée.

La preuve que le Messie n'est ici qu'une conception générique, collective ou typique, c'est que le plus conséquent des hégéliens l'a converti sans détour en moins qu'un symbole, en une fiction. Aux yeux de Strauss, Jésus de Nazareth ne pouvait être l'homme idéal, l'Homme-Dieu, parce que l'idéal se révèle, non pas dans un exemplaire à part, mais dans tous les exemplaires ensemble ; parce que Dieu ne s'incarne que dans l'espèce entière, laquelle seule est parfaite ou divine.

La réconciliation ne pouvait pas être davantage, chez Hegel, tout ce qu'elle est dans la religion chrétienne. Qu'est-ce, en effet, qu'une réconciliation entre des êtres qui ne sont séparés qu'en apparence, et dont l'un ne peut avoir une volonté différente de la volonté de l'autre, puisqu'au fond il ne peut

rien vouloir ? Nous touchons ainsi à l'une des différences qui séparent le plus ce système et la doctrine chrétienne. Selon Hegel, l'homme fait un avec Dieu, par identité de substance, parce que le fini tient fatalement à l'infini. Selon l'Evangile, l'homme est fait, dit Bossuet, « pour être avec Dieu *un même esprit*, » par union de volonté, en désirant uniquement tout ce que Dieu désire. La pensée, la connaissance, l'inflexible loi de l'intelligence, voilà ce qui unit le croyant à Dieu, suivant Hegel. Le croyant, ou plutôt le *pensant*, ne peut donc vouloir autrement que Dieu ; il ne peut, ni lui céder, ni lui résister ; car il ne saurait *penser* ni *contre* lui, ni *sans* lui.

Si la volonté n'est qu'un accessoire dans le christianisme de Hegel, l'homme y jouera-t-il un plus grand rôle ? Il y est la perfection et l'abrégé de la nature ; la nature élevée à la puissance où elle acquiert conscience d'elle-même. L'homme n'y sera donc, comme la nature, qu'un être sans substance, sans persistance réelle. Or, est-il tel dans le christianisme véritable ? Dans l'Evangile la création a une existence substantielle. La Parole, la Raison, rendue sensible et matérielle par la création, n'est point un phénomène, un fantôme ; Hegel lui-même le reconnaît, en disant que le monde manifeste la gloire divine, et aide l'homme à s'élever jusqu'à Dieu. Et toutefois Hegel est loin d'accorder à la matière et au corps l'importance qu'y attache le christianisme ; il les regarde avec un mépris singulier. Pour la nature, pour la vie physique, il refuse d'y distinguer la conservation d'avec la création. La conservation lui est une action immédiate et continue du principe créateur, c'est-à-dire de l'idée sortie d'elle-même. D'après les saintes Ecritures, au contraire, le Créateur laisse aux êtres vivants la faculté de subsister, de se développer ; et c'est en la leur laissant qu'il les conserve. L'homme en particulier est une créature de Dieu, et point une œuvre, une partie, de la seule nature. Il est de plus un être distinct, destiné à durer, appelé à épurer et à sanctifier la portion spécialement matérielle de sa constitution. L'homme enfin, pour les auteurs sacrés, est avant tout une personnalité, une volonté propre. S'il n'était pas cela, comment pécherait-il ? Comment comprendrait-il le salut et la rédemption ? A cet égard, on l'a vu, Hegel fait effort pour se rapprocher de la doctrine chrétienne : il admet l'égoïsme humain. Mais pouvait-il en tenir compte sérieusement, après avoir méconnu l'indispensable condition de l'égoïsme, la personnalité ? Il a besoin de recourir à l'égoïsme pour expliquer le mal, qu'il ne veut pas nier, ni même considérer comme une simple imperfection, mais qu'il représente comme l'opposé du bien. « Cette opposition, dit-il, se détruit elle-même, et en se détruisant sert au bien ; point de bien sans le mal qui nous tente, et sans l'effort que nous faisons pour résister au mal. » Néanmoins, l'exercice de la volonté ne tarde pas à disparaître dans sa théorie, devant la connaissance ; comme si vouloir et connaître n'étaient pas deux choses distinctes, et comme si préférer le bien au mal n'exigeait une force que ne procure pas la pensée à elle seule. De là vient que la chute originelle, enseignée par l'Eglise, ne semble autre chose à Hegel que le moment où l'homme se confondait entièrement avec cette puissance apparente ou négative, qui constitue la nature extérieure. Il était difficile, impossible même, que Hegel dotât l'homme primitif de la faculté de mal faire, des germes du péché ; puisqu'il lui refusait la faculté de vouloir librement, de désobéir autant que d'obéir.

Ce n'est pas tout. Adam, l'homme terrestre, n'étant, comme la terre, comme la nature entière, qu'un demi-être, qu'une apparition, le second Adam, le Christ, pouvait-il posséder une vie véritablement substantielle ? Ou plutôt, n'était-ce encore qu'un simulacre, une apparence bien autrement illusoire que celle dont les Docètes inventèrent le fantôme ? Comment comprendre dès lors l'incarnation, la transsubstantiation, ou la consubstantiation ? Que deviennent enfin la résurrection et l'immortalité ?

L'Eschatologie a été justement considérée comme la pierre de touche, et de l'*Anthropologie*, et de la *Christologie*. Demandons donc quel avenir Hegel et ses disciples réservent à l'homme, à l'âme humaine ; et pour cela consultons particulièrement les théologiens de cette école, ceux qui prétendent reproduire la foi chrétienne avec autant de fidélité que de profondeur.

Dans les œuvres purement philosophiques de Hegel, on rencontre très-peu de passages qui puissent être rapportés à l'indestructibilité de la personne (1294). C'est manquer d'esprit et de lumières, selon lui, que de se représenter l'âme comme un être, et de s'enquérir de sa persistance infinie ; l'homme n'est immortel, qu'en tant qu'il connaît l'universel, qu'il conçoit la pensée et la liberté, qu'il s'élève en idée à l'éternel, à l'infini. Philosophe, Hegel ressemble à Pomponace, déclarant, d'après Aristote (1295), que l'homme est immortel *improprement*, et mortel *proprement*, c'est-à-dire, que l'espèce jouit seule d'une durée illimitée, que le genre, l'*individu général* (1296), est seul capable de persister dans le temps et l'espace. Interprète du christianisme, Hegel mentionne plus d'une fois la vie future ; mais l'*espérance* est-elle compatible avec ses libres commentaires ? Il est facile de s'apercevoir que là même il n'accorde l'attribut d'*immortel* qu'à l'esprit de la communauté ; à cet esprit impersonnel, qui tour à tour soutient et délaisse

(1294) T. XIV, p. 207-214 ; XII, p. 220 ; XI, p. 265 sq.; Cf. Baumgarten. — Crusius, *Opusc. theol.*, p. 24.

(1295) *De anima*, III, 5.

(1296) *Phenoménologie*, *préf.*, p. XXXII et p. 760; Cf. M. E. Reinhold, *Exposé de la métaphysique*, I, p. 59.

les croyants. «Si nous vivons éternellement, dit un de ses sectateurs (1297), c'est que l'esprit individuel est en même temps l'esprit de la communauté. » Marheineke, Rosenkranz, Usteri, Billroth s'énoncent plus clairement encore que Conradi. « Ce qui *est éternel* (1298), c'est l'*esprit*. L'âme, c'est-à-dire le lien qui unit l'esprit au corps, n'est qu'immortel, par conséquent se dissout à la mort. La résurrection et le jugement dernier sont des *représentations*, qu'il s'agit d'interpréter, pour en faire des *notions*, pour en saisir la *vérité*. La résurrection est une représentation, quand on la regarde comme une chose passée, telle que la résurrection du Christ, ou comme une chose à venir, telle que la résurrection universelle des morts. On l'élève à l'état de notion, lorsqu'on y découvre ce qui est absolument présent, la résurrection de l'esprit, l'absorption de la raison humaine dans la raison divine, ou sa participation aux choses divines, à la vérité et à l'amour. L'Ecriture, lorsqu'elle oppose la résurrection à la mort, veut seulement indiquer l'élément qui survit à chaque destruction, l'élément incorruptible de la nature humaine, ce que l'humanité possède de divin... » Longtemps aussi M. Rosenkranz (1299), ne voyant qu'une « illusion malheureuse » dans cette croyance universelle, déclarait l'immortalité personnelle une absurdité, la persistance de l'espèce la seule durée infinie, la vie spirituelle sur cette terre, l'unique vie future. En expliquant les doctrines de Saint Paul, Usteri et Billroth n'hésitent pas davantage à reparder le dogme chrétien comme un tissu d'allégories et de symboles, et à prendre la *résurrection* figurément, comme le réveil des âmes moralement mortes. « Les individus mortels, dit le premier (1300), constituent l'immortelle espèce. » — « L'éternité qui manifeste l'essence divine, dit le second (1301), est présente et actuelle. Quiconque croit en moi, s'écrie le Christ, *a* la vie éternelle. La résurrection n'est autre chose que l'identité du fini avec l'infini dans la vie de l'homme ; et comme telle, elle se compose de deux phases : la transformation de l'infini en fini, et celle du fini en infini. » Combien ce nouveau christianisme métaphysique nous éloigne de l'ancien, de celui que Fénelon résume en ces termes : « L'âme du christianisme, si on peut parler ainsi, est le mépris de cette vie et l'amour de l'autre ! »

Toutefois, Hegel et son école se flattaient d'avoir servi le christianisme, en le rapprochant des résultats généraux de la science moderne. Ce service, ils croyaient l'avoir rendu principalement sur deux articles : d'abord, en étendant l'idée de la toute-puissance divine jusqu'aux dernières limites de la notion de l'*immanence*, de l'identité du divin avec l'humain ; puis, en substituant à l'incarnation du Christ la pensée d'une transformation universelle en l'Esprit. Mais quelle différence entre la présence du Dieu chrétien et l'*immanence* hégélienne !

L'*immanence* n'admet point de restrictions ; elle est universelle, absolue, irrésistible. La *toute-présence* chrétienne, au contraire, se dessine sous trois formes bien distinctes. Si elle est commune aux hommes et à tout ce qui vit et respire (1302), elle est aussi particulière à la créature faite à l'image de Dieu (1303) « Dieu entre dans le fond de l'homme, dit Bossuet, d'où il possède le reste ; il en fait son sanctuaire. » Enfin, plus spécialement encore, Dieu n'est présent qu'en ceux qui l'aiment, qui fuient le mal, qui ne s'attachent qu'à leur principe et à leur fin, au bien souverain (1304). Sous cet aspect tout moral, la présence divine exige une condition indispensable, l'absence d'une volonté perverse, d'une volonté contraire à cette « nature bienfaisante et béatifiante, » qui est le propre de l'Esprit divin. Cette condition là, l'Evangile de Hegel ne la connaît pas, parce que sa philosophie ignore la véritable différence de la bonne à la mauvaise volonté.

Dès son début (1305), Hegel avait cru comprendre le christianisme mieux que ses contemporains, grâce à la dialectique immanente. Comme celle-ci aboutit tout entière au mot *devenir* (1306), le christianisme est résumé par le *devenir homme* (1307), par l'incarnation. Le christianisme serait dès lors une représentation historique, une exposition mystique ou symbolique, de l'absolue unité de l'infini et du fini, de l'*Eternel* et du *moi*. Le germe du christianisme serait donc le sentiment de la désunion qui sépare le monde d'avec Dieu, comme son effort, son but serait de réconcilier le fini avec l'infini, en changeant l'infini même en humanité. Ce qui distinguerait le christianisme du paganisme, ou la plus haute mysticité du naturalisme, c'est que l'un transporte l'infini dans le fini, imaginant ou contemplant (1308) le divin au sein du naturel ; tandis que l'autre pose directement comme divinité, la nature même et les choses finies. A travers la nature comme à travers le corps de Dieu, le christianisme aperçoit l'Esprit divin. Il reste au christianisme à s'achever, en faisant disparaître

(1297) M. Conradi. *Immortalité et vie éternelle* (1857). p. 156.

(1298) Marheinecke. *Théologie dogmatique*. Chapitre : *De la vie dans l'Eglise après la mort*, p. 381 sqq. (1827).

(1299) Voyez *Annales de crit. scient. de Berlin*, 1850, p. 949.—1852, p. 897, 900. *Encyclopédie des sciences théologiques*, (1851), p. 55 sq., 62-65. *Religion de la nature* (1851), p. 31, 36, 141, 278.

(1300) *Développement du dogme de saint Paul* (1852), p. 363.

(1301) *Commentaire de l'Epître I aux Corinthiens* (chap. 15), p. 212, 218, 230, 233 sqq.

(1302) *Actes*. XVII, 27, 28.

(1303) *Genèse*. I, 26.

(1304) Saint Jean. *évang.*, XIV, 17, et 1re *Epître*, IV, 15. — 1 *Cor*. XV, 28.

(1305) *Œuvres*, I, p. 302 sqq., 317 sqq.

(1306) *Werden*.

(1307) *Menschwerdung*.

(1308) *Œuvres*, t. I, p. 311 sqq.

toute antithèse entre le fini et l'infini. Il faut qu'il acquière la belle sérénité de la mythologie grecque, qu'il considère la nature comme le symbole de l'unité infinie, qu'il laisse tomber et périr les formes extérieures et temporelles, qu'il pénètre et regénère la nature elle-même par la lumière de l'éternelle identité. C'est la philosophie qui le secondera dans ce progrès suprême (1309). Quand l'union mystique, représentée par l'Eucharistie, sera suivie d'une union spéculative entre l'esprit individuel et l'être absolu; quand la conscience religieuse se perdra dans la conscience dialectique, une nouvelle foi, une nouvelle vie se répandra au travers de la chrétienté. La philosophie aura la tâche et l'honneur, non plus seulement de faire opposition au christianisme, mais de le consommer, de le couronner.

Une incarnation pareille, est-ce encore celle de Dieu en Jésus-Christ? Nullement : c'est l'éternelle *transfusion* de Dieu dans la nature et dans l'humanité; c'est-à-dire, c'est l'âme du système de Hegel, et non le fondement de la foi chrétienne (1310).

RELIGION, son origine, d'après Vico, réfutée. *Voyez* Société.

RELIGION NATURELLE. *Voyez* Révélation.

RELIGION (LA) est-elle le résultat d'un état spontané et inspiré de l'intelligence humaine, et la philosophie, le résultat de l'état réfléchi? *Voyez* Ontologisme. — Ce que c'est que la religion, dans la philosophie rationaliste. *Voyez* Surnaturel.

RELIGION ET MORALE, impuissance de la philosophie païenne en ces matières. *Voyez* Philosophie païenne.

RENAN (ERNEST), Discussion au sein de l'académie des Inscriptions, à l'occasion de la lecture de son *Mémoire* intitulé : *Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques, et en particulier sur leur tendance au monothéisme*. *Voyez* Fétichisme, art. III.

RÉVÉLATION.

Article I.

Religion naturelle.

La religion naturelle consiste dans l'accomplissement des devoirs qui nous lient à la divinité. Je les réduis à trois, à l'amour, à la reconnaissance et aux hommages. Pour sa bonté je lui dois de l'amour, pour ses bienfaits de la reconnaissance, et pour sa majesté des hommages.

Il n'est point d'amour désintéressé. Quiconque a supposé qu'on puisse aimer quelqu'un pour lui-même, ne se connaissait guère en affection. L'amour ne naît que du rapport entre deux objets, dont l'un contribue au bonheur de l'autre. Laissons le quiétiste aimer son Dieu, à l'instant même que sa justice inexorable le livre pour toujours à la fureur des flammes, c'est pousser trop loin le raffinement de l'amour divin. Toutes les perfections de Dieu dont il ne résulte rien pour notre avantage peuvent bien nous causer de l'admiration et nous imprimer du respect, mais elles ne peuvent pas nous inspirer de l'amour. Ce n'est pas précisément parce qu'il est tout-puissant, parce qu'il est grand, parce qu'il est sage que je l'aime, c'est parce qu'il est bon, parce qu'il m'aime lui-même, et m'en donne des témoignages à chaque instant. S'il ne m'aimait pas, que me servirait sa toute-puissance, sa grandeur, sa sagesse? Tout lui serait possible, mais il ne serait rien pour moi. Sa souveraine majesté ne servirait qu'à me rendre vil à ses yeux, il se plairait à écraser ma petitesse du poids de sa grandeur; il saurait les moyens de me rendre heureux; mais il les négligerait. Qu'il m'aime au contraire, tous ses attributs me deviennent précieux, sa sagesse prend des mesures pour mon bonheur, sa toute-puissance les exécute sans obstacles, sa majesté suprême me rend son amour d'un prix infini.

Mais est-il bien constant que Dieu aime les hommes? Les faveurs sans nombre qu'il leur prodigue ne permettent pas d'en douter, mais cette preuve trouvera sa place plus bas. Employons ici d'autres arguments. Demander si Dieu aime les hommes, c'est demander s'il est bon; c'est mettre en question s'il existe, car comment concevoir un Dieu qui ne soit pas bon? Un bon prince aime ses sujets, un bon père aime ses enfants, et Dieu pourrait ne pas aimer les hommes! Dans quel esprit un pareil soupçon peut-il naître, si ce n'est dans ceux qui font de Dieu un être capricieux et barbare, qui se joue impitoyablement du sort des humains? Un tel Dieu mériterait notre haine et non notre amour.

Dieu, dites-vous, ne doit rien aux hommes. Soit. Mais il se doit à lui-même : il faut indispensablement qu'il soit juste et bienfaisant. Ses perfections ne sont point de son choix, il est nécessairement tout ce qu'il est, il est le plus parfait de tous les êtres, ou il n'est rien. Mais je connais qu'il m'aime, par l'amour que je sens pour lui; c'est parce qu'il m'aime qu'il a gravé dans mon cœur ce sentiment, le plus précieux de ses dons. Son amour est le principe d'union, comme il en doit être le motif.

Dans le commerce des hommes l'amour et la reconnaissance sont deux sentiments distincts. On peut aimer quelqu'un sans en avoir reçu des bienfaits, on peut en recevoir des bienfaits sans l'aimer, sans être ingrat; il n'en est pas de même par rapport à Dieu. Notre reconnaissance ne saurait aller sans amour, ni notre amour sans reconnaissance, parce que Dieu est tout à la fois un être aimable et bienfaisant. Vous savez gré à votre mère de vous avoir donné le jour, à votre père de pourvoir à vos besoins, à vos bienfaiteurs de leurs secours généreux, à vos amis de leur attachement; or, Dieu seul est véritablement votre mère, votre père, votre maître, votre bienfaiteur et

(1309) *Eimbildet.*
(1310) *Hist. crit. des doctrines religieuses de la philosophie moderne* par Bartholomès.

votre ami; et ceux que vous honorez de ces noms ne sont, à proprement parler, que les instruments de ses bontés sur vous. Pour vous en convaincre, considérez-le sous ces différents rapports.

Que fait une mère pour l'enfant qui naît d'elle? C'est Dieu qui fait tout. Lorsqu'il posait la terre et les cieux sur leurs fondements, il avait dès lors cet enfant en vue, et le disposait déjà à la longue chaîne d'événements qui devait se terminer à sa naissance. Il faisait plus, il le créait en pétrissant le limon dont il forma son premier père. L'instant est venu de faire éclore, ce germe. C'est dans le sein d'une telle mère qu'il lui a plu de le placer, lui-même a pris soin de le fomenter et de le développer.

Dieu est le père de tous les hommes, bien plus que chaque homme en particulier ne l'est de ses enfants. Choisissons le plus tendre et le plus parfait de tous les pères. Mais qu'est-il auprès de Dieu? Lorsqu'un père veille à la conservation de son fils, c'est Dieu qui le conserve; lorsqu'il s'applique à l'instruire, c'est Dieu qui lui ouvre l'intelligence; lorsqu'il l'entretient des charmes de la vertu, c'est Dieu qui la lui fait aimer.

Si nous mettons en comparaison avec la vérité éternelle d'où procèdent toutes nos connaissances, les maîtres qui nous guident et qui nous instruisent, soutiendront-ils mieux le parallèle! Ce n'est ni au travail de ceux qui nous enseignent, ni à nos propres travaux que nous devons la découverte des vérités; Dieu les a rendues communes à tous les hommes: chacun les possède et peut se les rendre présentes, il n'est besoin pour cet effet que d'y réfléchir. S'il en est quelques-unes de plus abstraites, ce sont des trésors que Dieu a cachés plus avant que les autres, mais qui ne viennent pas moins de lui, puisqu'en creusant nous les trouverons au fond de notre âme, et que notre âme est son ouvrage. L'ouvrier fouille la mine, le physicien dirige ses opérations, mais ni l'un ni l'autre n'ont fourni l'or qu'elle enferme.

S'il est qu'elqu'un qui ait disputé à Dieu le titre de bienfaiteur, il ne faut pas se mettre en devoir de le combattre. La lumière dont il jouit, l'air qu'il respire; tout ce qui contribue à sa conservation et à ses plaisirs, les cieux, la terre, la nature entière destinés à son usage, déposent contre lui et le confondent assez. Il ne pense lui-même, ne parle, et n'agit que parce que Dieu lui en a donné la faculté; et sans cette Providence contre laquelle il s'élève, il serait encore dans le néant, et la terre ne serait pas chargée du poids importun d'un ingrat.

Tout ce que fait un ami pour la personne sur qui s'est fixée son affection, c'est de l'aimer, de lui vouloir du bien et de lui en faire. Or, c'est ce que nous venons de prouver de Dieu par rapport à nous. Mais que cette qualité d'ami, si tendre et si flatteuse pour nous, ne diminue rien du respect infini que nous doit inspirer l'idée de sa grandeur suprême. Moins dédaigneux que les monarques de la terre, ami de ses sujets, il veut que ses sujets soient les siens; mais il ne leur permet pas d'oublier qu'il est leur souverain Maître, et c'est à ce titre qu'il exige leurs hommages.

Ce n'est pas précisément parce que Dieu est grand que nous lui devons des hommages, c'est parce que nous sommes ses vassaux, et qu'il est notre souverain Maître. Dieu seul possède sur le monde entier un domaine universel, dont celui des rois de la terre, n'est tout au plus que l'ombre. Ceux-ci tiennent leur pouvoir, au moins dans l'origine, de la volonté des peuples; Dieu ne tient sa puissance que de lui-même. Il a dit, que le monde soit fait, et le monde a été fait. Voilà le titre primordial de sa royauté. Nos rois sont maîtres des corps, mais Dieu commande aux cœurs. Ils font agir, mais il fait vouloir: autant son empire sur nous est supérieur à celui de nos souverains, autant lui devons-nous rendre de plus profonds hommages. Ces hommages dus à Dieu, sont ce qu'on appelle autrement *culte* ou *religion*. On en distingue de deux sortes: l'un intérieur, et l'autre extérieur. L'un et l'autre est d'obligation. L'intérieur est invariable; l'extérieur dépend des mœurs, du temps et de la religion.

Le culte intérieur réside dans l'âme, et c'est le seul qui honore Dieu. Il est fondé sur l'admiration qu'excite en nous l'idée de sa grandeur infinie, sur le ressentiment de ses bienfaits et l'aveu de sa souveraineté. Le cœur, pénétré de ces sentiments, les lui exprime par des extases d'admiration, des saillies d'amour, et des protestations de reconnaissance et de soumission. Voilà le langage du cœur, voilà ses hymnes, ses prières, ses sacrifices. Voilà ce culte dont il est capable, et le seul digne de la divine majesté. C'est aussi celui que Jésus-Christ est venu substituer aux cérémonies judaïques, comme il paraît par cette belle réponse qu'il fit à une femme samaritaine, lorsqu'elle lui demanda, si c'était sur la montagne de Sion ou sur celle de Séméron qu'il fallait adorer: « Le temps vient, lui dit-il, que les vrais adorateurs adoreront en esprit et en vérité ».

On objecte que Dieu est infiniment au-dessus de l'homme; qu'il n'y a aucune proportion entre eux, que Dieu n'a pas besoin de notre culte, qu'enfin ce culte d'une volonté bornée est indigne de l'Être infini et parfait. Qui sommes-nous, disent ces téméraires raisonneurs, qui fondent leur respect pour la divinité sur l'anéantissement de son culte? Qui sommes-nous pour oser croire que Dieu descende jusqu'à nous faire part de ses secrets, et penser qu'il s'intéresse à nos vaines opinions? Vils atomes que nous sommes en sa présence, que lui font nos hommages? Quel besoin a-t-il de notre culte? Que lui importe de notre ignorance, et même de nos mœurs? Peuvent-elles troubler son repos inaltérable ou rien diminuer de sa grandeur et de sa gloire? S'il nous a faits, ce n'a été que pour

exercer l'énergie de ses attributs, l'immensité de son pouvoir, et non pour être l'objet de nos connaissances. Quiconque juge autrement est séduit par ses préjugés, et connaît aussi peu la nature de son être propre, que celle de l'Etre suprême. Ainsi, la religion qui se flatte d'être le lien du commerce entre deux êtres si infiniment disproportionnés, n'est, à le bien prendre, qu'une production de l'orgueil et de l'amour effréné de soi-même. Voici la réponse.

Il y a un Dieu, c'est-à-dire un être infiniment parfait; cet Etre connaît l'étendue sans bornes de ses perfections. A part qu'il est juste, car la justice entre dans la perfection infinie, il doit un amour infini à l'infinité de ses perfections, son amour ne peut même avoir d'autre objet qu'elles. J'en conclus d'abord que s'il a fait quelque ouvrage hors de lui, il ne l'a fait que pour l'amour de lui, car telle est sa grandeur qu'il ne saurait agir que pour lui seul; et comme tout vient de lui, il faut que tout se termine et retombe à lui, autrement l'ordre serait violé. J'en conclus, en second lieu, que l'Etre infiniment parfait, puisqu'il a tiré les hommes du néant, ne les a créés que pour lui, car s'il agissait sans se proposer de fin, comme il agirait d'une façon aveugle, sa sagesse en serait blessée; et s'il agissait pour une fin moins noble, moins haute que lui, il s'avilirait par son action même et se dégraderait. Je vais plus loin. Cet Etre suprême, à qui nous devons l'existence, nous a faits intelligents et capables d'aimer. Il est donc vrai encore qu'il veut, et qu'il ne peut ne pas vouloir, d'une part, que nous employions notre intelligence à le connaître et à l'admirer; de l'autre, que nous employions notre volonté et à l'aimer, et à lui obéir. L'ordre demande que notre intelligence soit réglée, et que notre amour soit juste. Par conséquent, il est nécessaire que Dieu, ordre essentiel et justice suprême, veuille que nous aimions sa perfection infinie plus que notre perfection finie. Nous ne devons nous aimer qu'en nous rapportant à lui, et ne réserver pour nous qu'un amour, faible ruisseau de celui dont la source doit principalement et inépuisablement ne couler que pour lui. Telle est la justice éternelle que rien ne peut obscurcir, la proportion inviolable que rien ne peut altérer ni déranger. Dieu se doit tout à lui-même, je me dois tout à lui, et tout n'est pas trop pour lui. Ces conséquences ne sont ni arbitraires, ni forcées, ni tirées de loin. Mais aussi prenez garde, ces fondements une fois posés, l'édifice de la religion s'élève tout seul, et demeure inébranlable. Car dès que l'Etre infini doit seul épuiser notre adoration et nos hommages, dès qu'il doit d'abord avoir tout notre amour, et qu'ensuite cet amour ne doit se répandre sur les créatures qu'à proportion et selon les degrés de perfection qu'il a mis en eux, dès que nous devons une soumission sans réserve à celui qui nous a faits, tout d'un coup la *religion* s'enfante dans nos cœurs; car elle n'est essentiellement et dans son fond qu'adoration, amour et obéissance.

Présentons le même raisonnement sous une autre forme. Quels sont les devoirs les plus généraux de la *religion?* C'est la louange, c'est l'amour, c'est l'action de grâces, c'est la confiance et la prière. Or, je dis que l'existence de Dieu supposée, il serait contradictoire de lui refuser le culte renfermé dans ces devoirs. Si Dieu existe, il est le souverain maître de la nature, et la perfection suprême. Il nous a faits ce que nous sommes, il nous a donné ce que nous possédons, donc nous devons et nos hommages à sa grandeur, et notre amour à ses perfections, et notre confiance à sa bonté, et nos prières à sa puissance, et notre action de grâces à ses bienfaits. Voilà le culte intérieur évidemment prouvé.

Dieu n'a besoin, ajoutez-vous, ni de nos adorations, ni de notre amour. De quel prix notre hommage peut-il être à ses yeux, et que lui importe le culte imparfait et toujours borné des créatures? En est-il plus heureux? Non sans doute, il n'en a pas besoin, et nous ne le disons pas non plus. Ce mot *besoin* ne doit jamais être employé à l'égard de Dieu. Mais pour m'en servir à votre exemple, Dieu avait-il besoin de nous créer? A-t-il besoin de nous conserver? Notre existence le rend-elle plus heureux, le rend-elle plus parfait? Si donc il nous a fait exister, s'il nous conserve, quoiqu'il n'ait besoin ni de notre existence, ni de notre conservation, ne mesurez plus ce qu'il exige de nous sur ce qui lui sera utile. Il se suffit à lui-même, il se connaît et il s'aime. Voilà sa gloire et son bonheur. Mais réglez ce qu'il veut de vous sur ce qu'il doit à sa sagesse et à l'ordre immuable. Notre culte est imparfait en lui-même, je n'en disconviens point, et cependant je dis qu'il n'est pas indigne de Dieu; j'ajoute même qu'il est impossible qu'il nous ait donné l'être pour une autre fin que pour ce culte, tout borné qu'il est. Afin de le mieux comprendre, distinguons ce que la créature peut faire, d'avec la complaisance que Dieu en tire. Ne vous effarouchez pas d'une telle expression. Je n'entends par ce mot, en l'appliquant à Dieu, que cet acte intérieur de son intelligence par lequel il approuve ce qu'elle voit de conforme à l'ordre. Cela passé, je viens à ma preuve.

D'une part l'action de la créature qui connaît Dieu, qui lui obéit et qui l'aime, est toujours nécessairement importante; mais d'une autre part cette opération de la créature est la plus noble, la plus élevée qu'il soit possible de produire, et que Dieu puisse tirer d'elle. Donc les limites naturelles ne comportent rien de plus haut. Cette opération n'est donc plus indigne de Dieu. Etablissez en effet qu'il lui soit impossible de produire une substance intelligente, si ce n'est à condition d'en obtenir quelque opération aussi parfaite que lui, vous le réduisez à l'impuissance de rien créer. Or nous existons, nous sommes l'ou-

vrage de ses mains. En nous donnant l'être, il s'est donc proposé de tirer de nous l'opération la plus haute que notre nature imparfaite puisse produire. Mais cette opération la plus parfaite de l'homme, qu'est-elle sinon la connaissance et l'amour de cet auteur? Que cette connaissance, que cet amour, ne soient pas portés au plus haut degré concevable, n'importe. Dieu a tiré de l'homme ce que l'homme peut produire de plus grand, de plus achevé, dans les bornes où sa nature le renferme. C'en est assez pour l'accomplissement de l'ordre. Dieu est content de son ouvrage, sa sagesse est d'accord avec sa puissance, et il se complaît dans sa créature. Cette complaisance est son unique terme, et comme elle n'est pas distinguée de son être, elle le rend lui-même sa propre fin. Allons jusqu'où nous mène une suite de conséquences si lumineuses quoique simples.

Quand je demande pourquoi Dieu nous a donné des yeux, tout aussitôt on me répond, c'est qu'il a voulu que nous puissions voir la lumière du jour, et par elle tous les autres objets. Mais si je demande d'où vient qu'il nous a donné le pouvoir de le connaître et de l'aimer, ne faudra-t-il pas me répondre aussi que ce don le plus précieux de tous, il nous l'accorde afin que nous puissions connaître son éternelle vérité, et que nous puissions aimer ses perfections infinies? S'il avait voulu qu'une profonde nuit régnât sur nous, l'organe de la vue serait une superfluité dans son ouvrage. Tout de même, s'il avait voulu que nous l'ignorassions à jamais, et que nos cœurs fussent incapables de s'élever jusqu'à lui, cette notion vive et distincte qu'il nous a donnée de l'infini, cet amour insatiable du bien, dont il a fait l'essence de notre volonté, seraient des présents inutiles, contraires même à sa sagesse; et cette idée ineffaçable de l'Etre divin, et cet amour du parfait et du beau, que rien ici ne peut satisfaire ni éteindre en nous, tout donne les traits par lesquels Dieu a gravé son image au milieu de nous. Mais cette ressemblance imparfaite que nous avons avec l'Etre suprême, et qui nous avertit de notre destination, est au même temps l'invincible preuve de la nécessité d'un culte du moins intérieur.

Si après tant de preuves, on persiste à dire que la Divinité est trop au-dessus de nous pour descendre jusqu'à nous, nous répondrons qu'en exagérant ainsi sa grandeur et notre néant, on ne veut que secouer son joug, se mettre à sa place et renverser toute subordination; nous répondrons que par cette humilité trompeuse et hypocrite, on n'imagine un Dieu si éloigné de nous, si fier, si indifférent dans sa hauteur, si indolent sur le bien et sur le mal, si insensible à l'ordre et au désordre, que pour s'autoriser dans la licence de ses désirs, pour se flatter d'une impunité générale, et pour se mettre, s'il est possible, autant au-dessus des plaintes de sa conscience, que des lumières de la raison.

Mais le culte extérieur, pourquoi supposer que Dieu le demande? Eh! vous-mêmes, comment ne voyez-vous pas que celui-ci découle inévitablement de l'autre? Sitôt que chacun de nous est dans l'étroite obligation de remplir les devoirs que je viens d'exposer, ne deviennent-ils pas des lois pour la société entière? Les hommes, convaincus séparément de ce qu'ils doivent à l'Etre infini, se réuniront dès là pour lui donner des marques publiques de leurs sentiments. Tous ensemble, ainsi qu'une grande famille, ils aimeront le Père commun; ils chanteront ses merveilles; ils béniront ses bienfaits; ils publieront ses louanges, ils l'annonceront à tous les peuples, et brûleront de le faire connaître aux nations égarées qui ne le connaissent pas encore, ou qui ont oublié ses miséricordes et sa grandeur. Le concert d'amour, de vœux et d'hommages dans l'union des cœurs, n'est-il pas évidemment ce culte extérieur, dont vous êtes si en peine? Dieu serait alors toutes choses en tous. Il serait le roi, le père des humains; il serait la loi vivante des cœurs, on ne parlerait que de lui et pour lui. Il serait consulté, cru, obéi. Hélas! un roi mortel, ou un père de famille s'attire, par sa sagesse, l'estime et la confiance de tous ses enfants, on ne voit à toute heure que les honneurs qui lui sont rendus; et l'on demande qu'est-ce que le culte divin, et si l'on en doit un? Tout ce qu'on fait pour honorer un père, pour lui obéir, et pour reconnaître ses grâces, est un culte continuel. Que serait-ce donc, si les hommes étaient possédés de l'amour de Dieu? Leur société serait un culte solennel, tel que celui qu'on nous dépeint des bienheureux dans le ciel.

A ces raisonnements pour démontrer la nécessité d'un culte extérieur, j'en ajouterai deux autres. Le premier est fondé sur l'obligation indispensable où nous sommes de nous édifier mutuellement les uns les autres; le second est fondé sur la nature de l'homme.

1° Si la piété est une vertu, il est utile qu'elle règne dans tous les cœurs: or, il n'est rien qui contribue plus efficacement au règne de la vertu, que l'exemple. Les leçons y feraient beaucoup moins; c'est donc un bien pour chacun de nous, d'avoir sous les yeux des modèles attrayants de piété. Or, ces modèles ne peuvent être tracés que par des actes extérieurs de *religion*. Inutilement par rapport à moi, un de mes concitoyens est-il pénétré d'amour, de respect et de soumission pour Dieu, s'il ne le fait pas connaître par quelque démonstration sensible qui m'en avertisse. Qu'il me donne des marques non suspectes de son goût pour la vérité, de sa résignation aux ordres de la Providence, d'un amour affectueux pour son Dieu; qu'il l'adore, le loue, le glorifie en public; son exemple opère sur moi, je me sens piqué d'une sainte émulation, que les plus beaux morceaux de morale n'auraient pas été capables de produire. Il est

donc essentiel à l'exercice de la *religion*, que la professions'en fasse d'une manière publique et visible; car les mêmes raisons qui nous apprennent qu'il est de notre devoir de reconnaître les relations où nous sommes à l'égard de Dieu, nous apprennent également qu'il est de notre devoir d'en rendre l'aveu public. D'ailleurs, parmi les faveurs dont la Providence nous comble, il y en a de personnelles, il y en a de générales. Or, par rapport à ces dernières, la raison nous dit que ceux qui les ont reçues en commun doivent se joindre pour en rendre grâces à l'Etre en commun, autant que la nature des assemblées religieuses peut le permettre.

2° Une *religion* purement mentale pourrait convenir à des esprits purs et immatériels, dont il y a sans doute un nombre infini de différentes espèces dans les vastes limites de la création; mais l'homme étant composé de deux natures réunies, c'est-à-dire de corps et d'âme, sa *religion*, ici-bas, doit naturellement être relative et proportionnée à son état et à son caractère, et par conséquent consiste également en méditations intérieures et en actes de pratique extérieure. Ce qui n'est d'abord qu'une présomption devient une preuve, lorsqu'on examine plus particulièrement la nature de l'homme et celle des circonstances où elle est placée. Pour rendre l'homme propre au poste et aux fonctions qui lui ont été assignées, l'expérience prouve qu'il est nécessaire que le tempérament du corps influe sur les passions de l'esprit, et que les facultés spirituelles soient tellement enveloppées dans la matière que nos plus grands efforts ne puissent les émanciper de cet assujettissement, tant que nous devons vivre et agir dans ce monde matériel. Or, il est évident que des êtres de cette nature sont peu propres à une *religion* purement mentale, et l'expérience le confirme; car, toutes les fois que par le faux désir d'une perfection chimérique, des hommes ont tâché, dans les exercices de *religion* de se dépouiller de la grossièreté des sens, et de s'élever dans la région des idées imaginaires, le caractère de leur tempérament a toujours décidé de l'issue de l'entreprise. La *religion* des caractères froids et flegmatiques a dégénéré dans l'indifférence et le dégoût, et celle des hommes bilieux et sanguins a dégénéré dans le fanatisme et l'enthousiasme. Les circonstances de l'homme et des choses qui l'environnent, contribuent de plus en plus à rendre invincible cette incapacité naturelle pour une *religion* mentale. La nécessité et le désir de satisfaire aux besoins et aisances de la vie, nous assujettissent à un commerce perpétuel et constant, avec les objets les plus sensibles et les plus matériels. Le commerce fait naître en nous des habitudes dont la force s'obstine d'autant plus, que nous nous efforçons de nous en délivrer. Ces habitudes portent continuellement l'esprit vers la matière, et elles sont si incompatibles avec les contemplations mentales, elles nous en rendent si incapables, que nous sommes même obligés, pour remplir ce que l'essence de la *religion* nous prescrit à cet égard, de nous servir contre les sens et contre la matière de leur propre secours, afin de nous aider et de nous soutenir dans les actes spirituels du culte religieux. Si à ces raisons l'on ajoute que le commun du peuple, qui compose la plus grande partie du genre humain, et dont tous les membres en particulier sont personnellement intéressés dans la *religion*, est, par état, par emploi, par nature, plongé dans la matière; on n'a pas besoin d'autre argument, pour prouver qu'une *religion* mentale, consistant en une philosophie divine qui résiderait dans l'esprit, n'est nullement propre à une créature telle que l'homme dans le poste qu'il occupe sur la terre.

Dieu, en unissant la matière à l'esprit, l'a associé à la *religion*, et d'une manière si admirable, que lorsque l'âme n'a pas la liberté de satisfaire son zèle en se servant de la parole, des mains, des prosternements, elle se sent comme privée d'une partie du culte qu'elle voulait rendre, et de celle même qui lui donnerait le plus de consolations; mais si elle est libre, et que ce qu'elle éprouve au dedans la touche vivement et la pénètre, alors ses regards vers le ciel, ses mains étendues, ses cantiques, ses prosternements, ses adorations diversifiées en cent manières, ses larmes, que l'amour et la pénitence font également couler, soulagent son cœur en suppléant à son impuissance, et il semble que c'est moins l'âme qui associe le corps à sa piété et à sa *religion*, que ce n'est le corps même qui se contente de venir à son secours et de suppléer à ce que l'esprit ne saurait faire; en sorte que dans la fonction, non-seulement la plus spirituelle, mais aussi la plus divine, c'est le corps qui tient lieu de ministre public et de prêtre; comme dans le martyre, c'est le corps qui est le témoin visible et le défenseur de la vérité contre tout ce qui l'attaque.

Quand on a montré l'étroite liaison de la morale avec les opinions religieuses, on a déjà fait connaître un des principaux rapports de ces mêmes opinions avec la félicité publique, puisque le repos et la tranquillité intérieure des sociétés dépendent essentiellement du maintien de l'ordre civil et de l'observation exacte des lois de la justice. Mais la grande partie du bonheur dont les hommes sont susceptibles, n'a point été mise en communauté : ainsi, la religion ne serait bienfaisante envers eux qu'imparfaitement, si elle était étrangère à leurs sentiments intimes, et si elle ne leur était d'aucun service, dans ce combat secret d'affections de tout genre qui agitent leur âme, et qui préoccupent leurs pensées. Il s'en faut bien qu'on puisse faire ce reproche aux opinions religieuses; et, ce qui les élève véritablement au-dessus de toute espèce de doctrine et de législation, c'est qu'elles influent également sur l'homme et sur la société, sur la félicité publique et sur le bonheur des

particuliers. Nous devons examiner cette vérité; mais pour le faire avec un peu de philosophie, il faut nécessairement considérer de près notre nature morale, et remonter, pour un moment, aux premières causes des jouissances ou des anxiétés de notre esprit.

L'homme, dès les premiers pas qu'il fait dans le monde, et aussitôt que ses facultés intellectuelles se développent, porte ses regards en avant et vit dans l'avenir; il n'appartient au présent que par les plaisirs ou les douleurs physiques; mais dans les longs intervalles qui existent entre la suspension et le renouvellement de ces sortes de sensations, c'est par la prévoyance et par la mémoire qu'il est heureux ou malheureux, et ses souvenirs même ne l'intéressent qu'en raison des rapports qu'il aperçoit entre l'avenir et le passé. Sans doute, l'influence de l'avenir, sur toutes nos affections morales, échappe, le plus souvent, à notre attention; et, pour citer quelques exemples de cette vérité, nous croyons n'être heureux que par le présent, lorsque nous recevons des éloges, lorsque nous obtenons des marques de considération, lorsque nous apprenons la nouvelle de quelque augmentation subite dans notre fortune, et lorsqu'en prenant part à la conversation, ou en nous occupant dans notre cabinet, nous sommes contents du jeu de notre imagination et des découvertes de notre esprit. Toutes ces jouissances, et beaucoup d'autres semblables, nous les appelons le bonheur présent; cependant il n'en est aucune qui ne doive sa valeur et sa réalité à la seule idée de l'avenir. En effet, les égards, les respects, la louange, les triomphes de l'amour-propre, les avant-coureurs de la gloire et la gloire elle-même, sont des biens que l'éducation et l'habitude nous ont rendus précieux, en nous montrant toujours par delà quelque autre avantage, dont ces premiers biens n'étaient que le symbole. Souvent encore, le dernier objet de notre ambition n'est lui-même qu'une jouissance d'opinion et l'image confuse de quelque possession plus réelle. Partout on voit le vague sur le vague, entraîner notre imagination; partout on voit les biens à venir, ou le but immédiat de notre pensée, ou le motif obscur du prix que nous mettons aux diverses satisfactions, dont notre bonheur présent se compose. Ainsi, soit indirectement, et presque à notre insu, soit d'une manière sensible à nos propres yeux, tout est en lointain, tout est en perspective dans notre existence morale; et c'est par cette raison que, toujours abusés, nous ne sommes presque jamais parfaitement détrompés. Asservis par une longue habitude, c'est en vain que nous voudrions séparer des biens d'opinion, l'atmosphère d'espérances qui les environne, et dont nous avons été séduits toute la vie.

Il est peu de parties du système moral qui ne puissent s'accorder avec cette manière d'expliquer la principale cause de nos plaisirs et de nos peines. Je suis bien loin, cependant, de vouloir faire dépendre du même principe les sentiments qui unissent les hommes par le charme de l'amitié, et qui influent d'une manière si essentielle sur leur bonheur. Tout est réel dans ces affections, puisqu'elles sont une simple association de nous aux autres, et des autres à nous, et que, sous ce rapport, on peut les considérer comme une sorte de prolongation de notre propre existence : mais ce partage intime et des biens et des maux de la vie n'en dénature point l'essence. L'amitié double nos jouissances et nos consolations, et c'est par l'étroite confédération de deux âmes, qui sympathisent ensemble, qu'on s'affermit contre tous les événements; mais c'est toujours avec les mêmes passions qu'il faut combattre : ainsi, soit que nous restions isolés, soit que nous vivions dans autrui, l'avenir conserve sur nous son empire.

Si telle est, cependant, notre nature morale, que l'objet de nos vœux soit toujours à quelque distance; si notre pensée est semblable au cours de ces vagues qu'un mouvement en avant agite sans cesse; si nos jouissances présentes ont une liaison secrète avec ces biens d'opinion, dont le dernier terme est encore une ombre fugitive: enfin, si tout est avenir dans le sort de l'homme; avec quel intérêt, avec quel amour, avec quel respect, ne devons-nous pas considérer ce beau système d'espérance, dont les opinions religieuses sont le majestueux fondement! Quel encouragement elles nous présentent! Quel but à la fin de tous les autres! Quelle grande et précieuse idée, par son rapport avec le sentiment le plus général et le plus intime, le désir de prolonger son existence? Ce que l'homme redoute le plus, c'est l'image d'un anéantissement éternel; la destruction absolue de toutes les facultés qui composent son être, est pour lui l'écroulement de l'univers entier; et il a besoin de chercher un refuge contre cette accablante pensée.

Sans doute, c'est selon la nature, c'est selon le degré de force des opinions religieuses, que l'homme saisit avec plus ou moins de confiance les espérances qu'elles donnent, et les récompenses qu'elles promettent; mais l'obscurité, le doute, l'incertitude ont une action puissante, toutes les fois que le souverain bonheur en est l'objet; car, dans les affaires même de la vie, la grandeur du prix offert à notre ambition, excite encore plus notre ardeur, que la probabilité du succès. Mais, où se prendre, où attacher la plus légère espérance, si l'idée même d'un Dieu, ce premier appui des opinions religieuses, était jamais détruite; si, dès l'enfance de l'homme, on ne présentait à sa réflexion que des considérations mondaines, aussi passagères que lui; et si, en le rabaissant de bonne heure à ses propres yeux, on s'appliquait à étouffer le sentiment intérieur, qui l'avertit de la spiritualité de son âme? Découragé de cette manière, par les premiers principes de son éducation, ralenti dans tous les mouvements

qui portent en avant sa pensée, ses regards se tourneraient souvent en arrière; le passé, lui rappelant une perte irréparable, captiverait trop son attention, et son esprit, au milieu des temps, ne serait plus dans l'équilibre nécessaire pour jouir du moment présent; enfin, ce moment, qui n'est en réalité qu'une fraction imperceptible, ne paraîtrait presque rien à nos yeux, s'il n'était pas uni, dans notre pensée, au nombre inconnu des jours et des années qui sont devant nous. C'est donc parce qu'il n'y a rien de limité dans les idées de bonheur et de durée, dont les opinions religieuses nous pénètrent, que notre imagination n'est jamais forcée de se replier sur elle-même, et qu'elle se perd d'une manière insensible dans l'immensité de l'avenir.

Qu'en suivant le cours d'un fleuve, un vaste horizon se présente à notre vue, nous n'arrêtons point nos regards sur les bords sablonneux des rives que nous côtoyons; mais si, changeant de site, ou à la chute du jour, cet horizon se resserre, notre attention commence à se fixer sur les plages arides qui sont près de nous, et c'est alors seulement que nous remarquons toute leur sécheresse et leur stérilité. Il en est de même de la carrière de la vie. Que les grandes idées de l'infini élèvent nos pensées et nos espérances, nous sommes moins affectés des peines et des ennuis qui sont semés sur notre passage; mais si, en changeant de principes, une ténébreuse philosophie venait obscurcir notre perspective, notre attention se ramènerait tout entière sur les objets qui nous environnent, et nous découvririons alors trop distinctement le vide et l'illusion des satisfactions dont notre nature morale est susceptible.

Reconnaissons donc tout ce que nous devons de bonheur à ces opinions religieuses et sensibles, qui, en nous attirant sans cesse vers l'avenir, semblent vouloir sauver de l'instant présent la partie la plus pure de nous-mêmes; elles sont, sans que nous l'apercevions, l'enchantement du monde moral; et, s'il était possible que, par de froids raisonnements, on parvînt à les détruire, une triste mélancolie s'allierait à la plupart de nos pensées, et il semblerait qu'un linceul funèbre aurait pris la place de ce voile transparent, à travers lequel s'embellit à nos yeux le spectacle de la vie. Sans doute il y aurait encore quelque charme dans ces jours de la jeunesse, où les plaisirs des sens se pressent davantage, et remplissent à eux seuls un si grand espace; mais quand les passions sont tempérées par l'âge ou par l'habitude; quand les forces sont abattues par la vieillesse, ou attaquées à l'avance par les maladies; enfin, lorsque le temps est arrivé, où les hommes sont contraints de chercher, dans les sensations morales, le principal aliment de leur bonheur; que deviendraient-ils, si l'on dissipait autour d'eux ces opinions et ces espérances, qui tantôt les encouragent, et tantôt les consolent, et si l'on affaiblissait ainsi cette imagination active, qui vivifie tous les objets auxquels la prévoyance peut atteindre?

Qu'on réfléchisse donc avec attention sur les diverses conséquences qui seraient la suite funeste de l'anéantissement des opinions religieuses : ce n'est pas une seule idée, une seule perspective, que les hommes perdraient; ce serait encore l'intérêt et le charme de tous les désirs et de toutes les ambitions. Il n'y a rien d'indifférent, lorsque nos actions et nos desseins peuvent s'allier, de quelque manière, à un devoir; il n'y a rien d'indifférent, lorsque l'exercice et la perfection de nos facultés paraissent le commencement d'une existence dont le dernier terme nous est inconnu; mais quand ce terme s'offrirait de toutes parts à notre vue; quand nous y toucherions à tout moment; quelle force d'illusion pourrait suffire, pour se défendre d'un triste découragement? Étroitement circonscrits dans l'espace de la vie, sa limite serait tellement présente à notre esprit, qu'à chaque entreprise, à chaque pensée, à chaque sentiment peut-être, nous serions tentés d'examiner qu'est-ce qui peut valoir de notre part une recherche assidue; qu'est-ce qui peut mériter la peine que nous nous en occupions avec obstination. Oui, la gloire elle-même, que l'on nomme immortelle, ne nous entraînerait plus de la même manière, si nous avions la conviction intime qu'elle ne peut germer, s'élever, subsister, que dans des espaces et des temps à jamais étrangers à notre imagination même. Il faut, pour ainsi dire, que le vague de l'avenir soit encore de notre patrie, afin que nous puissions ressentir cet amour inquiet d'une longue célébrité, et ce mouvement ardent vers les grandes choses qui en est l'effet salutaire.

On se trompe donc, je le pense, lorsqu'on accuse les opinions religieuses de nous dégoûter nécessairement des affaires et des plaisirs du monde : ce sont, au contraire, ces opinions, ce sont les idées d'infini qu'elles présentent à notre esprit, qui servent à soutenir l'enchaînement ingénieux d'espérances et de devoirs, dont notre bonheur moral, sur la terre, est artistement composé.

Les opinions religieuses sont parfaitement assorties à notre nature, et elles se lient également à nos faiblesses et à nos perfections; elles viennent nous secourir, et dans nos peines réelles, et dans celles que l'abus de notre prévoyance nous suscite. Mais il est temps de le dire, c'est surtout avec ce que nous avons de grand et d'élevé qu'elles sympathisent : oui, si les hommes sont animés par de hautes pensées; s'ils respectent cette intelligence dont ils sont ornés; s'ils prennent intérêt à la dignité de leur nature, ils iront avec transport au-devant de l'idée religieuse qui ennoblit leurs facultés, qui entretient le courage de leur esprit, et qui les unit, par le sentiment, à celui dont la puissance étonne leur entendement. C'est

alors que, se considérant comme une émanation de l'Etre infini, le premier commencement de toutes choses, ils ne se laisseront point entraîner par une philosophie, dont les tristes leçons tendent à nous persuader que la raison, l'esprit, la liberté, toute cette essence spirituelle de nous-mêmes, est le simple résultat d'une combinaison fortuite, et d'une harmonie sans intelligence.

On n'a peut être jamais observé, d'une manière assez particulière, tous les genres de bonheur qui seraient détruits, ou du moins sensiblement affaiblis, si l'on parvenait à propager cette décourageante doctrine.

Que deviendrait d'abord le plus beau, le plus noble d'entre tous les sentiments des hommes, celui de l'admiration, si le spectacle de l'univers, loin de nous ramener à l'idée d'un Etre suprême, ne nous retraçait qu'une vaste existence, mais sans dessein, sans cause et sans destination, et si l'étonnement de notre esprit n'était lui-même qu'un des accidents spontanés d'une aveugle matière ?

Que deviendrait le plaisir que nous trouvons dans le développement, l'exercice et le progrès de nos facultés, si cette intelligence, dont nous aimons à nous glorifier, n'était qu'un jet du hasard; si chacune de nos idées n'était qu'une simple obéissance aux lois éternelles du mouvement, si notre liberté n'était qu'une fiction, et si nous n'avions, pour ainsi dire, aucune possession de nous-mêmes?

Que deviendrait encore cet actif sentiment de curiosité, dont le charme nous excite à observer sans cesse les prodiges dont nous sommes environnés, et qui nous inspire en même temps le désir de pénétrer de quelque manière dans le mystère de notre existence et dans le secret de notre origine? Certes, il nous importerait peu d'étudier la marche de la nature, si cette science ne devait nous apprendre que les détails affligeants de notre mécanique esclavage : un prisonnier peut-il se plaire à dessiner la forme de ses fers, ou à compter les anneaux de ses chaînes?

Mais que le monde est beau, quand il se présente à nous comme le résultat d'une seule et grande pensée, et quand nous trouvons partout l'empreinte d'une intelligence éternelle? Et qu'il est doux alors de vivre d'étonnement et d'admiration!

Mais que les dons de l'esprit sont un sujet de gloire, quand l'homme peut les considérer comme une participation à une nature sublime, dont Dieu seul est le parfait modèle! Et qu'il est doux alors de céder à l'ambition, de s'élever encore davantage, en exerçant sa pensée, et en perfectionnant toutes ses facultés!

Enfin, que l'observation de la nature a de charmes, lorsqu'à chaque découverte nouvelle, l'on croit faire un pas de plus vers la connaissance de cette haute sagesse qui a réglé l'univers, et qui en maintient l'harmonie! C'est alors, et alors seulement, que l'étude est d'un intérêt véritable, et que le progrès des lumières devient un accroissement de bonheur. Oui, sous l'empire du matérialisme, tout est languissant dans notre curiosité, tout est instinct dans notre admiration, tout est fictif dans le sentiment que nous avons de nous-mêmes : mais avec l'idée d'un Dieu, tout est vivant, tout est raisonné, tout est véritable; enfin, cette idée heureuse et féconde paraît aussi nécessaire à la nature morale de l'homme, que le feu l'est aux plantes et à toutes les végétations de la terre.

On trouvera peut-être qu'en examinant l'influence des idées religieuses sur le bonheur, j'ai arrêté l'attention sur plusieurs considérations qui ne sont pas d'une égale importance pour tous les hommes; il en est quelques-unes, en effet, plus particulièrement adaptées à cette partie de la société, dont l'esprit est perfectionné par l'éducation : mais il s'en faut que je veuille distraire un moment mes regards de la classe nombreuse des habitants de la terre, dont le bonheur et le malheur tiennent à des idées simples et proportionnées à l'étendue bornée de ses intérêts et de ses pensées.

Les hommes qui semblent avoir un besoin plus instant et plus continuel de l'assistance des idées religieuses, ce sont ceux que l'infortune de leurs parents laisse au milieu de nous, dépourvus de toute espèce de propriétés, et privés encore de ressources qui dépendent de l'instruction. Cette classe d'hommes, condamnée à des travaux grossiers, est comme resserrée dans les sentiers d'une vie pénible et monotone, où chaque jour ressemble à la veille, où nulle attente confuse, où nulle illusion flatteuse ne peut les distraire : ils savent qu'il y a un mur de séparation entre eux et la fortune; et s'ils portent leurs regards dans l'avenir, ils ne découvrent que l'état misérable où les réduira quelque infirmité; ils n'aperçoivent que la déplorable situation où ils seront exposés par le cruel abandon qui accompagnera leur vieillesse. Avec quel transport, dans cette position, ne doivent-ils pas saisir la douce espérance que les opinions religieuses leur présentent! Avec quelle satisfaction ne doivent-ils pas apprendre qu'après ce passage de la vie, où tant de disproportions les accablent, il y aura un temps de rapprochement et d'égalité! Qu'ils seraient à plaindre, s'ils devaient renoncer à un sentiment qui se transforme encore, pour eux, dans une idée générale, la seule qu'ils puissent concevoir avec facilité et appliquer avec convenance, la seule enfin dont ils font usage dans tous les événements et dans toutes les circonstances! Dieu le veut, se disent-ils à eux-mêmes, et cette première pensée entretient leur résignation : Dieu vous récompensera, Dieu vous le rendra, disent-ils aux autres, quand ils en reçoivent des bienfaits; et ces paroles leur rappellent que le Dieu des riches et des puissants est aussi le leur, et que loin d'être indifférent à leur sort, il daigne se charger de leur re-

connaissance. Combien d'autres expressions populaires ramènent sans cesse aux mêmes sentiments de confiance et de consolation! Ce sont ces rapports continuels du pauvre avec la divinité, qui le relèvent à ses propres yeux, qui l'empêchent de succomber entièrement sous le poids des mépris dont on l'accable, et qui lui donnent quelquefois le courage de résister à l'orgueil des superbes. Ah! quels effets plus grands pourraient être produits par une idée plus simple! Aussi, entre les divers caractères dont les opinions religieuses sont revêtues, je remarque surtout celui-ci, qui semble plus particulièrement le sceau d'une main divine; c'est que l'avantage moral dont elles sont la source, semblable aux grands bienfaits de la nature physique, appartient également à tous les hommes; et comme le soleil, dans la distribution de ses rayons, n'observe ni les rangs, ni la fortune de même ces idées consolantes, qui tiennent à la conception d'un Etre suprême, et à toutes les espérances qui s'y réunissent, deviennent la propriété du pauvre comme du riche, du faible comme du puissant, et l'on en peut jouir sous l'humble toit d'une chaumière, comme au milieu des palais élevés par l'orgueil ou la magnificence. Ce sont les lois civiles qui accroissent ou qui consacrent l'inégalité de tous les partages, et ce sont les idées religieuses qui adoucissent l'amertume de cette dure disproportion.

On ne pourrait se défendre d'une juste compassion, si, en considérant attentivement le sort du plus grand nombre des hommes, on les supposait tout à coup privés de la seule pensée qui entretient leur courage; ils n'auraient plus un Dieu pour confident de leurs peines; ils n'iraient plus, au pied de ses autels, chercher un sentiment de paix et de tranquillité; ils n'auraient plus de motifs pour élever leurs regards vers le ciel, et leurs yeux inclinés se fixeraient pour toujours sur cette terre de douleur, de mort et d'éternel silence. Alors, le désespoir étoufferait jusqu'à leurs gémissements; alors toutes leurs réflexions se tournant, pour ainsi dire, contre eux-mêmes, ne serviraient plus qu'à les déchirer; alors ces larmes, qu'ils se plaisent à répandre, et qui sont attirées par la douce persuasion qu'il existe quelque part une commisération et une bonté; ces larmes consolatrices ne couleraient plus de leurs yeux. Qui de nous n'a pas vu quelquefois ces vieux soldats qui, à toutes les heures du jour, sont prosternés çà et là sur les marbres du temple élevé au milieu de leur auguste retraite? Leurs cheveux, que le temps a blanchis; leur front, que la guerre a cicatrisé; ce tremblement, que l'âge seul a pu leur imprimer, tout en eux inspire d'abord le respect: mais de quel sentiment n'est-on pas ému, lorsqu'on les voit soulever et joindre, avec effort, leurs mains défaillantes, pour invoquer le Dieu de l'univers, et celui de leur cœur et de leur pensée; lorsqu'on leur voit oublier, dans cette touchante dévotion, et leurs douleurs présentes, et leurs peines passées; lors qu'on les voit se lever avec un visage plus serein, et emporter dans leur âme un sentiment de tranquillité et d'espérance! Ah! ne les plaignez point dans cet instant, vous qui ne jugez du bonheur que par les joies du monde; leurs traits sont abattus, leur corps chancelle et la mort observe leurs pas: mais cette fin inévitable, dont la seule image vous effraie, ils la voient venir sans alarme; ils se sont approchés, par le sentiment, de celui qui est bon, de celui qu'on n'a jamais aimé sans consolation. Venez contempler ce spectacle, vous qui méprisez les opinions religieuses, et qui vous dites supérieurs en lumières; venez, et voyez vous-mêmes ce que peut valoir, pour le bonheur, votre prétendue science: ah! changez donc le sort des hommes, et donnez-leur à tous, si vous le pouvez, quelque part aux délices de la terre, ou respectez un sentiment qui leur sert à repousser les injures de la fortune; et, puisque la politique des tyrans n'a jamais essayé de le détruire, puisque leur pouvoir ne serait pas assez grand pour réussir dans cette farouche entreprise, vous, que la nature a mieux doués, ne soyez ni plus durs, ni plus terribles qu'eux; ou si, par une implacable doctrine, vous vouliez enlever aux vieillards, aux malades et aux indigents la seule idée de bonheur à laquelle ils peuvent se prendre, parcourez aussi ces prisons et ces souterrains, où des malheureux se débattent dans leurs fers, et fermez, de vos propres mains, la seule ouverture qui laisse arriver jusques à eux quelques rayons de lumière.

Ce n'est pas cependant une seule classe de la société, qui tire une habituelle assistance des idées et des opinions religieuses; c'est encore tous ceux qui ont à se plaindre des abus de l'autorité, des injustices du public, et des diverses contrariétés de leur destinée; c'est l'homme innocent que l'on condamne; c'est l'homme vertueux que l'on calomnie; c'est l'homme faible une fois, et que l'on blâme avec trop de rigueur; c'est tous ceux enfin qui, sûrs de la pureté de leur conscience, recherchent par-dessus tout un témoin intime de leurs intentions, et un juge éclairé de leur conduite.

L'homme d'un caractère élevé, et doué d'un cœur accessible à diverses impressions, éprouve aussi le besoin de se former l'image d'un Etre inconnu, auquel il puisse unir toutes les idées de perfections dont son imagination est remplie; c'est là qu'il transporte les divers sentiments, dont il n'a point d'usage, au milieu de la corruption qui l'environne; c'est là qu'il peut retrouver un sujet inépuisable d'étonnement et d'admiration; c'est là qu'il peut renouveler et purifier ses pensées, quand ses regards sont fatigués du spectacle des vices de la terre, et du retour habituel de nos mêmes passions. Enfin, à chaque instant l'heureuse idée d'un Dieu adoucit, embellit sur nos pas le chemin de la vie; c'est par elle que nous nous associons avec délices à toutes les beautés de

la nature; c'est par elle que tout ce qui vit, tout ce qui se meut, entre en communication avec nous: oui, le bruit des vents, le murmure des eaux, l'agitation paisible des plantes, tout nous sert d'entretien, tout attendrit notre âme, pourvu que nos pensées puissent s'élever à une cause universelle; pourvu que nous découvrions partout l'ouvrage de celui que nous aimons, pourvu que nous puissions distinguer les vestiges de sa marche et les traces de ses intentions, pourvu que nous croyions assister au spectacle de sa puissance, et aux magnificences de sa bonté.

Mais c'est principalement sur les jouissances de l'amitié, que la piété répand un nouveau charme; les bornes, les limites ne peuvent s'accorder avec le sentiment; infini comme la pensée, il ne pourrait du moins se défendre d'une continuelle inquiétude, si des opinions bienfaisantes agrandissant pour nous l'avenir, ne nous permettaient pas de considérer sans épouvante, la révolution des années et la course rapide du temps: aussi, quand la mélancolie nous livre à une douce émotion, quand elle se change pour nous en plaisir, c'est qu'aux moments où nous nous trouvons séparés des objets de notre affection, une méditation solitaire les replace au-devant de nous, à l'aide des idées générales de bonheur, qui, plus ou moins confusément terminent au loin notre vue. Ah! que vous avez surtout besoin de ces précieuses opinions, vous qui, timides au milieu du monde, ou découragés par le malheur, vous trouvez comme isolés sur la terre, parce que vous ne partagez point les passions qui agitent la plupart des hommes! il vous faut un ami, et vous ne voyez partout que des associés de fortune: il vous faut un consolateur, et vous ne voyez que des ambitieux, étrangers à tout ce qui n'est pas le crédit ou la puissance: il vous faut au moins un confident sensible, et le mouvement de la société disperse toutes les affections, et atténue tous les intérêts; enfin, quand vous l'avez, cet ami, ce confident, ce consolateur; quand vous l'acquérez par les liens de la plus tendre union; quand vous vivez dans un fils, dans un époux, dans une femme chérie, quelle autre idée que celle d'un Dieu peut venir à votre secours, lorsque l'affreuse image d'une séparation se présente de loin à votre pensée? Ah! qu'en de pareils instants on embrasse avec transport toutes les opinions qui nous entretiennent de continuité et de durée! Qu'on aime alors à prêter l'oreille à ces paroles de consolation, qui s'allient si parfaitement avec les désirs et les besoins de notre âme! Quelle effrayante association que celle du néant éternel et de l'amour! Comment unir à ce doux partage d'intérêts et de pensées, à ce charme de tous les jours et de tous les instants, à cette vie enfin, la plus forte de toutes; comment unir à tant d'existence et de bonheur, la persuasion intime et l'image habituelle d'une mort sans espoir, et d'une destruction sans retour? Comment offrir seulement l'idée de l'oubli à ces âmes aimantes, qui ont placé tout leur amour propre et toute leur ambition dans l'objet de leur estime et de leur tendresse, et qui, après avoir renoncé à elles-mêmes, se sont comme déposées en entier dans un autre sein pour y subsister du même souffle de vie et de la même destinée? Enfin, près du tombeau que peut-être elles arroseront un jour de leurs larmes, comment leur prononcer ces mots accablants, ces mots terribles, *pour jamais, pour toujours!* O abîmes des abîmes et pour l'esprit et pour le sentiment; qu'un nuage bienfaisant vienne couvrir du moins vos sombres profondeurs, s'il faut que la pensée de l'homme sensible s'approche un moment des bords effrayants qui vous environnent! Les larmes, les regrets, ont encore quelque douceur, quand on les donne à une ombre chérie, quand vous pouvez mêler à vos douleurs le nom d'un Dieu, et quand ce nom vous paraît comme le ralliement de toute la nature: mais si, dans l'univers, tout était sourd à votre voix; si nul retentissement ne faisait entendre vos plaintes; si d'éternelles ombres avaient fait disparaître l'objet de votre amour; si elles s'avançaient pour vous entraîner dans la même nuit; si le plus malheureux, celui qui tient encore en ses mains l'une des extrémités de cette trame d'union et de félicité que la mort a rompue, ne pouvait plus la rattacher en espérance; si, rempli tout entier du souvenir d'une idole chérie, il ne pouvait plus dire: elle est en quelque lieu; s'il ne pouvait plus dire: son cœur qui sut aimer, son âme pure et céleste m'attend, m'appelle peut-être auprès de cet Être inconnu que nous avons adoré d'un commun penchant; et si, au lieu d'une si précieuse pensée, il fallait, sans aucun doute, sans aucune incertitude, considérer la terre comme un sépulcre à jamais fermé. . . . Mon cœur succombe, et je ne saurais continuer; il n'est point de soutien contre de semblables images; c'est la nature entière qui semble se disjoindre, c'est l'univers qui paraît se dissoudre et vous accabler de ses débris. O source de tant d'espérances, sublime idée d'un Dieu! n'abandonnez pas l'homme sensible; vous êtes son avenir, vous êtes sa vie; ne l'abandonnez point, et défendez-le surtout de l'ascendant d'une aride philosophie, qui viendrait affliger son cœur en feignant de le secourir. Eh bien! je fais un effort, je m'adresse à vous, qui vous dites éclairés par une nouvelle sagesse. Je suis accablé de la plus profonde douleur: un père, une mère, qui faisaient mon appui, qui me guidaient par leurs conseils, qui m'environnaient de leur tendresse, ces parents tutélaires viennent de m'être enlevés; un fils, une fille, l'un et l'autre ma gloire et ma consolation, ont été moissonnés près de moi; une épouse, une compagne fidèle, dont toutes les paroles, toutes les actions, tous les sentiments, tous les regards alimentaient ma vie, s'est évanouie dans mes bras; il me reste un moment de force, je viens à vous, philo-

sophes ; que me direz-vous? « Cherche des distractions, porte ailleurs tes pensées; un abîme sans fin te sépare à jamais des objets de la tendresse; et ces souvenirs, ces regrets, qui te pénètrent de douleur, ne sont qu'une forme de végétation, un dernier jeu d'une matière organique. » Ah! vous avez aimé, et vous pouvez prononcer tranquillement ces impitoyables paroles! Eloignez de moi vos secours, je les redoute plus que mes peines. Et toi, fille du ciel, aimable et douce religion, que me diras-tu? « Espère, espère; un Dieu t'a tout donné, te peut encore tout rendre. » Ah! quelle différence entre ces deux langages! Que l'un nous avilit, que l'autre nous élève! Que l'un offense avec dureté nos sentiments les plus chers; que l'autre s'allie avec douceur à toutes les idées dont nous avons composé notre bonheur! C'est aux hommes à choisir entre leurs divers guides; ou plutôt c'est à eux à juger s'ils aiment mieux les ténèbres que la lumière, et la mort que la vie; c'est à eux à voir s'ils préfèrent les vents desséchants à la rosée bienfaisante, les glaces de l'hiver au charme du printemps, et la pierre insensible aux dons les plus brillants de la nature animée.

Je le dirai : le monde, sans l'idée d'un Dieu, ne serait plus qu'un désert, embelli par quelques prestiges; et l'homme, désenchanté par les lumières de la raison, ne trouverait partout que des sujets de tristesse. Je les ai vus, ces vaines grandeurs, ces songes de l'ambition, ces séductions de la gloire; et, dans les plus beaux jours de mes illusions, mon cœur s'est toujours retiré vers une idée plus grande, vers une consolation plus réelle; j'ai éprouvé que le sentiment de l'existence d'un Etre suprême s'appliquait avec charme à toutes les circonstances de la vie; j'ai trouvé que ce sentiment pouvait seul inspirer aux hommes une véritable dignité : car, c'est peu de chose que tout ce qui est purement personnel, que tout ce qui range les uns à quelques lignes au-dessus des autres; il faut, pour avoir quelque droit à s'enorgueillir, élever avec soi la nature humaine; il faut la placer en regard de cette sublime intelligence, qui semble l'avoir honorée de quelques-uns de ses attributs; c'est alors qu'on aperçoit à peine toutes ces petites distinctions qui s'attachent à notre superficie, et sur lesquelles la vanité exerce son empire; c'est alors qu'on laisse à cette reine du monde ses hochets et ses prétentions, et qu'on cherche ailleurs une autre fortune; et c'est alors aussi que les vertus, les hauts sentiments, les grandes pensées, paraissent la seule gloire dont l'homme doive être jaloux. (NECKER).

ARTICLE II.

Des domaines de la raison et de la foi.

§ 1. — La révélation n'est-elle pas antérieure à la philosophie? — A-t-il existé un peuple qui se soit développé en dehors de la révélation?

I. *La révélation n'est-elle pas antérieure à la philosophie?* — La révélation est un fait primitif; la philosophie, un fait ultérieur et comparativement récent.

Les premiers essais de la philosophie grecque ne remontent pas au delà de l'école Ionienne et de l'école Italique, qui florissaient environ 600 ans avant l'ère vulgaire. Les peuples de l'Asie, tels que les anciens Perses, les Indiens et les Chinois, prétendent, il est vrai, à une culture intellectuelle bien plus reculée. Mais l'histoire n'a pas consacré ces exagérations; et, vérification faite des bases sur lesquelles repose cet entassement de siècles imaginaires, elle a ramené toutes les origines dans les limites de la chronologie sérieuse. Au surplus, bien qu'on ne puisse fixer d'une manière précise la date des systèmes Hindous et de la doctrine philosophique des Mages, il paraît certain que ces dates flottent du XIIIe au XVe siècle avant Jésus-Christ. L'ère des recherches philosophiques est donc relativement moderne. L'histoire ne veut pas que l'humanité ait débuté par des spéculations; l'induction psychologique ne le veut pas davantage.

J'ai dit l'induction psychologique; et par là j'entends cette opération de l'esprit qui remonte de l'*actuel* au *primitif*, à l'aide du simple raisonnement que voici : La philosophie est le produit de la réflexion de la pensée sur elle-même; mais c'est une loi de notre nature spirituelle, que, dans l'acte de la connaissance, le mode de *spontanéité* précède le mode de *réflexion*; en d'autres termes, nous *apprenons* avant de *philosopher*, ce qui revient à dire : que l'*homme est un être essentiellement enseigné*. Mais il est clair que si l'homme actuel est *enseigné*, l'homme qui précède a dû l'être par un autre, *lequel*, en fin de compte, se rattache à l'homme primitif, *lequel* lui-même a été formé à l'école de Dieu. C'est, comme on le voit, une sorte de généalogie intellectuelle qui peut se traduire dans la langue évangélique : *Qui fuit Abraham..., qui fuit Mathusalem, qui fuit Dei*. Donc, sur la foi du principe d'induction, et jusqu'à preuve contraire, nous sommes autorisés à conclure que Dieu a fait l'éducation du premier homme. Mais cette preuve contraire ne saurait être produite, puisque la *Genèse* affirme catégoriquement la révélation primitive. Or, la *Genèse*, c'est, historiquement parlant, l'autorité la plus grave et la plus irréfragable qui existe; j'ajoute que les grandes esquisses bibliques sur le drame du Paradis terrestre se retrouvent, tantôt explicitement, et tantôt mêlées de fictions bizarres, dans les traditions du paganisme. Ainsi, traditions, histoire, inductions rationnelles, tout nous conduit à ce résultat : que la révélation est contemporaine du berceau même de l'humanité, et, par conséquent, de beaucoup antérieure à la philosophie.

II. *A-t-il existé un peuple qui se soit développé en dehors de la révélation?* — Je distingue : s'il s'agit d'un développement

partiel, oui; s'il s'agit d'un développement *complet*, non.

On ne peut contester que, parmi les peuples de l'antiquité, quelques-uns n'aient obtenu un certain développement. Le paganisme abaissait la moralité humaine, mais n'étouffait pas toutes les vertus, encore moins comprimait-il tous les ressorts de l'activité sociale. C'est une erreur de croire, avec les matérialistes, que la superstition soit plus préjudiciable à la société que l'athéisme lui-même. L'athéisme est la négation absolue; le paganisme n'est qu'une négation relative, et laisse subsister un fonds commun de vérités morales auxquelles les anciens sont redevables d'une certaine grandeur. Nulle société, en effet, ne subsiste que par la portion de croyances communes qu'elle possède : si ce fonds est pauvre, la vie baisse et s'altère; s'il est riche, la vie se développe. C'est d'après ces données que l'historien philosophe mesure et calcule l'importance du rôle providentiel que chaque peuple a joué. Il ne faut pas exagérer cette importance, mais il ne faut pas davantage la méconnaître et la nier.

Gardons-nous donc de ce jansénisme historique qui ne reconnaît aux infidèles que la capacité du mal; sachons avouer, au contraire, que, pour le chrétien qui étudie le paganisme, tout n'est pas un objet de malédiction; et que, par exemple, l'industrie, le commerce, la guerre, la poésie, la littérature et les beaux-arts sont redevables aux anciens de nombreuses inventions et de modèles impérissables.

Ainsi, il y a eu parmi eux des peuples industriels et commerçants, tels que les Tyriens, les Sidoniens et les Carthaginois, qui ont préludé à la grande navigation par des entreprises hardies, menées à bonne fin.

Ainsi encore, il y a eu des peuples guerriers que l'amour du pays, l'enthousiasme de la gloire poussaient à tous les actes de dévouement et de courage. Et, par exemple, quelle beauté de caractère, quelle noble fierté de cœur se révélait dans ces âmes mâles et généreuses, que l'ingratitude de leurs concitoyens ne pouvait rendre infidèles au culte de la patrie! Au milieu de la dégradation universelle qui voilait la sainte voix de la révélation, c'étaient bien là les véritables restaurateurs de la dignité humaine. A cet égard, l'histoire de la Grèce et de Rome est pleine de grandeur et d'éclat.

Enfin, il est incontestable qu'en dépit de l'influence sensuelle du paganisme, l'esprit humain a pu atteindre à une haute perfection artistique et littéraire. Dieu, en tant que beauté souveraine, se manifeste dans les intelligences d'élite par la révélation de l'idéal. De ces manifestations et de l'enthousiasme qu'elles excitent, naissent les créations de l'art; et l'expérience prouve que l'inspiration ou le *mens divinior* qui se traduit en beautés de premier ordre, n'a pas fait défaut aux anciens : si parmi eux l'art est souvent voluptueux et sensuel par religion, souvent aussi il est initiateur et spiritualiste à force de génie. L'artiste chez les païens est plus moralisateur que le prêtre. La littérature de la Grèce et de Rome reste.

Saint Augustin et Bossuet, dans leurs sublimes méditations sur les révolutions des empires, se recueillent avec foi devant tous les souvenirs de la grandeur païenne : tantôt ils adorent les arrêts de la justice divine, qui récompense par des prospérités humaines des vertus humaines; et tantôt ils montrent du doigt les traînées lumineuses de ces préparateurs qui, à leur insu, aplanissaient les voies matérielles. Dieu, pensent-ils, du sein de la nuit obscure, faisait flotter comme un vague crépuscule, qui n'éclairait pas encore, mais qui laissait entrevoir l'espérance de la lumière.

Il suit de ce qui précède que le paganisme a été compatible avec une organisation sociale quelconque, et que, dans cette organisation, un certain développement a pu s'opérer.

Mais j'achève ma réponse, et j'ajoute qu'*en dehors de la révélation*, nul peuple ne s'est développé largement et d'une manière complète. La démonstration de cette thèse serait susceptible de considérations historiques et variées. Je résumerai le tout en quelques indications générales.

Supposez un peuple dont les forces sont mal réglées, mal disciplinées et à peu près livrées au hasard; on ne dira pas davantage qu'il se développe : c'est que le développement d'un peuple doit être *normal*.

Supposez encore un peuple dont les éléments divers qui le composent ne sont pas coordonnés entre eux selon la loi d'une parfaite subordination hiérarchique; on ne dira pas davantage qu'il se développe : c'est que le développement d'un peuple doit être *harmonique*.

Supposez enfin un peuple qui se fait le centre de toutes choses et sa fin à lui-même, au lieu de se rapporter à Celui qui est la fin universelle de la création et des sociétés terrestres; on ne dira pas non plus qu'il se développe : c'est que le développement d'un peuple doit être *religieux*.

Ainsi, il faut qu'un développement social proprement dit soit normal, harmonique et religieux. C'est l'influence d'une bonne doctrine des mœurs qui fait qu'il est normal; c'est l'influence d'une bonne doctrine du pouvoir qui fait qu'il est harmonique; c'est l'influence d'une bonne doctrine en matière de dogme qui fait qu'il est religieux. Or, ces trois influences ne se déploient largement qu'au sein de la révélation.

Est-ce à dire par là qu'elles aient totalement manqué au paganisme? Non, sans doute; car une société athée ou sans Dieu est un rêve irréalisable; une société sans pouvoir n'existe que dans la république de Platon; une société sans mœurs est une absurdité dans les termes. La différence donc, entre les sociétés païennes et les sociétés chrétiennes, relativement à ces principes, est du plus au moins.

Nous possédons, nous, chrétiens, sur Dieu, sur l'autorité et sur les devoirs, des connais-

sances certaines, fermes et sans mélange d'erreurs. Les anciens, au contraire, n'avaient sur ces objets importants que des connaissances vagues, incomplètes et surchargées d'erreurs monstrueuses.

Ainsi, par exemple, leur doctrine dogmatique se résumait dans le polythéisme ; leur doctrine morale se résumait dans le sensualisme; leur doctrine politique se résumait dans le servilisme ou le libéralisme révolutionnaire. A la place de notre Dieu unique et Créateur, ils supposaient des dieux artisans et besogneux; à la place de notre morale *de la conscience* guidée par *la loi de Dieu*, ils mettaient la morale des passions; à la place de nos supérieurs représentants de Dieu sur la terre, ils avaient des *maîtres* ou des *mandataires*. Toute la politique païenne flottait entre ces deux extrémités : ou le peuple avilissait le mandataire, ou il s'avilissait lui-même devant le maître.

C'est donc, en définitive, la révélation qui a rendu à Dieu ses titres, à la conscience ses droits et à l'obéissance sa dignité morale; c'est elle, conséquemment, qui a placé les peuples dans les conditions où ils peuvent se développer largement et régulièrement.

Les caractères philosophiques de la révélation et de son influence sociale sur le développement de l'humanité ont été tracés par un philosophe moderne, avec une précision scientifique fort remarquable.

« Le titre d'enseignement divin, dit-il, a été maintes fois usurpé, ainsi que tout autre titre donnant autorité sur les hommes. Mais il est des signes auxquels on peut reconnaître quelles doctrines méritent cette appellation, et quelles autres en sont indignes. 1° L'enseignement est d'origine humaine lorsqu'il est reconnu par l'histoire qu'il est une conséquence logiquement déduite d'un problème politique ou d'un enseignement humain antérieur, c'est-à-dire toutes les fois qu'il se présente comme un *à posteriori;* ainsi la doctrine mahométane est une invention humaine, parce qu'elle est la conséquence logique d'une hérésie qui eut lieu dans le christianisme, savoir l'hérésie arienne. 2° L'enseignement est d'origine humaine, lorsqu'il est, dans le point de départ, raisonneur et purement relatif à l'explication scientifique; tel est le caractère du gnosticisme, du boudhisme, de l'arianisme, du protestantisme, etc. 3° L'enseignement est d'origine humaine toutes les fois qu'il ne contient pas une immense et incommensurable prévoyance, toutes les fois, par conséquent, qu'il immobilise la société et qu'il n'engendre pas une progressivité, dont le terme n'est point visible pour les yeux de l'homme.

« C'est aux signes contraires que l'on reconnaît l'enseignement divin. Il est absolument *à priori*, ou tel que manifestement nul homme n'eût pu l'imaginer. Il est applicable à tous les temps comme à tous les lieux; il est intégralement innovateur, et cependant il comprend le passé qu'il accomplit et explique, comme il contient l'avenir. Il donne simultanément la loi des rapports moraux des êtres, et, comme conséquence, le dogme des existences. Il est d'une fécondité sans limites, et telle qu'on n'en aperçoit point la fin, quelque nombreux que soient les fruits qu'on en a déjà tirés. Il peut engendrer simultanément plusieurs buts sociaux; il est riche de mille secrets scientifiques et pratiques. Enfin il est propre à conduire sûrement la société; et seul il peut la conserver et la rendre indéfiniment progressive. »

§ II. Quelle est la condition du développement normal et régulier de l'esprit humain? — L'histoire ne prouve-t-elle pas que tous les philosophes qui ont voulu se séparer, ou même faire abstraction de la révélation, sont tombés dans des erreurs grossières sur Dieu, sur la religion, sur les premiers principes de la morale?... dans l'antiquité?... dans les temps modernes?

I. *Quelle est la condition du développement normal et régulier de l'esprit humain?* — — C'est l'*éducation* d'abord, et puis la *méthode*. J'explique cette réponse.

Un individu dont l'intelligence ne serait pas sollicitée par l'éducation resterait à l'état de crétinisme ou de vie animale. On a exprimé cette loi en disant : *que l'homme est un être essentiellement enseigné*. Pareillement, un individu qui s'en tient exclusivement aux données de l'éducation commune ne dépasse pas la mesure de ces connaissances, qui sont dites de simple bon sens. On a exprimé cette loi en disant : que *les inégalités d'esprit parmi les hommes sont autant et plus le résultat de la culture et de l'art que de la nature elle-même*.

L'infériorité intellectuelle de l'homme sauvage relativement à l'homme civilisé est une conséquence de la première loi; l'infériorité intellectuelle de l'homme du peuple relativement au philosophe est une conséquence de la deuxième loi.

Ainsi le rôle de *l'éducation*, c'est de nous faire passer de la vie animale au premier degré de la vie spirituelle; le rôle de *la méthode*, c'est de nous élever à un développement supérieur qui peut s'étendre indéfiniment.

Les connaissances acquises par la voie de l'éducation nous font participer au bon sens, au sens commun, à ce qu'on appelle raison générale. A ce point de vue, elles sont de l'essence même de notre constitution pensante; elles composent le patrimoine de l'humanité; nul ne peut en être déshérité sans déchéance spirituelle.

Les connaissances acquises par l'emploi des méthodes s'appellent *science*, *philosophie*, *théologie*, *beaux-arts*, etc., suivant la diversité de leurs objets. La mission providentielle de la science, sa fonction véritablement morale, c'est d'agrandir l'esprit public, d'en étendre le domaine par la propagation d'idées saines, de vérités utiles qui sont ainsi versées du sommet de la philosophie dans le courant commun. La science enfle, dit saint Paul; mais c'est seulement quand elle est sa fin à elle-même. La science doit être un *moyen* et non une *fin*.

Je résume ce qui précède. L'éducation et la méthode, voilà les deux lois fondamentales de notre développement intellectuel; le

bon sens et la bonne philosophie, voilà les deux effets qui y correspondent, *quand ce développement est régulier*. Mais l'éducation ne donne pas toujours les vérités de bon sens pures et sans mélange; mais l'emploi de la méthode ne préserve pas toujours des systèmes faux et des théories dangereuses: il y a un prétendu bon sens, comme il y a une prétendue philosophie. A quelles conditions l'esprit peut-il sortir de ce cercle vicieux? Ce point délicat doit être éclairci.

Premièrement. — La transition de l'esprit, de l'état de vie animale au premier degré de la vie rationnelle, s'opère par l'éducation. Mais cette éducation peut être de deux sortes: ou elle est exclusivement *humaine*, et alors les notions de bon sens s'altèrent; ou elle est *humaine et divine* tout ensemble, et alors les notions de sens commun s'étendent et s'épurent. Le premier effet éclate parmi les peuples idolâtres qui restent dans l'impossibilité de rien changer à la grossièreté de leurs idées touchant l'âme et touchant Dieu, et d'arriver d'eux-mêmes aux notions les plus simples et les plus élémentaires. Le second effet éclate parmi les peuples chrétiens, dont le sens commun s'est agrandi de connaissances, sublimes par le fond, et qui pour eux sont à l'état de formules claires et lumineuses. Soit pour exemple la notion de la Divinité: partout enveloppée d'images indignes d'elle chez les païens, elle brille de son éclat le plus pur dans le Décalogue des Juifs et dans le Catéchisme des chrétiens. Où trouver rien de supérieur à cette simple et majestueuse définition: Dieu est un esprit éternel, infini, tout-puissant, qui voit tout, qui sait tout et qui a fait toutes choses de rien. Ainsi, *la raison publique baisse et s'altère sous l'influence d'une éducation populaire exclusivement humaine;* et, au contraire, *la raison publique s'épure et s'étend sous l'influence d'une éducation populaire humaine et divine tout ensemble.* Les deux expériences démontrent la nécessité de l'enseignement divin comme condition de notre premier développement intellectuel. Fénelon a donné la formule chrétienne de cette loi, quand il a dit: « Nous avons besoin que Dieu nous aide à user de toute notre raison. »

Deuxièmement. — La transition de l'esprit, du premier degré de la raison qui est le *bon sens*, au degré supérieur qui est la *philosophie*, s'effectue par une série d'opérations qui consistent, étant données les connaissances communes, 1° à retenir ce qu'il y a de vrai dans ces connaissances; 2° à éliminer ce qu'il y a de faux; 3° à éclaircir ce qu'il y a d'obscur; 4° enfin, à étendre ce qu'il y a d'incomplet. Mais ces opérations sont d'une délicatesse infinie; sur chacune d'elles on peut se tromper par vice d'analyse ou par vice de synthèse; en retenant trop sur certains points et pas assez sur d'autres, en soumettant aux conditions d'une évidence intrinsèque des objets qui ne sont susceptibles que d'une évidence extrinsèque. D'où résultent des divagations sans nombre, et ces théories désastreuses qui altèrent la raison publique et dépravent les cœurs. L'histoire de l'esprit humain prouve l'utilité supérieure de l'orthodoxie pour les progrès de la philosophie; c'est que la révélation donnant d'avance la solution de plusieurs problèmes importants, il devient plus facile de les résoudre philosophiquement; d'un autre côté les erreurs philosophiques sont signalées plus vite, et plus sûrement rectifiées. Mais, lorsque la raison est livrée toute seule à ses recherches, et que seule elle marche à la poursuite de l'inconnu, alors c'est toute une autre entreprise; la vérité est que généralement elle n'aboutit pas. Les expériences faites par le rationalisme ancien et moderne sont connues. J'en conclus la nécessité de l'enseignement divin comme condition pédagogique du développement *supérieur* de l'esprit humain.

En résumé donc, le développement régulier de l'esprit s'accomplit sous l'influence de l'éducation et de la méthode: deux degrés de la connaissance mesurent ce développement, savoir le bon sens et la philosophie; la garantie de leur orthodoxie est dans la révélation. Donc, régulièrement, trois moyens sont en jeu dans la connaissance humaine, le bon sens, la philosophie et la révélation. De tout ceci sortent plusieurs règles importantes.

Première règle. — Il serait absurde d'abjurer le bon sens sous prétexte de philosophie; il le serait pareillement de rejeter, sous le même prétexte, les solutions données par le christianisme. Le bon sens et la révélation sont certains avant toute recherche philosophique. Il est vrai que le philosophe, usant du droit général de se rendre compte, peut demander sur quoi repose l'autorité du bon sens et du christianisme. Mais c'est là toute autre chose que renier l'un ou l'autre.

Deuxième règle. — S'il arrive que la philosophie ne parvienne pas à se rendre compte de toute vérité contenue dans le bon sens ou contenue dans la révélation, la certitude de la vérité qui aura échappé à sa recherche n'en sera ni plus ni moins que ce qu'elle était auparavant. Comme si un fait se refuse aux essais d'explication tentés par un physicien, ce fait n'en sera d'ailleurs ni plus ni moins certain.

Troisième règle. — Il répugne, et c'est là une vérité de bon sens, que si la philosophie s'y prend bien, elle puisse arriver à contredire ce qui était vrai avant elle; si donc il y avait contradiction entre ses solutions et celles qui sont données par le bons sens et la révélation, cette contradiction indiquerait de sa part un vice de procédé.

Quatrième règle. — Il peut arriver enfin, 1° que certaines vérités qui ressortent du bon sens, ne soient pas exprimées formellement par la révélation ni par la philosophie; 2° que certaines vérités enseignées par la révélation ne soient pas renfermées d'avance dans le bon sens, et qu'elles échappent momentanément ou absolument à la vérification philosophique; 3° que certaines vérités purement philosophiques ne se trouvent ex-

primées d'avance ni par le bon sens ni par la révélation, c'est-à-dire que ces trois choses, le bon sens, la révélation, la philosophie, ont des parties qui leur sont communes, et des parties qui sont propres à chacune d'elles. Ainsi sont réservés, sans empiétement et sans concession fâcheuse, les droits du bon sens, ceux de la révélation et ceux de la philosophie.

II. *L'histoire ne prouve-t-elle pas que tous les philosophes qui ont voulu se séparer, ou même faire abstraction de la révélation, sont tombés dans des erreurs grossières, sur Dieu, sur la religion, sur les premiers principes de la morale?... dans l'antiquité?... dans les temps modernes?* — Je réponds affirmativement à toutes ces questions. Les philosophes anciens et les modernes, tant ceux qui ont *ignoré* la révélation que ceux qui l'ont *méconnue*, et que je désignerai sous le nom de rationalistes, sont tombés sur tous ces objets dans des erreurs grossières. Pour n'avoir pas à étendre indéfiniment les détails, qui du reste sont connus, je ramènerai les erreurs de ces trois espèces à quelques chefs principaux qui les renferment toutes.

1° *Erreurs du rationalisme sur Dieu.*

Le dogme de la création et de la Providence a toujours été un écueil pour le rationalisme. Cette doctrine est très-simple dans l'enseignement traditionnel. Elle renferme les trois données suivantes : 1° Dieu a conçu éternellement le plan de la création ; 2° En suite de ce plan, il a créé le monde dans le temps par un acte spécial de sa puissance infinie ; 3° Il le conserve et le gouverne par son action continuelle et par les lois qu'il a originairement établies. Ces trois points n'offrent de prime abord aucune difficulté ; les enfants à qui on les enseigne les saisissent rapidement, et l'histoire de l'apostolat chrétien constate que, dans les pays où ils sont ignorés, les hommes à qui on en porte la connaissance pour la première fois, se sentent comme soulagés d'une profonde inquiétude ; leur esprit est satisfait et demeure étonné de cette grande simplicité réunie à une si vive lumière. Mais là où l'habitude a rendu les esprits moins sensibles à la force de ces vérités ; ou bien, comme chez les païens, là où le dogme s'est défiguré, la philosophie a soulevé des questions fort épineuses, et n'a en fin de compte abouti qu'à des négations absurdes. On a nié la création de trois manières : 1° En niant l'infini pour n'admettre que le fini ; 2° en niant le fini pour n'admettre que l'infini ; 3° en regardant l'existence des êtres finis comme éternelle et indépendante de celle de Dieu, réduit au rôle d'ordonnateur suprême de l'univers.

Voici comment ces trois erreurs générales se sont produites et formées en systèmes philosophiques.

La connaissance humaine comprend trois sortes d'objets, savoir : le fini, l'infini et les rapports du fini à l'infini. La difficulté n'est pas dans les deux termes pris séparément, mais dans le nœud de ces deux termes. Comment les objets finis peuvent-ils être des réalités *distinctes* sans borner l'infini ? Comment l'infini peut-il être la réalité sans bornes sans absorber les objets finis ? Voilà le fond du problème.

1° Les uns, préoccupés du besoin de sauver les objets finis que nous fait connaître l'expérience, et convaincus que l'existence de ces objets est incompatible avec celle d'une réalité infinie qui, en sa qualité d'*infinie*, devrait être tout, nient l'infini, font disparaître Dieu de l'univers, restent sans création, et, par conséquent, avec des objets *finis* et *incréés* tout à la fois. Cette doctrine s'appelle indifféremment *athéisme*, *matérialisme*, *naturalisme*, etc. Elle a pour représentants : parmi les anciens, les philosophes de l'Ecole atomistique, Zeucippe, Démocrite et Lucrèce, auteur du poëme *de Natura rerum* ; parmi les modernes, à peu près tous les philosophes du XVIIIe siècle, et, par excellence, le baron d'Holbach, à qui son *Système de la nature* mérite le nom de philosophe de l'athéisme. De nos jours, le publiciste Proudhon en a fait la base de l'organisation sociale qu'il attend du progrès humanitaire : MM. Auguste Comte et Littré, dans leur *philosophie positive*, travaillent à sa restauration scientifique. La raison philosophique moderne trouve dans les révolutions du monde moral et du monde physique des arguments péremptoires contre Dieu.

2° D'autres, préoccupés du besoin de sauver la réalité infinie que nous fait connaître la *raison*, et convaincus que l'existence de cette réalité est incompatible avec celle des objets finis qui, en leur qualité d'*êtres réels et distincts*, borneraient l'infini, nient les objets multiples, font disparaître l'univers, restent sans création, avec la substance une et absolue, dont nous ne sommes tous que les manifestations phénoménales. C'est le *panthéisme*. On le trouve d'abord dans l'Inde chez les brahmes et les bouddhistes ; on le retrouve en Grèce, avec les philosophes éléates ; plus tard, dans Alexandrie, avec Plotin ; dans les temps modernes, en Italie, avec J. Bruno ; en Hollande, avec Spinosa ; en Allemagne, avec Schelling et Hegel. Les doctrines panthéistiques déteignent fortement dans les théories de la *perfectibilité indéfinie*, sans limites assignables, et telle que l'enseigne l'*école romantique*. On en soupçonne l'*école éclectique*, qui s'en défend du mieux qu'elle peut ; on en accuse directement les *écoles humanitaires*, qui s'en défendent mal, ou qui ne s'en défendent pas du tout.

3° D'autres enfin, voulant sauver à tout prix les objets de l'expérience et de la raison, c'est-à-dire le fini et l'infini, et persuadés qu'entre ces deux classes d'objets il ne saurait exister de relations d'origine, nient ces relations, retiennent les deux réalités, et avec un Dieu et de la matière, restent sans création et sans Providence. C'est le dogme péripatéticien de la co-éternité de Dieu et de la matière, dogme purement cosmogonique, si entre les deux principes on ne suppose pas de lutte ; dogme théologique dans le cas contraire. Le dualisme théologique se trouve

dans toutes les mythologies de l'Orient, chez les Perses, sous le mythe d'Ormuzd et d'Ahriman; chez les Egyptiens, sous le mythe d'Osiris et de Typhon; et plus tard, parmi de nombreuses sectes chrétiennes sous le nom de manichéisme.

Ainsi l'athéisme, le panthéisme et le dualisme sont les trois manières générales de nier le dogme de la création, et elles résument aussi les principales erreurs philosophiques sur Dieu.

2° *Erreurs du rationalisme en matière de religion.*

Logiquement, les erreurs sur Dieu entraînent des erreurs parallèles de religion; mais dans la logique des rationalistes le parallélisme n'existe pas toujours. On peut classer comme il suit les principales erreurs du rationalisme en matière de religion.

1° Le *nihilisme*, qui consiste à déclarer illégitime toute religion. C'est le sentiment de tous les athées et de tous les déistes qui sont conséquents avec leurs principes et qui, par suite, rejettent toute morale religieuse; ils qualifient de superstitieuses et d'abominables les pratiques du culte; ils pensent que les religions sont le plus grand fléau de l'humanité. En général, leur indignation contre ce qu'ils appellent la superstition et le fanatisme est très-accentuée.

2° L'*indifférentisme doctrinal*, qui se diversifie de plusieurs manières. Les uns estiment que toutes les religions sont également vraies, et que, partant, chacun est obligé d'en professer une, quelle qu'elle soit. On ne peut jamais se tromper dans le choix d'une religion; toutefois, le bon citoyen donne généralement la préférence à la religion de son pays. D'autres veulent que toutes les religions soient également fausses et soutiennent néanmoins l'obligation d'un culte; mais ils font dériver cette obligation de considérations extrinsèques, telles que le devoir de fortifier par l'autorité de son exemple des institutions qui servent de frein aux masses. Ainsi pensent les *philosophes utilitaires*. D'autres enfin ne voient dans les religions que des formes plus ou moins mobiles, qui se remplacent les unes par les autres, parce qu'elles mesurent les phases diverses de l'humanité, toujours grandissante et toujours progressive. Dieu se manifeste dans l'humanité, l'humanité se manifeste dans les instincts de la vie matérielle et de la vie spirituelle. On est donc tenu d'avoir une religion, comme on est tenu de respirer par les poumons. Quand l'humanité était à l'état de poissons, elle respirait par les branchies; aujourd'hui qu'elle est à l'état de mammifères, elle respire par les poumons. L'humanité-homme n'a pas à chercher querelle à l'humanité-poisson. Nous changeons de religion, comme nous avons même autrefois changé d'organisme. Ainsi pensent les panthéistes humanitaires.

3° Le *naturalisme*, qui consiste à écarter toute *religion positive* pour ne retenir que la *pure et sainte religion naturelle*. Mais encore ici les philosophes se partagent. Les uns ramènent toute la religion naturelle aux devoirs de l'honnête homme, et croient que le plus digne hommage qu'on puisse offrir à Dieu est celui d'un cœur vertueux et ami de l'humanité. Les autres veulent qu'aux devoirs envers les hommes viennent s'ajouter les devoirs envers Dieu; et ils enseignent la nécessité d'un culte religieux naturel. De là est néela *Théophilanthropie*. Telles sont, en résumé, les principales erreurs dans lesquelles le rationalisme est tombé en matière de religion.

4° *Erreurs du rationalisme sur les principes de la morale.*

Le chrétien du catéchisme, quelque élémentaire que soit son instruction, est pleinement renseigné sur les principes de la morale. Il sait en effet que parmi les actions libres il y en a d'essentiellement bonnes et commandées, d'essentiellement mauvaises et défendues; que cette distinction des actions bonnes et des actions mauvaises, ou du bien et du mal, est intrinsèque, absolue : il est donc fixé sur le fondement de la loi morale. Il sait ensuite que si, étant en état de grâce, il fait sciemment, librement et par des motifs de foi l'œuvre commandée, son action est méritoire, et lui donne des droits aux récompenses de la vie future; que si, au contraire, il fait librement l'œuvre défendue, son action est criminelle et appelle sur lui les châtiments de la vie présente et de la vie à venir : il est donc fixé sur la sanction de la loi morale. Il sait enfin tous les secrets de sa misère et de sa déchéance morale, combien il est faible par lui-même, mais combien aussi la grâce divine lui est secourable, et lui donne de force pour l'accomplissement du devoir. Il est donc encore fixé sur les moyens pratiques de la loi morale. Ainsi, par l'enseignement le plus élémentaire, le chrétien de la paroisse est mis en possession d'une instruction forte et solide : 1° sur le principe des mœurs; 2° sur la sanction des mœurs; 3° sur les moyens pratiques des mœurs; trois choses qui sont impénétrables à la science des moralistes philosophes.

Soit pour exemple le problème de la distinction du bien et du mal, qui est le fondement de la science des mœurs. Tous les systèmes moraux du rationalisme ancien et moderne se ramènent à trois solutions, qui sont les solutions sensualistes, les solutions égoïstes et les solutions idéalistes.

1° L'*école sensualiste* part de ce principe : que le plaisir est la règle souveraine de toutes les déterminations morales; que, partant, une action qui procure du plaisir est moralement bonne, une action qui procure de la douleur est moralement mauvaise. Mais ce système aboutit à l'indifférence intrinsèque des actions humaines; car le plaisir est variable de sa nature : ce qui est agréable à l'un est désagréable à l'autre : d'où il suit que la même action peut être bonne et mauvaise tout ensemble; d'où il suit qu'il n'y a ni bien ni mal.

2° L'*école égoïste* part de ce principe : que l'*agréable* diffère de l'*utile*, ou le plaisir de

l'intérêt bien entendu. Or c'est l'intérêt bien entendu qui règle fondamentalement les déterminations libres : une action est moralement bonne, lorsqu'elle procure la plus grande somme de bien-être possible; elle est moralement mauvaise dans le cas contraire. De plus, c'est l'intérêt bien entendu qui a inspiré la pensée des pactes sociaux d'où dérivent les sociétés humaines, et les mœurs publiques qui en sont la base. Mais ce système aboutit aussi à l'indifférence intrinsèque des actions morales, et par les mêmes raisons que tout à l'heure.

3° L'*école idéaliste* part de ce principe : que l'*agréable* et l'*utile* sont des phénomènes relatifs, particuliers, variables, qui, par conséquent, ne peuvent constituer la loi des actions humaines ; que cette loi est tout entière dans le devoir absolu, recherché pour lui-même, ou la vertu pratiquée sans retour sur nous. Ce système philosophique s'appelle, en théologie, *quiétisme*, qui n'est autre chose que l'amour pur et désintéressé. Le système idéaliste assigne sans doute le fondement sur lequel repose la distinction du bien et du mal ; mais il ne tient pas compte de tous les éléments de la moralité humaine. Car l'homme, en tant qu'être sensible, aspire au bonheur, et il lui est impossible d'en faire abstraction absolument.

En définitive donc, tous les systèmes moraux se résument dans la morale du plaisir, dans la morale de l'intérêt et dans la morale de la raison.

Si l'on demande en quoi consiste le *souverain bien?* les deux premières écoles répondent que le souverain bien c'est le bonheur recherché comme fin absolue; la troisième le fait consister dans la vertu pour elle-même. La véritable théorie morale doit réunir tous ces éléments ; de là cette belle définition chrétienne, à savoir : que le souverain bien c'est le bonheur parfait comme récompense de la vertu : la vertu ici-bas, le bonheur parfait dans l'autre vie. Ainsi la vie présente se trouve rattachée à la vie future.

En résumé, l'égoïste dit : *cherchons le bonheur pour lui-même;* l'idéaliste dit : *cherchons la vertu pour elle-même;* le chrétien dit : *pratiquons la vertu parce que Dieu nous le commande, et nous recevrons comme récompense le bonheur.* Ici se trouvent satisfaites et conciliées les deux tendances de notre nature morale : les tendances rationnelles qui nous font aspirer à Dieu, les tendances personnelles, qui nous font replier vers nous-mêmes. *Mihi adhærere Deo bonum est*, est le texte sacré de la formule chrétienne.

§ III. La révélation n'est-elle pas le principe de toute véritable civilisation?... — Quel est l'état intellectuel des peuples qui ont repoussé l'Evangile? — Afrique — Asie Mineure. — Quelle est la civilisation des nations qui ont fermé leurs portes à la révélation chrétienne? Chine (1511).

I. *La révélat on n'est-elle pas le principe de toute véritable civilisation?* — En soi, cette question se confond avec celle qui est relative, plus haut, au développement des peuples. Un peuple qui se développe est un peuple qui se civilise; si nul peuple ne s'est pleinement développé en dehors de la révélation, c'est que la révélation est le principe de tout vrai développement et partant de toute véritable civilisation. Mais pour varier le point de vue, je présenterai les conditions suivantes :

La civilisation est un fait complexe, qui suppose le *développement progressif des facultés de l'homme en société, dans le but d'améliorer sa condition physique et morale.* On l'oppose à la *barbarie*. Dans toute civilisation véritable, il y a donc trois éléments, qui sont : un *développement progressif*, un développement *parallèle* qui embrasse le moral et le physique, un développement *social*.

1° Un *développement progressif*. Le mot *développement* se dit d'un mouvement qui s'opère par voie de déploiement et d'addition d'un terme à un autre, et non d'un mouvement exécuté par voie de *substitution* et de *changement radical* ; à des forces préexistantes viennent se joindre des forces nouvelles selon la loi d'une parfaite assimilation physiologique, c'est le développement *organique*; à des connaissances antérieures se joignent des connaissances nouvellement acquises, c'est le développement *intellectuel;* à des actes moraux s'ajoutent d'autres actes moraux, c'est le développement *moral*. La violation de cette loi est au fond de toutes les théories socialistes qui rêvent un changement radical et profond. Le mot *progressif*, *progrès*, se dit d'un déploiement qui a un point d'appui pour base, et qui s'accomplit lentement, par gradation et sans transition brusque ; faute de point d'appui, le mouvement est excentrique ; faute de gradation, il n'est pas naturel : les croissances rapides et instantanées sont anormales et accusent un organisme malsain. En général, nos modernes réformateurs, qui nous promettent le paradis terrestre comme réalisation *immédiate* de leurs plans d'amélioration, ne tiennent pas compte de cette loi du simple bon sens.

2° Dans toute véritable civilisation il y a aussi un développement *parallèle* qui embrasse le physique et le moral. Si le physique était sacrifié au moral, la civilisation serait dite *théocratique*, *monacale*, etc. ; mais ce danger n'existe pas actuellement. Et quant aux théocraties anciennes, elles avaient la propriété, non de sacrifier, mais de mieux régler le physique qu'il ne l'était ailleurs. Si le moral était sacrifié au physique, la civilisation serait dite *sensuelle*. Tel était le caractère des civilisations païennes, et tel serait encore le caractère des civilisations socialistes qui, par la réhabilitation du *dogme* de la chair et des attractions passionnelles, arriveraient au règne exclusif de la chair. Il y a un parallélisme d'*égalité*, mais il y a aussi

(1511) Pour ne pas étendre outre mesure ce rapport, je ne ferai aux questions ci-dessus que des réponses succinctes.

un parallélisme de progression proportionnelle; c'est de celles-ci qu'il s'agit dans l'espèce : à mesure que le moral s'élève, le physique doit monter aussi, mais dans un ordre de subordination légitime ; *Nisi paret imperat.*

3° Enfin, qui dit civilisation dit un fait de développement *social*; ce qui suppose que le mouvement n'est pas exclusivement parmi quelques individualités, ou parmi seulement des castes privilégiées, mais qu'il entraîne toutes les classes à différents degrés, et dans la juste mesure de chaque condition sociale. A ce point de vue, les païens n'ont pas eu de civilisation proprement dite; car la société antique était toute fondée sur l'esclavage, qui mettait l'immense majorité du genre humain hors l'humanité, puisque l'esclave païen était, non pas une personne, mais une *chose*.

Ceci entendu, je dis d'abord que la révélation pose la loi du *développement progressif*; car dans ses *dogmes*, qui sont immuables, elle donne un point d'appui au mouvement, et dans sa *morale*, qui est indéfiniment applicable, elle pousse au mouvement ascensionnel : *Qui sanctus est santificetur adhuc*. Je dis ensuite que la révélation pose la loi du *développement parallèle* ; car elle s'occupe de l'esprit auquel elle présente des vérités saintes et sublimes, mises à la portée de tout le monde par l'enseignement le plus communicatif et le plus populaire possible ; elle s'occupe du cœur, auquel elle offre tant d'exemples et tant de moyens de sanctification; elle s'occupe du corps par tous ces règlements de tempérance dont le but est de fortifier l'organisme en le réglant, et surtout par la charité organisée qui est la virginité, ou l'amour le plus pur, employé au soulagement des souffrances physiques. Je dis enfin que la révélation pose la loi du *développement social*, par le dogme de la fraternité, qui constitue la parenté commune, sur la base de la solidarité, dont le caractère est de laisser accès à des distinctions de mérite, de condition et de rang, mais sans exclure personne du foyer de la grande famille.

La révélation contient donc le principe de toute véritable civilisation. En dehors de la révélation, il n'y a que le *Paganisme* et le *Rationalisme*. Or, dans le paganisme, sauf quelques rares exceptions, les peuples sont frappés d'immobilité, pétrifiés sous la loi du fatalisme; dans le rationalisme, il y a mouvement, mais par l'effet d'une impulsion excentrique et déréglée; au paganisme c'est le mouvement qui manque, au rationalisme c'est la règle.

II. *Quel est l'état intellectuel des peuples qui ont repoussé l'Evangile? Afrique... Asie Mineure.* — C'est l'état d'ignorance stupide, sauf de légères exceptions dans la grande famille des Arabes, où l'on trouve encore quelques hommes spirituels. En général, parmi les peuples qui sont disséminés sur le bassin de la Méditerranée, ceux qui ont repoussé l'Evangile relèvent de l'islamisme et en subissent l'influence abrutissante. Par principe de croyance autant que par habitude de paresse, ils restent étrangers à toute culture intellectuelle. On sait que le musulman se fait un point de religion de ne lire que le *Coran*; c'est pour lui le livre par excellence, le livre universel : tous les autres ne renferment que des mensonges ou des frivolités indignes du croyant. Plus d'une fois ce fanatisme stupide s'est traduit en faits désastreux : la destruction des monuments des sciences et des arts n'a pas peu contribué à aplanir la route au règne de la barbarie musulmane. Et si l'on objecte que, dans la période du moyen âge, les Arabes ont eu une époque de culture, je réponds que cela tient à des circonstances particulières, et surtout à l'initiative des califes de Bagdad et de Cordoue. Quoi qu'il en soit, depuis longtemps les Arabes sont retombés dans leur première ignorance. On se rappelle à travers quelles résistances et quels obstacles le génie initiateur de Méhémet-Ali a pu faire pénétrer en Egypte quelques innovations européennes. C'est que réellement l'idée de progrès est antipathique à l'esprit musulman, et qu'à moins d'une opiniâtreté comme celle de l'illustre vice-roi, la religion de l'éteignoir prend le dessus. Ainsi, à la place des belles et florissantes chrétientés du nord de l'Afrique, nous avons les Kabyles des montagnes, les Bédouins du désert, fameux par leurs brigandages; nous avons surtout les Maures et les Turcs des régences barbaresques, qui se sont rendus plus fameux encore par leurs pirateries. Il y a bien loin, quant à l'instruction, des chrétiens de saint Basile, de saint Grégoire de Nazianze et de saint Jean Chrysostome, à ces Turcs stupides et abrutis qui occupent aujourd'hui l'Asie Mineure. Les premiers pouvaient goûter les éloquentes homélies de ces grands docteurs sur la sainteté du mariage; les derniers vont brutalement acheter leurs femmes au marché. C'est à Ephèse, dans la première moitié du ve siècle, que fut acclamé le dogme de la maternité divine, lequel, comme on sait, a eu sur la condition sociale de la femme une si heureuse influence. C'est à quelques lieues de distance d'Ephèse, sur la même côte, dans la ville de Smyrne, qu'est établi depuis longtemps un marché aux femmes, où tous les jours on expose en vente les belles Circassiennes. Ce rapprochement dispense de tout commentaire. Si je ne me trompe, grâce à l'initiative des puissances occidentales à l'occasion de la dernière guerre, un firman du Grand-Seigneur a interdit le marché aux femmes sur tout le territoire de l'empire ottoman. Aujourd'hui donc, les proxénètes du sérail, les pourvoyeurs de la volupté musulmane, sont obligés d'aller faire leurs emplettes dans les montagnes du Caucase.

III. *Quelle est la civilisation des nations qui ont fermé leurs portes à la révélation chrétienne ?... Chine.* — C'est une civilisation languissante, stationnaire et à peu près morte. On ne peut pas dire que ce soit l'état de barbarie, mais ce n'est pas davantage la civilisation véritable, telle que nous l'a-

vons définie. Ainsi, ces peuples immenses qui habitent l'Inde, la Chine, l'empire d'Annam, etc., et qui composent à eux seuls plus de la moitié de la population du globe, vivent à l'état de routine, frappés d'immobilité, et, pour la plupart, plongés aujourd'hui dans l'ivresse, sous l'action stupéfiante de l'opium dont les empoisonne la philanthropie anglaise. La Chine surtout est la preuve vivante et séculaire de cette loi historico-philosophique : Qu'un peuple placé en dehors de la révélation ne se développe pas réellement et continûment, quelles que soient d'ailleurs ses aptitudes intellectuelles et ses moyens humains de civilisation. J'ai dit la *preuve séculaire* ; car dans cette contrée, l'expérience se fait depuis plusieurs milliers d'années. On sait que la Chine se targue d'une antiquité fabuleuse ; sans doute, la critique historique rabat beaucoup de ces prétentions ; mais, toute rectification faite, il reste encore à ce peuple une chronologie respectable et majestueuse. De plus, la Chine est dans des conditions de climat supérieures : elle possède un sol riche en productions minéralogiques, d'une fertilité extraordinaire, et qui se prête à tous les genres de culture. Les lettres y sont aussi en honneur. Les Chinois ont une littérature variée et très-originale : ils excellent surtout dans l'histoire, dans le drame et dans le roman. Il y a parmi eux des académies et des classes de lettrés qui sont fort honorés, puisqu'ils forment, avec les officiers militaires, la noblesse de l'Etat. On connaît leur industrie : la fabrication manufacturière des Chinois fournit des produits très-recherchés par le commerce des peuples civilisés : on prise surtout en Europe leurs porcelaines, leurs vernis et leurs tissus. Le gouvernement, par tous les moyens d'encouragement, vient en aide à l'industrie et à l'agriculture. Humainement donc, rien ne manque à ce peuple pour qu'il se développe. Et pourtant il n'avance pas ; il est, depuis des siècles, toujours au même point. Par exemple, bien qu'il ait connu longtemps avant les Européens la boussole, l'imprimerie, la poudre à canon, ses habitudes routinières l'ont empêché de perfectionner ces inventions. C'est un spectacle étrange que celui que présente depuis des milliers d'années le Céleste-Empire : vous voyez d'une part des ressources matérielles immenses, et de l'autre, c'est l'immobilité, c'est la misère, c'est la dégradation morale la plus hideuse : nulle part l'exposition des enfants n'est pratiquée d'une manière triste et douloureuse comme elle l'est en Chine. Mal en a pris à ce peuple d'avoir été infidèle à la grâce de l'apostolat. Des traditions chrétiennes autorisées font conjecturer que l'apôtre saint Thomas a le premier évangélisé ces contrées ; mais la prédication apostolique n'y laissa pas de traces durables. Saint François Xavier, au retour de sa belle campagne du Japon, convoitait la conquête spirituelle de ce peuple. La Providence l'arrêta aux portes. C'est au XVIIe siècle seulement que les trois jésuites Ricci, Roger et Passio reprirent l'œuvre de saint Thomas, et firent de larges brèches à la religion des mandarins et des bonzes. Mais le bien ne fut pas de longue durée. Aujourd'hui nos saints et intrépides missionnaires vont souvent chercher dans ce pays la palme du martyre.

Par cette longue résistance à la grâce, la Chine reste à l'état de civilisation morte. Voici un fait caractéristique. La population du Céleste-Empire est de 370 millions, c'est-à-dire presque le double de la population totale de l'Europe. En 1840, l'empereur de ces vastes Etats voulut faire la guerre aux Anglais, qui, malgré ses défenses, avaient importé de l'opium en Chine. La guerre se fit, mais au désavantage des Chinois, qui furent réduits à capituler : ainsi quelques régiments anglais mirent à la raison 370 millions d'habitants. Il a été dit à la civilisation de ce peuple : *Nomen habes quod vivas et mortuus es.*

REVELATION (La), ce qu'elle est dans le système philosophique de Fichte. *Voy.* FICHTE.

ROUGÉ (M. le comte de) repousse l'accusation portée contre lui par M. d'Anselme, qui prétend que M. de Rougé s'est inscrit en faux contre la révélation. *Voy.* FETICHISME, art. III.

ROUSSEAU (J. J.), son *Contrat social* réfuté. *Voy.* SOCIÉTÉ.

S

SAINT-SIMONIENS. *Voy.* PANTHÉISME.

SAUVAGES. *Voy.* FÉTICHISME.

SCHELLING (FRÉD.-GUILL.-JOSEPH DE), célèbre philosophe allemand, né en 1775 à Léonberg (Wurtemberg), mort en 1854, fit de fortes études de philosophie et de théologie à Tubingue, où il eut Hegel pour condisciple et pour ami, puis à Iéna, où enseignait Fichte. Il parut d'abord s'attacher à ce dernier maître, et publia même, de 1794 à 1796, quelques écrits conçus dans l'esprit de sa doctrine : *Du moi, comme principe de la philosophie* ; *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme* ; mais il ne tarda pas à se séparer de lui, et commença, à partir de 1798, à faire, à Iéna même, des cours où il enseignait une doctrine toute nouvelle, et qui furent écoutés avec faveur. Néanmoins, reconnaissant bientôt lui-même l'insuffisance de son instruction scientifique, il quitta sa chaire pour redescendre sur les bancs, suivit assidûment pendant plusieurs années des cours de sciences physiques et de médecine, et se fit recevoir docteur en médecine en 1802. Appelé en 1804 à l'université de Wurtzbourg, il y professa pendant quatre

ans avec un grand succès les diverses branches de la philosophie. Nommé en 1808, par le roi de Bavière, secrétaire général de l'Académie des Beaux-Arts, ses nouvelles fonctions l'obligèrent à interrompre son enseignement pendant plusieurs années; mais en 1820, ayant quitté Munich par suite de fâcheuses collisions avec Jacobi, président de l'Académie, il se rendit à Erlangen, où il reprit le cours de ses leçons. Une université ayant été établie à Munich en 1827, il y transporta sa chaire et il obtint les plus brillants succès; il devint bientôt après président de l'Académie des sciences, conservateur des collections scientifiques, et conseiller intime du roi de Bavière. Il consentit cependant en 1841 à se rendre à Berlin pour occuper à l'université de cette ville la chaire de philosophie, qu'avait déjà illustrée Hegel: il y répandit un nouvel éclat.

A l'époque de Schelling, le kantisme jouissait encore d'une considération générale, et était regardé comme la base de la métaphysique, malgré les transformations qu'il avait éprouvées par les travaux de Reinhold, de Fichte et d'autres penseurs moins célèbres. Schelling lui-même déclare d'abord qu'il n'avait d'autre but que de poser le vrai principe du kantisme, « principe, disait-il, que le grand penseur de Kœnigsberg connaissait bien, mais qu'il n'avait pas énoncé, pour ne pas heurter trop les idées dominantes du siècle. » Cependant Schelling n'adopta pas la philosophie de Kant dans la forme primitive que celui-ci lui avait donnée, mais telle que l'avait laissée Fichte. Il adopta la théorie du moi de son prédécesseur; et son premier ouvrage, par lequel il se plaça au premier rang des métaphysiciens, fut son traité sur le moi, comme principe de la philosophie.

« Le grand problème qui de tout temps avait occupé les philosophes, est, suivant Schelling, l'opposition qui existe entre l'être et le savoir, et que personne, avant Fichte, n'avait complétement résolu. L'identité de la pensée (du sujet) et de l'être (de l'objet) ne se trouve nulle part établie, si ce n'est dans l'idée du moi. C'est là la grande découverte de Fichte, son mérite immortel, l'aurore qui annonce un nouveau jour dans l'histoire de la philosophie. Mais quelle que soit l'importance de la théorie du Moi, on doit reconnaître que l'auteur de cette théorie n'a envisagé son principe que d'un point de vue absolument inférieur. Le moi individuel dont parle Fichte, ne présente pas les vrais caractères d'un principe suprême et absolu. Le moi individuel, qui, selon l'aveu de Fichte, n'existe que sous la condition d'une opposition, est nécessairement relatif. Or, ce qui est relatif ne peut jamais être conçu comme principe absolu et indépendant, ainsi que l'exige la métaphysique. Le moi individuel de notre conscience empirique se rapporte toujours au non-moi comme à sa limite; c'est donc un moi fini. Aussi Fichte, pour expliquer l'origine de la conscience individuelle, est-il obligé de supposer qu'il y a un obstacle qui refoule l'activité du moi en lui-même. Le sujet n'arrive à la conscience de lui-même, ne devient son propre objet, qu'en vertu d'une réflexion. La vraie science, qui exige impérieusement l'identité de l'être et du savoir, doit donc partir de l'idée du moi absolu qui ne connaît aucun obstacle, aucune limite.

« Le moi individuel, conçu comme principe par Fichte, se distingue comme sujet vis-à-vis d'un objet, et se manifeste ainsi plutôt sous la forme de la pensée que de l'être. Notre propre expérience prouve, que nous nous apercevons de nous-mêmes, comme sujet constamment identique au milieu d'une foule de sensations diverses. Il est bien vrai, comme le remarque Kant, que c'est du sujet, du moi, que les aperceptions multiples reçoivent leur unité et leur ordre, à l'aide des catégories. Mais l'existence des catégories, de ces lois constitutives de notre entendement, atteste notre dépendance; elle démontre que le Moi déterminé ne peut être le principe absolu de la science ».

La philosophie pratique de Fichte, que Schelling regarde comme la vraie base de son système, conduit au même résultat. Ce moi actif et pratique qui est constamment ballotté entre les deux extrêmes du fini et de l'infini, qui après mille et mille efforts, n'atteint pas son but, n'est certainement pas l'Etre absolu qui n'a besoin de rien hors lui-même. La philosophie donc, pour être basée sur un fondement inébranlable, doit abandonner le principe de Fichte, et s'élever à l'idée du moi absolu, qui se pose comme infini, n'ayant aucun obstacle à son activité. Le moi absolu c'est Dieu, source de tout être et de tout savoir. Lui seul est le vrai principe de la métaphysique; c'est Lui qui a le droit de dire: *Je suis*, ou Je suis celui qui est.

Le grand mérite de Schelling est d'avoir rétabli l'idée de Dieu dans l'école allemande. Il arracha ainsi le système de Fichte du triste athéisme dans lequel celui-ci l'avait laissé. Fichte lui-même reconnut alors le côté faible de son système, comme nous l'avons déjà remarqué, et adopta l'idée de l'être absolu, comme principe du savoir. La grande idée de Dieu que Kant avait relégué, pour ainsi dire, dans un autre monde, et qui disparut complétement dans le système de Fichte, reparut dès lors dans les doctrines des écoles; mais elle était tellement changée, en passant par ces métamorphoses, que le philosophe chrétien ne put plus la reconnaître.

Schelling anéantit lui-même son propre mérite, d'avoir replacé l'idée de Dieu à la tête de la science. Ebloui par la vive lumière de cette grande idée, et oubliant en quelque manière les misères du monde, il s'abîma immédiatement dans le panthéisme, l'autre extrême de l'athéisme, et devint ainsi le générateur du panthéisme en Allemagne. Son génie fécond, l'éloquence de sa parole, la hardiesse et la logique même de ses raisonnements, entraînèrent un grand nombre de jeunes intelligences douées comme lui

de beaucoup d'esprit et d'une vive imagination. Le panthéisme se répandit depuis ce temps en Allemagne, où il fut soutenu par Krause, Hegel, et beaucoup d'autres philosophes. De l'Allemagne cette erreur se propagea en France par Cousin et son école (1312) ; en Belgique par M. Ahrens, élève de Krause.

Tous les théorèmes du panthéisme se trouvent déjà énoncés dans le traité du moi comme principe de la philosophie, de la manière la plus précise, et qui ne laisse aucun doute sur le fond de la pensée de l'auteur. L Ethique de Spinosa sortit de nouveau de son oubli, et la prenant pour base comme autorité irréfragable, Schelling adopta l'idée de la substance unique. Le seul défaut que Schelling trouve à la théorie de Spinosa, c'est de n'avoir pas conçu l'idée de la substance sous l'idée du moi. La substance de Spinosa est, selon Schelling, le non-moi absolu. « Or, ajoute-t-il, puisque le non-moi absolu exclut toute idée du moi, l'opposition entre le moi et le non-moi disparaît dans le système de Spinosa, de sorte qu'on peut dire que ce grand penseur a réellement découvert le vrai principe de la métaphysique. »

Voici quelles furent les idées de Schelling sur le moi absolu, sur l'identité de l'être et du savoir, le sujet et l'objet universel. « Le moi se pose d'une manière absolue, et comme seule réalité. Toute existence est une position dans le moi et par le moi qui, par conséquent, est infini, n'ayant aucune limite en lui-même. Si l'on voulait supposer une réalité hors celle du moi, on poserait une limite à la réalité infinie du moi, en sorte qu'il ne serait plus toute réalité. Le moi absolu est donc la seule substance, un moi hors du moi est une pensée absurde.

« Puisque rien n'existe hors le moi absolu, il pose tout en lui-même, c'est-à-dire égal à lui-même ; tout ce qu'il pose ne peut être que sa propre réalité dans toute son immensité. Le moi absolu ne peut se déterminer à rien autre chose si ce n'est à se poser éternellement lui-même et à être toujours la réalité infinie. Le moi absolu n'est donc pas seulement la cause universelle de tout être, mais la vraie substance de tout ce qui existe. Rien n'existe que dans son essence, et dans sa réalité qui est toute réalité. »

Après avoir ainsi établi l'identité de toute chose par rapport à la substance, Schelling arrive à cette autre thèse du panthéisme, que le moi absolu n'agit pas d'une manière *libre*, suivant les idées de sa sagesse et de sa volonté, mais d'une manière *spontanée*, d'après les lois éternelles de sa nature. L'idée la plus sublime de la causalité du moi est pour Schelling l'idée d'une puissance absolue. « En vertu de cette puissance, l'action du moi n'est pas soumise à une loi qui puisse avoir été imposée par un autre, il n'obéit qu'à lui-même, et n'est déterminé que par la perfection de sa propre nature. Le moi absolu agit donc d'après la nécessité intérieure de sa propre nature, avec une spontanéité absolue, qui n'est ni volonté, ni vertu, ni sagesse, mais puissance absolue ; de même que le soleil rayonne la lumière, que l'eau coule, que l'arbre croît, suivant les lois de leur nature, et sans détermination libre.

« Ce qu'on appelle loi morale n'existe que pour le moi fini et limité par le non-moi. Dans le moi absolu et infini toute loi est naturelle, c'est d'elle que dérivent les lois morales. Or, puisque le moi absolu n'a pas d'autre but que lui-même, la dernière fin de toutes les lois morales, c'est l'union et l'identification du moi fini avec le moi infini. Ce terme une fois atteint, les lois morales deviennent lois naturelles, et toute idée de devoir et d'obligation disparaît.

« Le moi fini existe sous la forme de *devenir*, le moi infini sous la forme de l'*être*. L'unité de la conscience, c'est-à-dire la personnalité, n'existe que dans le sujet fini, qui se distingue d'un objet. Le moi infini ne reconnaît aucun objet ; par conséquent, il n'y a en lui ni conscience, ni unité de conscience, ni personnalité. On peut donc dire, conclut Schelling, que la dernière fin de tout devoir et de tout effort du moi fini, c'est l'identification avec le moi infini, ou l'anéantissement de la personnalité ».

Quelque dures et choquantes que soient ces idées, elles se trouvent littéralement dans cet écrit de Schelling. Le dernier but du monde, le dernier conflit du moi et du non-moi, consiste à se détruire lui-même, en détruisant ses propres limites. Il remarque cependant pour la consolation du moi fini, que le progrès à l'infini ne peut être atteint dans un temps fini, ce qui nous garantit l'immortalité de l'âme, idée que Fichte avait déjà énoncée.

Le traité du moi ne contient que la première ébauche du système, à l'achèvement duquel Schelling travailla avec toute l'ardeur et l'activité de sa jeunesse. Il publia depuis l'âge de vingt jusqu'à trente-quatre ans, un grand nombre d'écrits, dans lesquels il se montra toujours invariablement attaché à ses premiers principes. Depuis ce temps-là, devenu membre de l'Académie de Munich, quelques rares publications parurent à de grands intervalles : elles prouvèrent que ses premières idées avaient subi de grandes métamorphoses.

Avant de présenter son système, tel qu'il l'a formulé lui-même dans sa jeunesse, nous croyons devoir remarquer que la réfutation du panthéisme n'entre pas dans notre but. Les critiques du panthéisme sont aujourd'hui devenues nombreuses ; de grands penseurs ont réfuté cette erreur avec autant de profondeur que d'éloquence, et leurs écrits sont entre les mains de tout le monde, en sorte que nous ne pourrions que répéter ici ce qui déjà a été mieux dit par d'autres. Il nous suffit d'ajouter que le

(1312) Le panthéisme de Cousin par Gioberti, traduit par Ansiau. Louvain 1852.

panthéisme est une doctrine anti-chrétienne et contraire à la doctrine catholique (1313).

Théorie de l'absolu.

L'organisme du système primitif de Schelling est très-simple et facile à saisir : il se compose de trois parties. Le moi absolu, identité de l'être et du savoir, offre au philosophe trois points de vue différents. Il l'envisage ou d'après son essence, qui est l'identité absolue et la substance universelle; ou sous les deux formes opposées de l'être et du savoir, qui sont les manifestations de l'absolu. La théorie de l'identité absolue constitue l'objet de la métaphysique, et la base de tout savoir. Les formes opposées de l'être et du savoir donnent naissance à la philosophie de l'histoire. L'auteur a cependant donné peu de développement à la dernière partie de son système, parce qu'il s'occupait d'abord avec prédilection de la philosophie de la nature. Examinons d'abord les idées de Schelling sur la nature de l'absolu.

« La philosophie, dit-il, est une science, qui exclut la foi, l'hypothèse, l'opinion : son but est de connaître ce qui existe réellement. Il n'y a qu'un être absolu, qui ne dépend pas d'un autre, et cet être absolu est le seul et véritable objet de la métaphysique, la plus sublime de toutes les sciences humaines. Elle seule s'occupe de la vraie réalité, de cet Etre qui est présent partout, et dont la vie pénètre tout ce qui existe, le général aussi bien que le particulier. Comment a-t-on jamais pu demander une démonstration de son existence? Est-ce qu'on révoque en doute l'existence de l'existence? Il existe une totalité de choses qu'on a nommé univers, et il y a un Etre éternel, qu'on a nommé Dieu ; mais Dieu est l'unité de la totalité. Son unité se révèle jusque dans la plus petite partie de la matière, tout vit en lui. De même donc que l'unité apparaît dans l'ensemble des choses, et dans chaque totalité particulière, la totalité de son côté est partout visible, et l'éternel se réfléchit dans les phénomènes passagers du temps.

« La raison constitue le domaine de la philosophie, car elle perçoit la vraie essence des choses, telle qu'elle existe dans la raison et pour la raison. Les existences successives et éphémères n'entrent pas dans le domaine de la philosophie. Elle repousse tous les rapports du temps et de l'espace, et toutes les autres créations de l'imagination ; elle ne voit dans les choses que l'éternel, ou les manifestations de la raison éternelle.

« Dieu n'est autre chose que l'être, et il est aussi impossible de concevoir une réalité en dehors de celle de Dieu, que de concevoir une réalité en dehors de la réalité ; il remplit toute la sphère de la réalité. La pensée ne l'atteint pas, mais l'intuition intellectuelle le voit en tout ce qui est visible. S'il est présent à nos pensées, c'est parce qu'il est l'essence universelle de toutes les existences. Devant lui, l'opposition d'un monde réel et idéal, la distinction entre ce qui est au delà et en deçà, disparaît. La nature n'est pas le produit d'une création incompréhensible, c'est la création même ; elle n'est pas le phénomène et la manifestation de ce qui est éternel, elle est l'Eternel lui-même. La philosophie prouve ainsi qu'elle est la science de ce qui existe réellement dans la nature, qu'elle est la vraie philosophie de la nature ; car Dieu étant essentiellement, est essentiellement la nature.

« L'être absolu, réunissant en lui toutes les antithèses, est l'identité de l'unité et du multiple. L'entendement, faculté réflexive, n'en sait rien, c'est la raison seule qui voit cette vérité par cette intuition intellectuelle et immédiate, qui lui est propre. Lorsque l'entendement veut s'élever au-dessus de la sphère du fini, et de toutes les antithèses des choses, il arrive à une unité abstraite, vide et dépourvue de forces créatrices. Les antithèses des choses finies lui paraissent alors comme quelque chose de profane, et pour ainsi dire d'impie, parce qu'il ne sait pas les réunir; il ne voit pas qu'elles sont liées entre elles et réconciliées ensemble par leur unité. L'entendement ressemble à un corrosif qui détruit ce qui est naturellement uni, la vie lui échappe ; il ne lui reste que l'unité vide, et des antithèses destituées de tout lien. La raison au contraire reconnaît que les oppositions des choses sont aussi primitives, aussi vraies que leur unité. Les antithèses doivent exister, parce que la vie doit exister ; ce sont les antithèses qui éveillent la vie et le mouvement dans l'unité (1314). Mais l'identité les domine, elle les soumet au pouvoir de l'unité, qui, remuée par elles, devient une unité mobile, productive, créatrice.

« Deux remarquables antithèses ont de tout temps embarrassé les philosophes, qui ont fait de vains efforts pour les réconcilier, sans jamais avoir pu y parvenir. Ce sont les antithèses de l'être et du savoir, du fini et de l'infini. Parlons d'abord de la première. Il n'y a pas de conception, pas de système, qu'on n'ait essayé pour expliquer la rencontre de l'être et du savoir. Mais tous ces systèmes ont été abandonnés, après que l'on eut reconnu leur insignifiance pour résoudre le problème. La raison en est facile à saisir. On sépare les deux termes, on suppose un abîme infranchissable entre l'être et le savoir ; comment parviendrait-on après cela à les réunir ? La vérité est que l'opposition entre l'être et le savoir n'existe pas ; les deux

(1313) Nous rappelons la critique du spinosisme par Bayle; et parmi les ouvrages récents, celui de de M. Maret sur le panthéisme, et avant tout la Théodicée de M. Ubaghs (Louvain 1841, *pars tertia, de pantheismo.*) Le savant auteur y a examiné ce système sous toutes ses faces, et épuisé, pour ainsi dire, cette question.

(1314) Cette idée est fondamentale dans le panthéisme d'Héraclite.

termes ne sont pas unis par un lien supérieur, ils sont immédiatement uns, ou identiques. Il en est de même de l'autre antithèse du fini et de l'infini. Après les avoir séparés, et relégués, pour ainsi dire, dans deux mondes opposés, on ne sait plus comment les réunir ; on ne peut plus les rapprocher, sans qu'ils se détruisent réciproquement. Le fini ne peut pas arriver à l'infini, sans cesser d'être fini; et l'infini ne peut pas entrer dans le fini sans cesser d'être infini. On a deux termes relatifs, qui ne sont rien dans leur séparation. L'infini ayant pour limite le fini, est lui-même fini, et le fini, ayant pour limite l'infini, est lui-même infini, parce qu'il n'y a pas de limite dans l'infini. La solution de ces énigmes appartient à un autre système que voici :

« La seule vraie existence que nous reconnaissions est celle de l'Etre absolu ou de Dieu qui s'affirme lui-même. Si Dieu n'affirmait pa son propre être, son existence serait dépendante, et il ne serait pas l'être absolu. L'être et l'affirmation de l'être sont donc en Dieu un seul et même acte. L'être qui existerait sans s'affirmer lui-même, n'aurait aucune réalité, et l'affirmation qui n'affirmerait pas l'être, n'affirmerait rien. Or, l'affirmation de l'être est le savoir de l'être. L'Eternel donc qui s'affirme d'une manière absolue, a dans cet acte la connaissance de lui-même, en sorte que l'antithèse de l'être et du savoir disparaît ici entièrement (1315). L'existence de l'absolu est une affirmation de soi-même, et cette affirmation est l'existence entière, c'est le rapport d'une identité absolue. L'opposition entre un monde subjectif et un monde objectif n'existe pas, les deux mondes se confondent dans leur identité éternelle.

« Il n'y a pas dans toute la nature un être qui n'affirme pas sa propre existence. Telle est l'origine de ce principe de conservation, qui anime tous les êtres organiques aussi bien que les intelligences. Ce principe de conservation se révèle jusque dans la matière brute, dans cette loi qu'on a nommée la force de l'inertie, qui tend à conserver l'état du repos ou du mouvement des matières, et qui en outre s'oppose à leur destruction par des forces répulsives et attractives, connues sous le nom d'impénétrabilité et de cohésion (1316). En vertu de cette affirmation de soi-même, commune à toutes les natures, elles doivent être considérées, non-seulement comme de simples existences, mais aussi comme de différents modes du savoir, ou de la conscience de soi-même.

« Une nature qui ne serait qu'une simple unité, ne saurait être manifestée à elle-même ; elle n'aurait rien qui pourrait réfléchir son propre être. Pour être manifestée à elle-même, elle doit se distinguer d'elle-même. Elle doit apparaître à elle-même comme un autre moi et reconnaître l'identité de cet autre moi avec elle-même. De là viennent ces antithèses qui se révèlent à tous les degrés de l'existence. Mais si l'on demande maintenant : qu'est-ce qui existe véritablement ? Nous répondons : ce n'est ni l'un ni l'autre des membres opposés, ce ne sont pas les deux termes de l'antithèse, mais leur identité absolue, qui constitue la base des existences. »

Schelling explique cette pensée par plusieurs applications : « Regardez, dit-il, la plante : elle a ses branches, ses feuilles, ses fleurs, et c'est le multiple de ces organes qui révèle sa nature végétale. Cependant ce multiple des parties organiques ne détruit pas l'unité de sa nature. Au contraire, si l'on fait abstraction de ses parties différentes, l'idée de la plante disparaît, et on n'a qu'une unité vide, et distincte de toute autre unité. L'idée de notre globe n'est pas non plus une notion abstraite. La terre se compose d'une infinité de choses qui la distinguent des autres planètes, et on pourrait se former une idée de la terre, en faisant abstraction des parties constitutives de sa nature. L'identité de l'un et du multiple est donc le caractère général de toute existence distincte qui se révèle aussi bien dans l'ordre de la pensée que dans l'ordre matériel. Toutes nos pensées revêtent la forme d'un jugement, qui se compose de deux termes, du sujet et du prédicat. Mais dans le rapport de ces deux termes, c'est le sujet qui représente le multiple, et le prédicat qui affirme l'unité; la vérité du jugement repose sur l'identité de ces deux termes opposés.

« Ces idées sur la vraie essence des choses nous conduisent enfin à reconnaître quel est le vrai rapport du fini et de l'infini. Ces deux termes opposés n'existent pas à part, ils sont liés ensemble par une nécessité primitive et éternelle. Ils ont comme toutes les antithèses leur lien dans l'identité absolue, qu'on pourrait nommer le saint abîme d'où jaillissent tous les êtres. En elle se trouve le lien, la copule infinie des oppositions phénoménales; c'est elle qui dans son sein immense réunit le fini et l'infini.

« De même donc que l'unité ne pourrait jamais apparaître que sous la forme du multiple, l'infini aussi manifeste à lui-même son existence sous les formes finies. L'absolu s'affirme et se révèle sous une infinité de formes, de degrés et de puissances de la réalité. L'expression de toutes ces affirmations de l'éternel, c'est l'univers. N'ayant égard qu'à ce que le monde a de commun avec sa copule, qu'à ce qui est le vrai positif dans les choses, il ne diffère pas, quant à son essence, de l'absolu. Les formes sont multiples, chaque nature a sa forme particulière; mais ce qui est réel dans toutes ces formes, c'est leur lien, leur identité avec l'absolu. Le monde est le développement progressif et complet de ce lien, qui constitue l'unité de toutes les créations. L'être partiel n'existe pas

(1315) C'est le moi absolu, l'identité du sujet et de l'objet, de la pensée et de l'existence.

(1316) Ces idées sont sans doute vraies, l'erreur consiste en ce que l'auteur croit y voir l'action divine qui affirme son propre être.

comme tel, mais dans son unité avec l'ensemble des choses; il n'est rien en lui-même dans son abstraction, il n'est quelque chose que dans son unité avec le tout, dans son identité avec l'absolu. »

Un écrivain belge a résumé l'idée fondamentale du panthéisme de Schelling d'une manière si claire et si précise que nous croyons devoir citer ses paroles. « D'après ce principe, ce n'est pas en vertu de la connaissance qu'il a de lui-même comme être infini, que Dieu conçoit l'idée du monde; c'est au contraire seulement par suite et à l'aide de *l'existence effective* du monde, que Dieu même parvient à se connaître, à avoir la conscience de soi; c'est-à-dire, l'Etre suprême, au lieu de se connaître lui-même et de connaître toute chose en lui-même et par lui seul, ne se connaît, dans les principes du rationalisme, que dans le monde et par le monde. En dernière analyse, l'idée du monde n'est plus le *résultat* de la connaissance que Dieu a de lui-même; c'est au contraire cette connaissance même que Dieu a de soi, qui est le *résultat*, je ne dis pas seulement de la simple idée du monde, mais de son *existence réelle et effective*. De sorte qu'en résumé, le monde est à la fois la condition *sine qua non* et le principe générateur de la connaissance que Dieu a de lui-même; le monde fait donc partie non-seulement de l'essence et de l'existence, mais encore de l'intelligence divine (1317). »

Reprenons la théorie de Schelling, pour voir quelles sont les dernières conséquences de ses principes. L'hypothèse que tous les êtres n'ont qu'une seule et même substance, l'a conduit au théorème, que les choses ne diffèrent pas par rapport à leurs qualités, qui sont partout les mêmes, mais seulement par rapport à leur quantité. Pour comprendre le sens que l'auteur attachait à cette idée singulière, on doit se rappeler que, selon lui, le seul être qui existe, c'est le moi absolu, qui arrive à la conscience de lui-même, à mesure qu'il devient son propre objet. Nous verrons plus tard qu'il regardait les êtres auxquels la conscience manque, comme se trouvant à un degré inférieur du développement de la conscience. Cette idée constitue le fondement de sa philosophie de la nature. Ayant donc supposé que la conscience existe comme condition, l'existence absolue se réfléchit en elle-même, et produit ainsi deux grandes catégories générales, celle de l'être et celle du savoir : il en résulte deux séries, qui correspondent, et qui forment deux mondes, l'un objectif, l'autre subjectif. Or, puisque l'identité ne peut jamais se séparer d'elle-même, le monde objectif et le monde subjectif n'existent jamais à part, mais ils sont contenus l'un dans l'autre. Cependant il y a prédominance ou de l'élément objectif, qui présente les phénomènes de l'existence matérielle, ou de l'élément subjectif, qui présente les phénomènes de la pensée ou du savoir. Il n'y a donc partout qu'une différence quantitative selon que l'élément objectif ou subjectif prédomine, et l'auteur désigne cette différence par le mot *puissance*, pris dans un sens mathématique (1318). « Si nous étions capables, dit-il, d'embrasser l'ensemble des choses par un seul coup d'œil synthétique, nous verrions le plus parfait équilibre entre les deux côtés, entre les deux bras de la balance universelle, qui portent le monde objectif et le monde subjectif. La force qui se répand dans la matière est la même que celle qui se révèle dans le monde spirituel. La seule différence qu'il y a, c'est la prépondérance de l'objectif du côté de la nature, et la prépondérance du subjectif du côté de la pensée. Mais ces deux ordres n'appartiennent qu'au monde phénoménal, et n'existent que pour celui qui envisage les choses sous un point de vue inférieur. Le vrai philosophe qui pénètre la nature intime de l'univers ne voit partout que l'identité absolue. »

Tous les phénomènes de l'univers se manifestent ainsi, selon Schelling, sous deux formes relatives, dont la première embrasse les phénomènes de l'ordre matériel, la seconde ceux du monde spirituel. Dans les deux mondes il y a trois degrés, ou, comme les appelle Schelling, trois puissances, qui correspondent entre eux. La puissance première et infinie de la nature est celle de la gravitation ou de la matière brute; la seconde et moyenne est celle de la lumière et du mouvement; la troisième et suprême est celle de la vie et de l'organisation. La puissance inférieure dans l'ordre de la pensée est celle de la vérité et de la science; la seconde et moyenne est celle de la bonté et de la religion; la troisième et la plus sublime est celle de la beauté et de l'art.

Le développement de toutes les puissances du réel relatif constitue le système du monde soumis aux lois nécessaires de la nature. Le développement de toutes les puissances de l'idéal constitue l'histoire de la liberté du genre humain. Le dernier résultat de la force organisatrice de la nature est l'homme, le *microcosmos* qui résume dans son individualité toutes les antithèses du réel et de l'idéal. L'accomplissement de l'histoire est l'organisation visible de l'harmonie complète de la liberté et de la nécessité, réalisée dans la république idéale (1319).

Philosophie de la nature.

La nature avec toutes ses merveilles avait d'abord inspiré Schelling; son premier ou-

(1317) A Tits. *Théorie de la création*. Louvain 1842.

(1318) L'idée de Schelling, que l'identité absolue est la racine de tous les êtres, l'a conduit à supposer que ceux-ci devaient être considérés comme les produits de l'absolu par lui-même, de manière qu'on pourrait les regarder comme différentes puissances de la même racine.

(1319) Voyez l'*Histoire de la philosophie* par Reinhold, tome III, où l'on trouve les paroles mêmes de Schelling, tirées de ses différents écrits.

vfage, qu'il publia à l'âge de vingt ans, renferme des idées qui devaient servir de base à la philosophie de la nature. Le vaste et profond génie du jeune auteur se révéla dans cet écrit. Les études de la nature, qui jusqu'alors avaient été presque exclusivement dominées par l'empirisme, prirent une nouvelle direction en Allemagne. Un grand nombre de jeunes physiciens, doués de beaucoup d'esprit et d'une vive imagination, s'éveillèrent à la voix d'un philosophe qui interprétait le livre mystérieux de la nature, d'une manière si spirituelle. Newton avait démontré qu'une seule loi, très-simple, gouverne les grandes révolutions des corps célestes; Schelling de son côté voulut prouver qu'une seule formule suffisait pour expliquer tous les phénomènes de la vie organique et intelligente.

Un grand mouvement se manifesta dès-lors dans le monde savant en Allemagne; l'enthousiasme pour les nouvelles idées de Schelling fut général, et il se forma une école de physiciens philosophes, parmi lesquels brillaient avant tous Steffens, Schubert, Oken et plusieurs autres. Le voile de la grande déesse Isis, lequel, selon l'inscription à Sais, ne pouvait être levé par aucune main mortelle, était enfin tombé et la figure de la déesse était devenue visible à tout le monde. Cependant on ne pouvait se cacher, que mainte fois les interprètes ne s'accordaient pas entre eux, et que souvent les expériences donnaient un démenti à leurs principes. L'auteur lui-même de la philosophie de la nature, qui avait consacré la plus grande partie de ses premiers travaux à donner à son système toute la clarté et précision possibles, ne resta pas toujours fidèle à ses principes, et ses disciples imitaient son exemple, de manière que la philosophie de la nature subit bientôt des changements qui faillirent la détruire entièrement. En effet, l'aurore d'abord brillante d'un nouveau jour qui s'était annoncé à l'horizon de la science pâlissait insensiblement, et de nos jours les voix qui l'avaient alors saluée avec tant de joie sont devenues très-rares. Depuis longtemps l'auteur lui-même n'en parle plus, et à part quelques idées générales, il n'en est plus question nulle part.

Kant, le patriarche de la méthaphysique allemande moderne, avait déjà, avant Schelling, opéré une grande réforme dans les idées des physiciens. Lui aussi s'était d'abord occupé par préférence d'études physiques. Un de ses premiers ouvrages avait été un traité sur *l'idée des forces vives*. Plus tard, il publia une histoire générale de la nature et une théorie du ciel. Ce qui frappe dans ce dernier ouvrage, ce sont les idées sur la formation et les mouvements des planètes, que l'auteur regarde comme des coagulations de l'atmosphère solaire. L'illustre Laplace exposa plus tard les mêmes idées dans son système du monde. Ce ne fut qu'après l'apparition des critiques de la raison que Kant publia ses idées sur les principes métaphysiques des sciences naturelles. Il faut tenir compte de ces idées, parce que Schelling les adopta, en les interprétant dans le sens de son système.

Kant critiqua dans cet ouvrage surtout l'hypothèse générale des physiciens atomistes, qui regardent la matière comme un amas d'atomes, séparés entre eux par des intervalles qui forment des vides entre les points matériels. Il remarqua que cette théorie conduit à établir que toute différence entre les matières n'est au fond que quantitative, et que les matières ne se distinguent que par le nombre des atomes et la grandeur des intervalles. Si l'or, par exemple, est spécifiquement plus pesant que le fer, il faut l'attribuer au nombre des atomes qui est plus grand dans l'or que dans le fer, lequel par conséquent a plus de pores. On suppose ainsi partout des pores, même là où aucune expérience n'a pu en découvrir. La place que les atomistes donnent aux pores est si considérable qu'il n'en reste presque pas aux points matériels; et un physicien anglais a été jusqu'à prétendre que le volume d'une noix suffit pour renfermer tous les atomes matériels de l'univers. C'est donc avec raison que Juvénal s'écria : *Quantum est in rebus inane!*

Kant signala encore une autre difficulté qui résulte de la théorie atomistique, en ce qu'elle détruit toute distinction entre les agrégats par juxta-position et les mélanges chimiques. Les atomistes expliquent les combinaisons chimiques comme une simple division des matières dont les atomes se placent les uns à côté des autres. Les atomes d'une matière entrent, d'après cette théorie, dans les pores de l'autre, sans subir de transformation. Supposons, par exemple, une solution de sucre dans l'eau : il n'y a pas là pénétration des matières, disent les atomistes, mais ce sont les atomes de sucre qui entrent dans les pores de l'eau, et les atomes d'eau qui entrent dans les pores du sucre, en prenant la place des atomes d'air, qui s'y trouvaient d'abord. Donc si nos yeux, armés d'un microscope, étaient capables de distinguer jusqu'aux plus petites parties des corps, nous verrions partout un atome de sucre à côté d'un atome d'eau; et entre ces atomes il resterait encore assez de pores pour recevoir une troisième matière.

Cette théorie parut à Kant trop grossière, et il lui opposa sa théorie dynamique, dont voici les principes. Tous les physiciens regardent l'impénétrabilité et la cohésion comme les attributs primitifs de la matière. On peut bien comprimer une matière, mais on ne parviendra pas à l'anéantir complétement. Les atomistes expliquent la possibilité de la compression par les pores, qui permettent le rapprochement des atomes. Mais, quels que soient les moyens dont on se sert pour comprimer les matières, la compression s'effectue toujours en vertu d'un mouvement. Lorsque la compression a atteint son maximum, la matière comprimée oppose une résistance invincible, c'est-à-dire la matière oppose au mouvement un autre

mouvement dans un sens opposé. Or, puisque tout mouvement doit être regardé comme le résultat d'une force motrice, Kant en concluait que la matière est douée d'une force répulsive, qui résiste à son anéantissement.

Supposons maintenant que les forces répulsives existassent seules dans la nature, il s'ensuivrait que ces forces se répandraient, en vertu de leur nature, indéfiniment dans l'espace, et finiraient par se perdre dans le vide. Pour que de la matière puisse exister, il faut donc que les forces répulsives soient limitées par des forces attractives, en sorte que la matière sensible doit être regardée comme l'équilibre de deux forces opposées. Et de même que l'impénétrabilité est le résultat des forces expansives, la cohésion résulte des forces attractives. Kant explique ainsi pourquoi l'impénétrabilité et la cohésion coexistent dans la matière qui révèle partout l'intersection de deux forces opposées.

Quant aux forces attractives, Kant fait observer que, si elles existaient seules dans la nature, elles réduiraient toute la matière en un seul point, vers lequel elles tendent par leur nature. Les seules forces attractives anéantiraient donc la matière aussi bien que les seules forces expansives. La coexistence de forces opposées est ainsi pour Kant la condition indispensable de l'existence de la matière, laquelle est le résultat du contact de ces deux forces primitives. Il regarde celles-ci comme les causes des phénomènes de l'impénétrabilité et de la cohésion, c'est-à-dire comme les premiers attributs de la matière.

La différence entre les combinaisons chimiques et les agrégats mécaniques consiste, selon Kant, en ce que dans les premières il y a pénétration des forces qui se neutralisent d'après les affinités des matières et constituent un terme moyen, tandis que dans les agrégats mécaniques il y a juxtaposition des matières qui restent invariablement les mêmes (1320).

Kant prétendit que la grande loi de Newton n'était qu'un simple corollaire des principes de son système, et il chercha à prouver que les forces répulsives agissent d'après les surfaces des corps, tandis que les forces attractives exercent leur puissance à distance (*actio in distans*), d'après le rapport inverse des carrés des distances. Il regarde ainsi la loi de Newton comme la conséquence nécessaire des principes constitutifs de la matière même. Quant à la généralité de cette loi, elle lui paraissait être constatée par les découvertes des mouvements des étoiles doubles, qui, d'après les astronomes, suivent la même loi.

Ces idées du grand métaphysicien de Kœnigsberg trouvèrent de l'écho en Allemagne, et donnèrent lieu à de vives disputes. Les atomistes les plus décidés furent obligés d'en parler dans leurs manuels de physique, ne fût-ce que pour les réfuter. D'autres physiciens adoptèrent les principes de Kant et rejetèrent le système des atomes et des pores. Ils prétendirent que les forces élémentaires remplissent l'espace avec continuité.

Tel était l'état des opinions sur l'essence de la matière, lorsque Schelling commença à s'occuper de ces questions (1321). Fichte ne s'était pas occupé de la nature; il avait bien admis qu'il existe quelque chose en dehors du moi, mais seulement comme un obstacle qui limite l'activité expansive du moi, et la replie sur elle-même. Ce qui existe en dehors du moi, n'est pour lui qu'une simple négation. Cette idée parut à Schelling une hypothèse déraisonnable; il conçut l'idée de la réflexion du sujet, d'où résulte l'idée du moi, comme le résultat de la tendance naturelle du sujet qui a pour but de devenir son propre objet. L'origine de la réflexion se trouve, selon lui, dans le sujet même : c'est la loi de sa nature.

Si Schelling avait admis que le phénomène de la conscience s'accomplit par un seul acte de réflexion, son système aurait été le même que celui de Fichte, hormis l'obstacle. Mais Schelling soutint que l'idée du moi ne se réalise que par une série d'actes successifs, en sorte que ce que l'on a nommé *les époques de la nature*, n'est autre chose, d'après lui, que les époques progressives de la conscience. Toute la vie du moi se développe à son avis dans une série infinie d'actes, dont les premiers termes précèdent la conscience, et constituent les principes de la philosophie de la nature, ou de la philosophie théorique. Mais puisque la vie du moi ne finit pas avec l'éveil de la conscience, il établit une seconde série d'actes, accomplis avec conscience. L'ensemble de ces actes forme la base de la philosophie pratique, et trouve son explication dans la philosophie de l'histoire. Voilà les idées fondamentales de Schelling, idées qu'il développa dans son système de l'idéalisme transcendantal.

Une idée tout opposée aux raisonnements de Schelling nous frappe d'abord. D'après son principe, tous les grands phénomènes de la nature doivent résulter de l'activité d'un sujet sans conscience. Il y a pourtant dans la nature tant d'ordre, tant d'harmonie, tant de sagesse, et tout cela dans son hypo-

(1320) Nous ne connaissons la matière que par l'impression qu'elle fait sur nos sens. Ce qu'elle est en elle même, ou sa substance propre nous est entièrement inconnue. L'atomisme et le dynamisme ne sont donc que des hypothèses pour expliquer la substance de la matière. Ce qui est certain et ce qui est démontré par l'expérience, c'est que la matière existe pour nous comme une cause qui agit sur nos sens, c'est-à-dire comme une force active. Et sous ce rapport le dynamisme est supérieur à l'atomisme, parce qu'il n'est que le simple énoncé de l'expérience. La physique n'a pour objet que l'évaluation des forces naturelles par les effets ou les impressions faites sur nos sens.

(1321) Devenu professeur de philosophie à Iena, il publia d'abord son grand système d'idéalisme transcendantal, qui devait embrasser tous les phénomènes de la nature tant matérielle que spirituelle.

thèse reste sans explication. La nature révèle partout les traces d'une haute intelligence, et Schelling conçoit la nature comme le produit d'un sujet sans intelligence. Il ne méconnaît pas, il est vrai, l'harmonie parfaite de la nature, il y voit un grand poëme épique; mais c'est pour lui la poésie d'un esprit aveugle. D'où vient-il alors que le moi, arrivé à la conscience de lui-même, ne comprenne plus ses propres œuvres? Comment arrive-t-il que le sujet sans conscience soit plus savant que le moi devenu intelligence? Voilà des questions que Schelling laisse sans réponse.

Une autre difficulté résulte encore de cette hypothèse. « Le sujet, dit-il, se réfléchit en lui-même par un acte spontané, il devient ainsi son propre objet. Mais alors pourquoi la conscience ne s'éveille-t-elle pas à la suite d'un seul acte de réflexion, puisque le sujet est l'objet immédiat de la réflexion? Pourquoi le sujet doit-il passer par tant de métamorphoses, et devenir pierre, plante, animal, avant de pouvoir dire : je suis? Le système de Fichte, qui déduit la conscience d'un seul acte de réflexion, est sous ce rapport bien plus rationnel que celui de Schelling. Celui-ci ne pouvait admettre la théorie de Fichte, parce qu'alors il n'y aurait pas eu de philosophie de la nature qu'il regarde comme le résultat d'actes successifs du moi.

Nous abordons maintenant des questions plus graves, en suivant toujours la dialectique de Schelling, qui nous démontrera que l'univers est la substance d'un seul sujet qui se produit lui-même (1522).

« Tous les actes du sujet absolu ont l'intelligence pour but; le moi est le fondement sur lequel est basée l'intelligence avec toutes ses déterminations. L'activité du moi dans sa première apparition est une activité simple, ayant la tendance de se répandre dans l'infini. Il faut appeler cette activité l'activité réelle, parce qu'elle produit toute réalité. Elle est spontanée, parce qu'elle agit conformément à la nature du sujet; elle est sans conscience, puisqu'elle ne rentre pas en elle-même. Si l'activité du sujet continuait toujours dans cette direction, la conscience deviendrait impossible. Il faut que le sujet se replie sur lui-même, et se limite lui-même. L'activité du sujet doit donc prendre une direction opposée à la première, en sorte que, si la première direction va en dehors, la seconde va spontanément en dedans.

« L'activité simple du sujet se fractionne dès lors en deux activités, ayant des directions opposées. L'activité, rayonnant en dehors, est l'activité réelle et productrice; ce le qui rentre en elle-même ne produit rien, elle limite la première, elle est idéale. Les deux activités opposées du même sujet ne peuvent se rencontrer sans se limiter réciproquement, elles sont maintenues ensemble par l'action du moi, mais le moi n'a aucune intuition de lui-même dans cette action. « L'action, dit Schelling, disparaît dans la conscience, et il ne reste que l'opposition; celle-ci cependant ne pourrait demeurer comme telle dans la conscience (les opposés se détruiraient l'un l'autre) sans une troisième activité que les maintînt indépendantes l'une de l'autre et par là conciliées. »

« Mais le moi ne peut rester dans cette état; car il est encore loin de la conscience, qui est son but. Il abandonne donc son premier produit, pour arriver à sa fin par d'autres actions intermédiaires, et voici comment: l'activité idéale, réfléchissante et intuitive, est infinie, elle tend à la conscience d'elle-même. S'il n'y avait pas dans le moi une activité qui dépassât toute limite, le moi ne sortirait jamais de sa première production. Il y serait produisant et limité pour un observateur autre que lui, mais non pour lui-même. »

Voici les paroles mêmes de Schelling : « Les deux activités qui se tiennent en équilibre, ne peuvent se manifester que comme des activités fixées et en repos, c'est-à-dire, que comme *des forces*. L'une de ces forces est positive par sa nature, de sorte que, si elle n'était limitée par une force opposée, elle prendrait une extension infinie. On ne peut concevoir qu'elle s'arrêterait dans la production infinie, si ce n'est au moyen d'une force contraire, négative, arrêtée elle-même dans le produit commun. Donc si, dans le moment présent, il était donné au moi de réfléchir sur sa construction, celle-ci lui paraîtrait comme le résultat de deux forces, se tenant en équilibre, dont l'une produirait pour elle-même l'infiniment grand, et l'autre dans son *illi-mitabilité*, réduirait le produit à l'infiniment petit; mais dans le moment actuel, le moi ne réfléchit pas. »

Il va sans dire que le produit des forces opposées n'est autre chose que la matière. Le dynamisme de Kant fut ainsi conçu par Schelling comme la première phase du moi, s'acheminant vers la conscience. Voici quels sont les corollaires qu'il tire de ces principes.

« L'une des activités tend primordialement à l'infini positif; mais il n'y a pas de direction dans l'infini : car qui dit direction, dit détermination, et la détermination équivaut à la négation (1523). Mais si la direction positive renferme en elle toutes les directions, on peut dire d'avance que la direction opposée n'aura qu'une seule direction. Or, la négation de toute directionr est la limite posée ou le *point*. Le propre de l'activité négative sera donc de s'efforcer à ramener toute expansivité au point, et le point sera l'expression de sa direction. »

Schelling tire de là encore une autre conséquence. « Supposons, dit-il, que la force positive partant du point C, soit limitée au point A, la force négative ne peut parcourir tous les points intermédiaires entre C et A, car alors il serait absolument impossible de la distinguer de la force expansive, car elle agirait dans la même direction que celle-ci. » Ceci ne nous paraît pas assez clair,

(1522) *Voy.* la *Traduction française du système de Schelling*, par P. Grimblot. Paris, 1842.
(1523) *Voy.* la note ci dessus.

car supposé même que la force négative pénètre l'espace, elle se distinguera toujours de la force expansive. » Mais, poursuit Schelling, puisque la force négative agit en direction inverse de la force positive, c'est le contraire qui aura lieu, c'est-à-dire, qu'elle agira sur le point A et limitera la ligne en A immédiatement et sans parcourir les points intermédiaires entre A et C. Donc si la force expansive n'agit que dans la continuité, la force attractive ou retardante agira immédiatement ou à distance. » Telle est l'explication que Schelling donne au théorème déjà énoncé par Kant.

« Toutefois, continue-t-il, les deux forces ne sont que les deux facteurs nécessaires pour la construction de la matière, elles ne sont pas l'agent lui-même de la construction. L'agent de la construction ne peut être qu'une troisième force qui sera synthétique des deux autres, et qui correspond à l'activité synthétique du moi dans l'intuition. La force correspondante à cette activité est donc celle en vertu de laquelle les deux forces, opposées entre elles, sont posées dans un seul et même sujet identique. Cette force synthétique est *la pesanteur*, la force proprement productive et créatrice. » Schelling remarque que Kant, en nommant la force attractive une force pénétrante, n'avait eu besoin que de deux forces pour la construction de la matière, tandis qu'après sa déduction trois forces sont nécessaires. « La pesanteur, dit-il, n'est pas identique avec la force attractive, bien que celle-ci y entre nécessairement La pesanteur est une force composée, et non comme l'attraction une force simple. »

Voilà comment Schelling définit l'origine de la matière. Mais il ne s'arrête pas à cette idée générale, il en déduit encore les trois dimensions sous lesquelles tous les corps se présentent : « On a le droit, dit-il, d'exiger d'une investigation transcendantale, qu'elle explique pourquoi la matière apparaît nécessairement à l'intuition comme étendue dans trois dimensions. La force positive et expansive, rayonnante dans toutes les directions, n'a aucune direction déterminée ; la détermination vient de la force négative qui se dirige vers le point, source de la ligne. Or, la force négative agit toujours immédiatement sur le point de la limite. Supposons que, partant du point C, comme point commun, elle agisse sur le point de limite de la ligne, on ne trouvera absolument rien de la force négative, jusqu'à une certaine distance de C, parce que son action ne s'exerce qu'à distance, et la force positive y dominera exclusivement. Mais il se présentera dans la ligne un point A, où les forces positive et négative, venant en directions opposées, se rencontreront et se tiendront en équilibre. Ce point ne sera ni positif ni négatif, il sera complétement neutre. Depuis A, la domination de la force négative croîtra jusqu'à ce qu'il ait atteint le surpoids à un point déterminé B qui constitue la limite de la ligne.

En présentant la déduction de la première dimension de la matière, nous avons donné celle de *l'aimant*, et nous voyons dans les phénomènes magnétiques la matière au premier moment de sa construction. Le *magnétisme* n'est pas la fonction d'une matière particulière, mais une fonction générale de la matière et, par conséquent, une catégorie véritable et réelle de la physique. » Schelling rappelle à cette occasion les expériences de Coulomb, qui prouva que non-seulement le fer, le nickel, le cobalt et le manganèse, sont susceptibles de magnétisme, mais que des aiguilles fines et légères, quelle que soit leur substance, quand elles sont suspendues à des fils de soie, entre les pôles de deux aimants puissants, se dirigent toujours dans le sens de ces pôles, et manifestent ainsi un état transitoire de magnétisme.

Schelling croyait pouvoir détruire de sa théorie tous les phénomènes du magnétisme. Pourquoi, par exemple, le magnétisme ne se manifeste-t-il qu'aux deux points opposés, nommés les deux pôles? Parce que c'est à ces deux points que prédominent les forces opposées, tandis que les pôles disparaissent au milieu de la ligne où les deux forces se balancent. Pourquoi y a-t-il répulsion entre les pôles identiques et attraction entre les pôles contraires? Parce que les pôles tendent à rétablir l'unité primitive des forces. Le magnétisme lui paraît être la plus simple expression de la loi universelle des existences qui manifestent partout une polarisation, et une tendance vers l'union des opposés. C'est là l'idée dominante de son système, et que l'on ne doit pas perdre de vue si on ne veut s'égarer dans le labyrinthe de ses déductions.

« Le magnétisme produit la ligne matérielle; un autre phénomène nous fera trouver l'origine de la *surface*. Supposons que la ligne magnétique ACB soit coupée au milieu, alors les deux forces qui ne tiennent plus ensemble se répandront dans toutes les directions. Or, le point qui décrit des lignes dans toutes les directions possibles, forme nécessairement une surface. Le phénomène que présente la seconde catégorie de la physique, l'existence de la largeur, c'est *l'électricité*. Tandis donc que le magnétisme ne produit que la ligne, l'électricité embrasse les surfaces des corps. Mais ni l'une ni l'autre de ces deux forces ne vont dans la profondeur. »

Schelling veut ainsi expliquer pourquoi l'électricité se répand toujours sur les surfaces des corps, sans jamais pénétrer dans l'intérieur, fait constaté par toutes les expériences. Le phénomène de la polarité se répète pour lui dans les phénomènes de l'électricité, qui résultent du contact de deux forces opposées. Et puisque les deux électricités agissent sur les surfaces de tous les corps, le simple contact de surfaces suffit pour constater l'existence générale de l'électricité, ce qui est prouvé par les phénomènes du galvanisme. De même que les pôles contraires de l'aimant se cherchent, les électricités opposées tendent aussi à s'unir, en vertu de l'unité primitive des forces oppo-

sées, tandis que les électricités de même nom se repoussent. La nature opposée des deux forces est rendue sensible par le phénomène intéressant de deux lumières de formes différentes. Si le conducteur est chargé d'électricité positive et armé d'une pointe, il donne à l'approche d'un conducteur en communication avec le sol, une belle aigrette lumineuse, semblable à une étoile rayonnante. Le conducteur d'électricité négative, au contraire, ne fait apercevoir qu'un point lumineux. La force expansive se manifeste ainsi dans l'électricité positive, tandis que dans l'électricité négative on remarque la tendance vers le point. « Les phénomènes du magnétisme et de l'électricité sont indépendants de la pesanteur, qui est l'expression de la matière, mais qui n'est pas encore constituée par ces deux premiers principes. Pour que la matière qui remplit les trois dimensions de l'espace puisse exister, une troisième force doit survenir qui ajoute la profondeur à la ligne et à la surface. Le troisième moment synthétique est indiqué par *la combinaison chimique*, qui représente la pénétration des matières d'après les trois dimensions de l'espace. »

Les combinaisons chimiques dépendent des affinités des matières, et ces affinités ont pour condition la polarité des électricités opposées, qui cherchent à s'unir. C'est, selon Schelling, la raison pourquoi l'électricité tantôt positive, tantôt négative, devient sensible à chaque procédé chimique. Les cristallisations des matières tiennent, à son avis, au magnétisme, parce que c'est la ligne droite qui domine toutes les cristallisations, et la symétrie, dans les formes des cristaux, démontre la polarité du magnétisme.

S'il est vrai que dans son organisation la matière parcourt ces trois moments, il faut pouvoir plus ou moins distinguer ces moments dans les corps particuliers. « Le premier moment, dit Schelling, celui du magnétisme, ne peut être distingué que dans les corps les plus résistants, les corps rigides ; il doit être absolument méconnaissable, au contraire, dans les corps les plus liquides. Voilà pourquoi la chaleur qui tend à la dissolution des corps, doit détruire le magnétisme, lequel est reproduit par le refroidissement, lorsque l'aiguille est placée dans le méridien magnétique.

« Si à la place de cette expression générale de combinaison chimique l'on cherche une expression plus générale encore, il faudrait trouver dans la nature un procédé qui manifeste avant tout la triplicité des forces. Cette triplicité des forces est le *galvanisme*, représenté par deux métaux hétérogènes et le fluide conducteur. Le galvanisme n'est pas une combinaison particulière, mais l'expression générale de toutes les combinaisons qui se transforment en produits nouveaux. »

Telle est la théorie de Schelling sur l'origine de la matière, qui représente *la première époque de la conscience*. Le résultat des premiers efforts du moi pour arriver à la conscience n'aboutit qu'à une production entièrement aveugle et sans conscience. Le moi est limité pour un autre observateur, mais il ne l'est pas pour lui même. « Le moi doit briser les liens de la production et la dépasser. »

Mais en admettant toute la théorie de Schelling, il se présente une difficulté insoluble. Si la matière inorganique est la première production du moi avant la conscience, et si le moi brisant ses liens la dépasse, la matière brute, ayant perdu son principe vivifiant, devrait rester comme le résidu inerte, comme le *caput mortuum* de l'activité primitive du moi. Mais il n'en est pas ainsi; les phénomènes du magnétisme, de l'électricité, des combinaisons chimiques, s'accomplissent toujours dans nos laboratoires de la même manière. D'où viennent donc ces forces qui restent constamment actives après que le moi s'en est détaché? Sont-ce peut-être de jeunes moi qui se débattent encore dans leurs langes primordiaux? En effet, plusieurs partisans de Schelling, et entre autres Fichte, fils du célèbre philosophe, ont émis l'opinion que chaque molécule de la matière renferme le germe d'une âme humaine, en sorte que toute la vie de la nature aurait pour but de métamorphoser les matières en esprits. Ce but accompli, le monde disparaîtra.

Des opinions si extravagantes viennent de ce que l'on ne veut pas admettre que l'esprit humain est une création particulière de Dieu, mais qu'on le considère comme une évolution spontanée de la matière. Si Schelling n'avait voulu voir, dans les phénomènes dont nous venons de parler, que le symbolisme de la conscience, son opinion eût été admissible ; mais telle qu'il l'a formulée, son opinion est en opposition directe avec les saintes vérités de la révélation.

Poursuivons l'histoire du développement spontané du moi, d'après les principes de la philosophie de Schelling. Si la matière brute est le résultat des premiers mouvements du moi, la seconde époque de la conscience nous fera voir l'existence de la matière organisée.

« Pour devenir l'objet de lui-même, le moi doit se distinguer de sa première production, qui dès lors existe pour lui comme objet indépendant. Se distinguant de l'objet, il se *sent* limité par l'objet, et il en résulte (*on ne voit pas bien comment*) la distinction entre le *sens externe* et le *sens interne*. Le sens interne n'est autre chose que l'activité du moi refoulé en lui-même. Dans le contact du moi avec l'objet, celui-ci paraît comme actif, parce qu'il limite l'activité du sujet, qui par conséquent paraît être passif. » Schelling arrive ici à une nouvelle conception de l'espace et du temps. « L'*espace*, dit-il, n'est autre chose que le sens externe devenant objet externe ; et le *temps* est le sens interne devenant objet interne, en sorte que les objets de nos sens ne sont que le sens externe déterminé par le sens interne. » Schelling explique ainsi la subjectivité de l'espace et du temps d'après les principes posés par Kant. Au moyen du sens externe, l'objet a une étendue déterminée ; au moyen

du sens interne, il a une certaine intensité, et il déduit ainsi l'étendue des corps et l'intensité des forces de la conscience du moi.

La condition de l'existence de l'intelligence comme telle est la lutte qui s'engage entre elle et son objet. L'intelligence n'est intelligence qu'en tant que la lutte dure ; aussitôt qu'elle cesse, elle n'est plus intelligence, elle est matière, objet (1324). Aussitôt que la lutte cesse, l'organisation se dissout, elle retombe sous l'empire de la matière inorganique. Cette lutte de l'organisation avec la matière inorganique, prototype de l'intelligence, est du reste un combat éternel, et voici pourquoi : l'intelligence ne peut jamais s'étendre à l'infini, car sa tendance vers la conscience l'oblige à se replier sur elle-même. Il est également impossible qu'elle retourne absolument en elle-même, car sa tendance la pousse aussi à l'infini. C'est en vertu de ces deux tendances que toutes les natures organiques se trouvent constamment dans un état d'expansion et de contraction qui constitue le phénomène de la respiration, commune à toutes les natures organisées (1325).

« L'impossibilité d'une part, et de l'autre la nécessité de faire disparaître l'opposition absolue entre le sujet et l'objet, pour arriver à la conscience du moi, dans laquelle le sujet et l'objet s'identifient, donnent naissance à un produit (une organisation) dans lequel l'opposition ne peut être absolue et ne peut non plus être supprimée qu'en partie. En dehors de l'opposition supprimée par le produit, il y en aura une autre qui ne le sera pas : celle-ci pourra être supprimée à son tour dans un second produit et ainsi de suite. » Schelling en tire la conclusion que les efforts du sujet pour parvenir à la conscience l'obligent à produire une suite d'organisations, qui, commençant au degré le plus bas de l'organisation, arrive à la fin à l'organisation humaine, qui représente le dernier degré de la perfection organique.

« Mais, continue Schelling, cette explication du *mécanisme* de la production *de l'intelligence* nous jette immédiatement dans une nouvelle difficulté que voici : l'intelligence, en tant qu'elle a conscience d'elle-même, ne peut saisir qu'un point déterminé de la série des successions ; ayant conscience d'elle-même, elle doit donc supposer, comme indépendant d'elle, un ensemble de substances et une réciprocité d'action générale des substances, comme condition de la possibilité d'une succession. Cette contradiction ne peut être résolue que par la distinction entre l'intelligence absolue et l'intelligence finie. »

On pourrait être tenté de voir ici l'idée d'une intelligence infinie, cause indépendante de l'existence d'un système d'organisations, communiquant entre elles. Mais il n'en est pas ainsi. L'intelligence absolue et l'intelligence finie ne font qu'un dans son système, avec cette différence que l'intelligence absolue n'a pas conscience d'elle-même. C'est donc par un abus de termes qu'il appelle cet être intelligence, puisque tout savoir lui manque. L'être devient intelligence, au moment où il se réfléchit en lui-même, c'est-à-dire au moment qu'il devient fini. Voici les paroles de Schelling : « Pour s'expliquer soi-même, il faut supprimer en soi toute individualité. Toutes les bornes de l'intelligence renversée, il ne reste rien que le moi absolu. *Si l'on enlève la limitation particulière de la substance finie, elle devient l'intelligence absolue.* Le point de limite entre *l'intelligence absolue qui n'a pas de conscience d'elle-même*, et l'intelligence qui a conscience est donc le temps seul (1326). » On ne peut pas énoncer le panthéisme d'une manière plus précise. L'intelligence absolue, n'ayant pas conscience, et qui, par conséquent, n'est pas intelligence, est celle qu'il nomme plus tard l'identité absolue : c'est le Dieu aveugle de tout son système.

Pour achever la théorie de la seconde époque du progrès de la conscience, nous ajouterons les considérations de Schelling sur les organismes, qui sont les produits de cette époque. La tendance générale du sujet, c'est de rentrer en lui-même pour devenir son propre objet. En vertu de cette tendance, la ligne droite des productions du sujet doit se courber et converger vers elle-même. « La circonférence de la courbe démontre ainsi la synthèse primordiale du fini et de l'infini. La circonférence est finie, parce qu'elle ne dépasse jamais certaines limites, et infinie, parce qu'elle retourne constamment en elle-même. C'est à cause de cela que les courbes prédominent dans la nature organique, comme la ligne droite dans la matière inorganique, qui est soumise au magnétisme. »

Schelling voit ainsi dans la nature organique la démonstration la plus évidente de l'idéalisme. Toute plante, par exemple, est un symbole de l'intelligence ; elle est à la fois la cause et l'effet d'elle-même : la cause, en tant que produisante, l'effet, en tant qu'elle est produite. Elle s'assimile du dehors en dedans tout ce qui lui est extérieur, comme l'intelligence s'approprie les notions des objets.

(1324) Pour comprendre ces paroles, il faut ne pas perdre de vue que nous n'avons pas encore affaire avec l'intelligence proprement dite. Nous ne sommes que dans la seconde période de la conscience, qui se manifeste comme organisation. Celle-ci n'existe que par sa lutte avec la matière inorganique.

(1325) Gœthe avait cherché à prouver dans son *Traité sur la métamorphose des plantes*, que toute la vie végétale se résume en une série successive d'expansions et de contractions. La plante s'épand dans la feuille et se contracte dans le bouton. Le système solaire est soumis à la même loi : les planètes sont dans l'état d'expansion dans les aphélies, et de contraction dans les périhélies.

(1326) Système de l'idéal. transcend., page 185, de Grimblot.

« La notion de l'organisation n'exclut pas l'idée de succession : l'organisation n'est autre chose que la succession retenue dans des limites et représentée comme fixée. L'expression de la forme organique est le repos, bien que la reproduction constante de la forme ne soit possible que par une mutation intérieure continue, qui constitue la vie de tous les êtres organisés.

« L'organisation en général nous représente ainsi l'image de l'univers en raccourci. Mais la succession est successive elle-même, c'est-à-dire elle ne peut se développer entièrement dans aucun moment particulier. De là cette échelle d'organisations plus ou moins développées. Plus nous descendons dans la nature organique, plus la sphère de l'organisation se rétrécit, et plus s'amoindrit la partie de l'univers qui se concentre dans l'organisation. Le monde des plantes est plus étroit, parce qu'une foule de transformations de la nature ne tombent pas dans sa sphère. Le cercle des transformations que présentent les classes inférieures du règne animal est encore très-borné. Mais peu à peu les sens les plus nobles, ceux de la vue et de l'ouïe se développent et avec eux la sensibilité.

« Mais ce que les bêtes présentent de caractéristique, c'est qu'elles indiquent dans la nature le moment où notre déduction est maintenant arrivée. » La seconde époque de la conscience nous révèle ainsi le moi dans l'état des animaux brutes.

« Mais le monde de l'intelligence ne se présente complétement dans aucune des organisations inférieures ; ce n'est donc qu'en atteignant à l'organisation la plus parfaite, celle où se réunit et se résume tout entier le monde qui lui est propre, que l'intelligence reconnaîtra cette organisation comme lui étant identique. » Il va sans dire que cette organisation parfaite est celle de l'homme, du moi humain, mais qui dans l'état actuel de la seconde époque s'identifie avec son organisation. « L'intelligence ne peut considérer les autres organisations que comme des termes intermédiaires par lesquels l'organisation la plus parfaite se dégage successivement des chaînes de la matière, et devient complétement objet à elle-même. »

Il ne peut échapper à personne que, par rapport à l'origine de l'intelligence, le système de Schelling est complétement le même que le fameux *Système de la Nature* du baron d'Holbach et des matérialistes. Dans l'un et l'autre de ces deux systèmes, l'intelligence apparaît comme un développement spontané de la nature, mais avec cette différence que le système de Schelling porte le caractère d'un développement logique, et repose sur un seul principe, l'idée du moi ; tandis que le système de la nature d'Holbach n'est qu'un amas d'éléments hétérogènes et mal assortis. Tous les philosophes qui ne veulent pas admettre que l'intelligence humaine est une création particulière de Dieu, arrivent nécessairement à regarder l'âme comme le produit de la matière. On peut encore désigner une autre différence entre les deux systèmes; Schelling spiritualise la matière, tandis que d'Holbach, l'organe des encyclopédistes, matérialisa l'âme ; ce qui, du reste, donne le même résultat, à savoir qu'il n'y a pas de différence essentielle entre l'âme et le corps.

Cependant Schelling ne veut pas que le moi reste confondu avec l'organisation ou, pour ainsi dire, dans un état latent. Le moi doit se distinguer de son organisation, et arriver à la conscience de lui-même comme esprit et intelligence. A cette fin, le moi doit procéder à un nouvel acte, supérieur à ceux des premières époques ; cet acte s'accomplit dans la troisième et dernière époque qui constitue ainsi la naissance proprement dite de l'intelligence. Avant d'en parler, nous exposerons quelques vues de Schelling sur la seconde époque, sur les rapports de la nature organique.

« D'après l'idée fondamentale de son système, l'aimant présente le schème général de l'organisation du monde, il manifeste la loi de la polarité et la tendance des pôles opposés à se réunir, pour reconstituer l'identité primordiale de toutes les choses. La loi de la polarité résulte ainsi de la tendance de l'être de devenir son propre objet. Cherchons donc les nouveaux phénomènes de polarité, qui naissent des rapports entre les êtres organisés. La polarité existe d'abord entre la nature organique et inorganique, et forme le lien de ces deux grandes fractions de l'univers. Dans ce rapport la nature organique représente le sujet, et la nature inorganique l'objet d'une réciprocité d'action. Les êtres organisés s'assimilent la matière inorganique, et l'identifient avec leur propre nature. Ayant parcouru le cycle de leur vie, les organismes retombent sous l'empire de la matière brute ; c'est l'action de l'autre pôle qui prédomine. Or, puisque la polarisation est la condition de toute vie, elle doit se présenter dans la nature organique elle-même; de là vient le dualisme général des deux sexes opposés, qu'on pourrait nommer la loi des syzygies, suivant l'ancienne théorie des Egyptiens. A la naissance de l'organisme, les deux sexes opposés se manifestent, d'abord cachés dans les organisations inférieures, et plus distincts à mesure que l'organisation atteint un plus haut degré de développement. Dans cette polarité des deux sexes, le sexe masculin représente la force positive et expansive, le sexe féminin, la force négative et attractive.

« Le rapport des forces se dessine dans les formes générales des deux sexes; la grandeur et la force, ainsi que le sublime, est du côté du sexe masculin, tandis que le sexe féminin est plus faible, et a la grâce et la beauté pour partage. Dans les organisations inférieures, chez les plantes et les zoophytes, les deux sexes se trouvent souvent encore réunis dans le même sujet, comme les deux pôles dans le même aimant. Dans les degrés supérieurs de l'animalité les deux sexes sont entièrement séparés, comme les

deux électricités dans les corps hétérogènes. Lorsque la sexualité est parfaitement développée, un penchant naturel porte les deux sexes à se réunir, comme les électricités opposées s'attirent. Aussi y a-t-il des physiologues qui ont voulu retrouver les fonctions d'électricité dans la réunion des sexes. Le nouvel être, né des réunions des sexes, se trouve d'abord sur le point de l'indifférence; mais, à mesure qu'il se développe, il se rapproche de l'un ou de l'autre des pôles opposés, déterminés par les différences des formes; et lorsque les différences sexuelles ont atteint assez de puissance, la reproduction des espèces devient possible. » Quelle que soit la valeur de ces remarques de Schelling, on ne peut pas y méconnaître l'empreinte du génie.

L'auteur de la philosophie de la nature a indiqué encore une autre analogie entre la matière et les êtres organisés. Il trouve, dans la nature organisée, trois catégories physiques correspondantes, en quelque manière, avec celles de la matière brute. Les trois catégories des êtres organisés sont la sensibilité, l'irritabilité et la reproduction. Il remarque que la force de la reproduction prédomine dans les végétaux et dans les degrés inférieurs du règne animal. A un degré plus élevé, c'est l'irritabilité qui manifeste son empire, et, en effet, les forces musculaires sont comparativement les plus intenses dans la classe des insectes. La sensibilité, qui, avec les sens supérieurs, se développe dans les derniers degrés du règne animal, atteint enfin son maximum dans l'organisation humaine. Un mémoire de Kielmayer, physiologue allemand distingué, a fourni à Schelling les matériaux sur lesquels il a basé ses catégories organiques.

Nous passons maintenant à la troisième époque de l'histoire du moi, qui doit apparaître comme produit de la nature. C'est ici, surtout, que nous verrons échouer les efforts du génie.

La conscience se confond d'abord avec l'organisation, la distinction de l'âme et du corps n'existe pas encore pour le moi. Nous verrons tantôt quelles sont les conditions de cette distinction, et comment ces conditions doivent se réaliser. « La séparation entre l'action et le produit, est ce que l'on nomme, dans le langage ordinaire, *abstraction*. L'abstraction paraît donc être la première condition de la réflexion. » Avant la conscience, l'objet et sa notion sont une seule et même chose. « Il faut une action spéciale par laquelle ces deux éléments s'opposent l'un à l'autre dans la conscience. Cette action est le jugement qui compare la notion avec l'intuition. » Ainsi, l'intuition et la notion sont, d'un côté, opposées et distinctes, et de l'autre identiques; car, la vérité est l'identité de l'intuition et de la notion. Pour expliquer la nature du jugement, Schelling répète ce que Kant a dit dans sa déduction transcendantale des catégories, dont nous avons déjà parlé.

L'abstraction que nous demandons n'est pas une abstraction empirique qui ne fait que se dégager de l'objet déterminé; l'intelligence doit s'élever, par un acte absolu, au-dessus de toute idée objective. C'est le problème qui est à résoudre et qui exige plusieurs conditions préalables. « La première est que l'abstraction absolue, ou l'origine de la conscience, ne peut être expliquée que par la détermination du moi par lui même ou par un acte de l'intelligence se repliant sur elle-même. Cet acte brise ainsi la continuité des actions dans laquelle chaque action subséquente est rendue nécessaire par la précédente. Toute détermination de l'intelligence, par elle-même, se nomme *vouloir*, dans l'acception la plus générale du mot. Il en résulte que l'intelligence ne devient objet à elle-même que par l'intermédiaire de la volonté. »

Schelling prétend ainsi, comme Fichte, que l'*autonomie* est le principe commun de la philosophie théorique et pratique. Mais il se fait à lui-même l'objection suivante : si l'autonomie du sujet est le principe général de toute la philosophie, comment peut-on distinguer entre l'autonomie primitive du moi qui se réfléchit déjà dans la matière brute, et cette autonomie pratique qui donne l'éveil à l'intelligence? Voici ce qu'il répond : « Par l'autonomie primitive, le moi se détermine lui-même d'une manière absolue, mais sans être déterminant pour lui-même; il se confond avec son activité; il est à la fois réel et idéal. Dans la philosophie pratique, au contraire, le moi s'oppose à l'idéal et au réel, par conséquent il n'est plus idéal mais idéalisant. »

De cette manière Schelling cherche à échapper à la grave question, pourquoi le moi ne se reconnaît pas lui-même dans son premier acte de réflexion sur lui-même, comme le prétendait Fichte? Cette réponse de Schelling ne résout cependant pas la difficulté. Il n'y a pas de raison pourquoi le moi ne se reconnaîtrait pas aussi bien au premier moment de sa réflexion qu'au dernier. La distinction entre le moi produisant, au premier abord sans conscience, et en dernier lieu avec conscience, n'est qu'une pétition de principe.

Passons à la seconde proposition de Schelling. « L'acte de la détermination de soi même ou de l'intelligence de soi-même ne peut être expliqué que par l'acte déterminé d'une intelligence hors d'elle. » C'est par ce théorème que l'auteur parvient à la théorie de l'histoire, qui est le complément de son système.

Il remarque d'abord que l'influence réciproque des intelligences ne peut être qu'indirecte, parce que les déterminations directes résident toujours dans chaque intelligence, dont les actes doivent rester libres. Il doit donc y avoir d'avance, entre les intelligences qui sont appelées à agir l'une sur l'autre avec liberté, *une harmonie préétablie*, relativement au monde commun qu'elles représentent. » C'est un postulat qu'il établit pour expliquer l'origine de l'intelligence, car nulle

part il nous dit d'où vient cette harmonie préétablie des intelligences qu'il postule, ou quelle en est la cause? Leibnitz admettait aussi une harmonie préétablie, mais il regardait l'intelligence divine comme en étant la cause, tandis que Schelling suppose cette harmonie, sans dire quelle en est la cause. Supposons avec lui qu'il y ait un certain nombre d'intelligences constituées harmoniquement; mais toutes ces intelligences ne sont que des organisations humaines, et l'on ne voit pas comment l'intelligence elle-même puisse résulter de leur communication, puisqu'aucune d'elles n'est capable de communiquer ce qu'elle ne possède pas.

En vertu de l'harmonie préétablie, les intelligences se trouvent nécessairement en contact et soumises à des influences réciproques. « L'influence doit être continue, et cette influence continue est ce qu'on nomme *éducation* dans le sens le plus large du mot, dans lequel l'éducation ne finit pas, mais continue comme condition de la continuité de la conscience. » Tout cela est vrai; mais ce que Schelling a oublié, c'est de nous expliquer le commencement de l'éducation, et de nous dire quel est l'individu qui, le premier, a été capable de faire l'éducation d'un autre. Les corollaires qu'il tire de ces principes manquent ainsi de fondement, et nous épargnerons au lecteur la peine de le suivre dans sa dialectique. Le dernier chapitre de son système contient la théorie de l'art. Il regarde le phénomène du génie comme le vrai appui de toute sa philosophie. C'est dans les productions du génie qu'il voit se réfléchir l'unité du fini et de l'infini. L'œuvre de l'artiste appartient toujours à l'ordre du fini, mais il réfléchit en même temps une idée infinie. C'est le reflet de l'infini, comme le beau ou le sublime, qui excite notre admiration. Or, le génie est une production spontanée de la nature, au moyen de laquelle celle-ci prouve l'identité du fini et de l'infini. Il suppose donc que le génie se développe spontanément et sans conditions préalables.

Quant à la philosophie de l'histoire, Schelling n'en trace qu'une esquisse très-générale, en remarquant qu'elle est d'abord soumise à la fatalité. Il veut ainsi expliquer pourquoi l'idée du destin domine chez les poëtes et les auteurs grecs en général. Idée du destin change plus tard en celle de la providence, qui est une conception chrétienne. Mais toute cette partie de son système a subi une métamorphose complète, qui a réagi sur les principes établis dans le système de l'idéalisme transcendantal. C'est là que commence la seconde phase de sa philosophie, dont nous allons nous occuper maintenant.

Ce qui frappe, quand on examine le premier système de Schelling, c'est l'absence complète de l'action d'une cause universelle et intelligente qui préside aux phénomènes de l'univers, et qui est remplacée par cette identité absolue, base de sa philosophie. C'est l'identité absolue qui, à son avis, plane sur tout l'univers, et en constitue la substance. Cette identité absolue n'est pas intelligente, elle n'arrive à la conscience qu'en se limitant, en devenant limitée et finie.

En lisant le système de l'idéalisme transcendantal, l'on voit, avec regret, tant de génie prodigué pour faire revivre la grande ombre du panthéisme au milieu des lumières du monde chrétien.

Seconde phase de la philosophie de Schelling. Gnosticisme.

Schelling quitta Iena en 1802 pour se rendre à Munich, où il avait été nommé membre de l'Académie des sciences et belles-lettres, dont Jacobi était alors président. Ce philosophe, hostile à l'école de Kant, publia, à cette époque, un ouvrage dans lequel il accusa cette école d'athéisme, et fit voir les transformations qu'avait subies le criticisme de Kant dans les systèmes de Fichte et de Schelling. Le dernier fut profondément indigné de l'accusation de Jacobi, et la repoussa dans les termes les plus violents. « Il s'étonne, dit-il, d'être attaqué par un philosophe qui n'est que simplement théiste, tandis que lui, il ne croit pas seulement en Dieu, mais même en Jésus-Christ. » Il avoue cependant que jusqu'alors ses convictions n'avaient pas transpiré dans ses ouvrages philosophiques. Mais il s'excuse de ce qu'il n'avait pas encore eu l'occasion d'en parler, et prétend que l'on aurait dû attendre le dernier mot de son système, avant de lancer contre lui l'atroce imputation d'athéisme.

Quelques années plus tard, en 1818, Schelling publia *les Recherches philosophiques sur la nature de la liberté humaine et des divers problèmes qui s'y rattachent.* Ce petit traité est resté isolé, malgré la promesse de l'auteur qu'une série de traités ne tarderait pas de le suivre, traités qui compléteraient la partie idéale de sa philosophie. Toutefois, ce traité est remarquable, d'abord, en tant qu'il révèle la métamorphose complète des idées primitives du philosophe de la nature, et ensuite, parce que c'est un premier essai de régénérer le *gnosticisme.*

Le gnosticisme primitif, qui avait pris naissance aux premiers siècles de notre ère, ne désavouait pas les croyances chrétiennes, mais il en donnait une autre explication que l'Eglise. Les chefs des gnostiques prétendaient que leur interprétation des dogmes chrétiens était supérieure et beaucoup plus spirituelle que celle donnée par l'Eglise, et ils regardaient les catholiques comme des hommes dont la faible intelligence ne pouvait atteindre à la hauteur de leurs vues. L'idée de la création proprement dite est étrangère aux écoles gnostiques; tous les êtres de l'univers émanent d'un abîme profond et ténébreux, nommé par les uns le *buthos*, par les autres le *père inconnu.* Les premières émanations du *buthos* furent ces brillants *éons* qui constituent le *plérome* divin, ou la plénitude des attributs de Dieu. D'autres émanations suivirent ces premières, mais d'une nature inférieure, plus matérielle et

plus terrestre: elles forment dans leur dernier degré l'ensemble des choses qui se plaisent à nos sens.

Le traité de Schelling dont nous venons de parler renferme des vues analogues. D'abord on y trouve l'abîme ténébreux, qui renferme dans son sein la raison de Dieu, et tous les êtres qui en sortent, en vertu d'émanations successives. L'abîme de Schelling ressemble au chaos des anciens poëtes, surtout à celui d'Hésiode, chaos qui, dans son vaste sein, renfermait les germes des divinités et des êtres inférieurs. La première émanation de l'abîme est, selon Schelling, l'intelligence divine, qui, réagissant sur son propre fond, en retire une série d'êtres matériels, dont le point culminant est l'homme, qui réunit en lui toutes les forces de l'abîme. Mais une idée tout à fait propre au gnosticisme de Schelling est l'action continue de l'abîme, qui ne finit pas avec la création des choses, car c'est ainsi qu'il appelle les émanations. Au contraire, l'abîme, source féconde de bien et de mal, exerce longtemps encore son influence sur l'histoire de l'humanité jusqu'à l'heureux moment de l'incarnation divine. Quant à l'originalité des idées de Schelling, elle est incontestable; quant à la vérité, nous sommes obligés de la leur refuser, puisqu'elles sont en opposition directe avec les croyances chrétiennes. C'est ce que l'on verra clairement, après avoir lu le résumé suivant des idées du célèbre philosophe.

Schelling part d'un principe que personne ne lui contestera. « Rien, dit-il, n'est avant Dieu, lequel, par conséquent, a la raison de son existence en lui-même; cette raison n'est pas une simple notion, mais quelque chose de bien réel. La raison de Dieu, c'est *la nature en Dieu*, différente de lui, quoique inséparable de lui. » Schelling nous expliquera lui-même l'idée qu'il se fait de cette nature divine, et l'on verra que la nature en Dieu est cet abîme ténébreux d'où proviennent toutes les existences. Voici ses paroles : « Je pose Dieu comme le premier et le dernier, comme A et O. Mais Dieu comme premier n'est pas le même que comme dernier. Comme dernier il est Dieu proprement dit, tandis que, comme premier, il ne peut pas être nommé Dieu dans le sens rigoureux de ce terme, à moins qu'on ne veuille l'appeler Dieu dans l'involution. »

Il y a une analogie frappante entre cette idée et celle que ce philosophe a énoncée dans son système de l'idéalisme. Dans ce système le moi se développe successivement d'une nature qui est la propre production, l'essence même du moi. Dans son nouvel écrit ces idées ont reçu une plus grande étendue. Cette nature dont il est question dans le premier système, est celle de Dieu même, et ce qui en procède est Dieu comme intelligence. L'auteur compare le rapport de ces deux états de l'existence divine avec ceux de la gravitation et de la lumière : « La gravitation, dit-il, précède l'existence de la lumière, comme l'abîme ténébreux qui disparaît à l'apparition de la lumière. »

C'est en considérant la nature des êtres finis que Schelling se croit obligé d'admettre en Dieu une nature qui précède son existence comme intelligence. Il est incontestable pour lui, que la seule idée qui convient aux choses est celle du *devenir* (werden). Mais les choses ne peuvent provenir du Dieu existant, puisqu'elles sont infiniment différentes de lui. Et, d'un autre côté, il est impossible qu'une chose existe en dehors de Dieu. Cette contradiction disparaît, si l'on admet que les choses n'ont pas leur raison en Dieu comme Dieu, mais en Dieu, en tant qu'il renferme la raison de son existence, c'est-à-dire dans cette nature qui précède son existence comme Dieu.

Cependant, cette difficulté qui paraît tellement grave à Schelling, que pour la résoudre il se croit obligé de supposer en Dieu une nature dénuée d'intelligence, n'a d'autre raison que l'idée de l'identité essentielle de toutes les choses, idée à laquelle il tient avec tant de ténacité. La foi chrétienne n'a pas besoin d'imaginer cette nature obscure en Dieu; elle admet l'existence des choses finies comme de vraies créations, ayant leur raison, non dans la substance, mais dans la volonté de Dieu.

La nature en Dieu est, pour Schelling, le chaos primitif, renfermant dans son sein Dieu et tous les êtres. « Il n'y a pas d'intelligence, dit-il, dans les ténèbres du chaos, qui cependant, par un instinct admirable, se meut lui-même dans ses profondeurs, pour en faire sortir Dieu et l'univers tout entier. Le premier mouvement de l'existence divine dans l'abîme primordial ténébreux et destitué d'intelligence est un désir primitif, une aspiration ayant pour but d'engendrer et le monde ordonné et l'entendement divin. Ce désir enfante une représentation intérieure et réflexive dans l'abîme, et cette première représentation est le commencement de l'existence divine, le premier développement de Dieu dans la nature primitive. Cette représentation est l'intelligence, le mot de l'énigme que l'abîme ne comprend pas et qu'il cherche à deviner. »

Voici comment Schelling expose cette idée de l'état primordial des choses : « L'unité éternelle engendre en elle-même le désir de sa génération; mais ce désir coéternel avec l'unité n'est pas encore cette unité. Le désir veut engendrer Dieu, l'unité infinie; cette unité n'existe donc pas encore. En tant que l'abîme veut engendrer Dieu, il a une volonté, mais une volonté sans intelligence, et, par conséquent, une volonté imparfaite et incomplète, car, l'intelligence est à proprement parler la volonté dans le vouloir. » L'intelligence est ainsi née de ce qui n'a pas d'intelligence; car, l'intelligence est le but du désir aveugle du chaos. » De même, poursuit-il, que nous sentons quelquefois en nous-mêmes le désir vague d'un bien inconnu et invisible, de même le désir, remuant le chaos, ressemble à une mer agitée et onduleuse qui se meut

d'après une loi vague et incertaine, incapable de produire quelque chose de constant. »

Jamais philosophe n'a osé aller si loin en scrutant l'origine des choses; personne n'a élevé la prétention d'avoir vu la naissance de Dieu lui-même; le but des recherches des penseurs n'a jamais dépassé l'idée de Dieu; ils croyaient être arrivés au terme de leurs spéculations en assignant Dieu comme cause première, ou comme cause des causes. Schelling alla plus loin; il prétendit découvrir la cause de Dieu, qui, bien que divine, n'est pas encore Dieu. Il y vit la source générale de tous les êtres, et lui attribua même une certaine indépendance de Dieu, comme nous allons le voir.

« Le désir, donnant la première impulsion au mouvement des forces cachées dans le chaos, engendra une représentation réflexive, le premier mais pâle reflet de l'intelligence divine. Ce premier rayon de lumière réagit sur le chaos, et y produisit une nouvelle fermentation, d'où résulta la séparation des forces. » Le premier effet de l'intelligence dans la nature primitive, dit-il, fut la séparation des forces, et il en donne le récit suivant : « Le désir cherche à s'emparer de la lumière de l'intelligence, il veut la conserver, la renfermer en lui-même, pour que le fond ou l'abîme puisse continuer à exister. Mais l'intelligence, plus forte que le désir, contraint celui-ci à opérer la séparation des forces et à renoncer aux ténèbres. Dans cette lutte entre le désir et l'intelligence, cette dernière retire des ténèbres l'unité cachée ou l'idée, et il en naît quelque chose d'individuel et de compréhensible. Les forces divisées mais pas entièrement séparées constituent la matière, dont le corps est formé, tandis que le lien vivant, provenant du fond de l'abîme, constitue l'âme qui est le centre des forces. »

D'après cette théorie les forces matérielles, ainsi que l'âme qui en forme le lien, ou en d'autres termes, l'homme et Dieu-Intelligence ont la même origine. L'un et l'autre ont pour berceau le chaos, dont ils proviennent. C'est le panthéisme sous la forme d'émanation. La substance des choses est le chaos; toutes les existences en proviennent, celle de Dieu aussi bien que celle de l'homme et de tous les êtres inférieurs à l'homme. Continuons le récit de Schelling : « En vertu du combat entre le désir et le mouvement, provoqué par la naissance de l'intelligence, mouvement absolument nécessaire à la génération complète des choses, le lien le plus intime des forces se rompt, et il en résulte une série de développements successifs. Chaque degré dans cette évolution est signalé par la naissance d'un nouveau genre de créatures, dont l'âme est d'autant plus parfaite, qu'elle renferme d'une manière distincte ce qui dans les genres inférieurs existe encore dans l'état d'involution. »

Pour prouver la vérité de sa théorie, Schelling remarque qu'un double principe est au fond de tout individu, lequel est cependant le même principe, regardé de deux côtés opposés. L'un vient du fond de l'abîme, c'est celui qui sépare les êtres de Dieu; l'autre est le principe lumineux, qui les relie à l'intelligence universelle. Or, si les individus sont séparés de Dieu quant à leur racine ou à leur fond, il s'ensuit que ce fond même est un principe séparé de Dieu, et qu'il a une existence à part. Dieu donc et toutes les existences proviennent d'un même fond, qui lui-même n'a pas de cause, et qui, par conséquent, est la cause première de tout. « Tout le travail de la création, d'après notre philosophe, n'a pour but que la transformation du principe ténébreux en lumière; la lumière est ainsi la même chose que les ténèbres, et elle se trouve à différents degrés d'évolution dans les différents êtres. » La transformation des ténèbres en lumière, par la simple action des ténèbres, est une idée que Schelling aurait dû nous expliquer. D'après l'Ecriture sainte, la lumière existe par la parole toute-puissante de Dieu.

Schelling déduit de son système l'origine des passions et des mauvais penchants de l'homme. « L'égoïsme de la créature vient du fond qui se manifeste comme volonté aveugle, comme penchant déraisonnable, avant qu'il ne soit parvenu à s'identifier avec la lumière qui est le principe de l'intelligence. A cet égoïsme s'oppose l'intelligence comme volonté universelle, qui se soumet les créatures et s'en sert comme de purs instruments. Le dernier terme du progrès des métamorphoses de la séparation des forces est atteint, lorsque les profondeurs des ténèbres primordiales sont changées en lumière. Cette transformation complète des ténèbres en lumière ne se trouve nulle part si ce n'est dans l'homme, qui réunit en lui toute la force du centre ténébreux et toute la puissance de la lumière. »

Nous ne croyons pas nous tromper en supposant que le gnosticisme de Bœhme a été la première source de cette théorie de Schelling. En effet, Bœhme parle dans tous ses écrits de deux centres, celui des ténèbres et celui de la lumière. Selon lui, la lumière sort des ténèbres, et le mal existe partout où le centre ténébreux parvient à se soumettre le centre lumineux. Schelling envisage également le mal moral comme une suite des désordres qui troublent la subordination des deux centres, de manière que le centre ténébreux prévaut sur celui de la lumière. Si l'identité des deux principes, dit-il, était aussi indissoluble dans l'homme qu'en Dieu, les deux principes ne pourraient être distingués, et *Dieu comme esprit ne serait pas manifeste*. Nous ne comprenons pas bien le sens de ces dernières paroles; il paraît cependant que Schelling regarde le mal moral comme la condition de la manifestation de Dieu comme esprit, idée qui n'est certainement pas chrétienne. « Il faut donc, ajoute-t-il, que cette unité, qui en Dieu est indissoluble, soit dissoluble dans l'homme; c'est en cela que consiste la possibilité du mal et du bien. »

« La volonté humaine, continue Schelling,

doit être considérée comme le lien des forces vives, lesquelles restent en équilibre aussi longtemps que celle-ci conserve son unité avec la volonté universelle. Mais dès qu'elle rompt le lien qui lui est assigné dans le centre, l'ordre des forces est dérangé, et la volonté particulière, dominant seule, n'est plus capable de maîtriser les forces déréglées. Une foule de désirs mauvais et de penchants déraisonnables, luttant les uns contre les autres, s'élèvent et troublent la paix de l'homme. La volonté individuelle parvient alors à se constituer comme vie indépendante, mais qui n'est pas la véritable vie; car celle-ci n'existe qu'en tant que le rapport primordial entre l'universel et le particulier est maintenu. La vie égoïste qui résulte du désordre des rapports, est une vie désordonnée, mensongère, la source féconde d'agitations et de corruption, et ressemble à un état maladif. »

Jusqu'ici Schelling n'a parlé que de la possibilité du mal moral, il lui reste à expliquer son existence réelle et son actualité universelle dans l'humanité. Se fondant sur les principes posés, il arrive à une théorie de l'histoire, qui se distingue plus par son originalité que par sa vérité, du moins est-elle en contradiction complète avec toutes les croyances chrétiennes. Le mal moral est, selon lui, aussi ancien que l'humanité; voici quelle en est l'origine, d'après son système.

« Nous (Schelling), avons trouvé que Dieu, pour exister comme intelligence, avait besoin d'une cause ou d'une nature qui, bien que lui appartenant, doit pourtant être distinguée de lui. Il y a donc deux volontés différentes en Dieu, la volonté de l'intelligence et de l'amour, et la volonté du fond, et *chacune d'elles existe à part*. La volonté de l'intelligence ne peut pas supprimer la volonté du fond sans être en contradiction avec elle-même. Le fond, la nature ténébreuse doit agir pour que l'amour puisse exister, et l'action du fond doit être indépendante, pour que l'amour existe en réalité. » Cependant le mal moral n'aurait jamais existé sans la permission de Dieu; voici quelle est l'opinion de Schelling à cet égard : « Dieu a permis à l'abîme ténébreux, d'où il est sorti, de continuer son action, après que lui-même existe à l'état de Dieu, c'est-à-dire à l'état d'intelligence. » Il explique ainsi la permission du mal moral de la part de Dieu comme un laisser-faire de l'abîme, et il rejette comme une pensée insoutenable l'idée chrétienne, qui rapporte cette permission de Dieu à la liberté de l'homme. « C'est la volonté aveugle de l'abîme qui, au premier moment de l'existence des êtres finis, remue leur égoïsme, afin que l'esprit, qui plus tard se manifeste comme volonté de charité, trouve un objet pour se réaliser, en combattant l'amour-propre. »

Quelque ingénieuse que soit cette nouvelle théorie, elle nous paraît tout à fait absurde. Que Dieu, ayant créé des êtres intelligents et libres, leur accorde le plein usage de cette liberté dont il a voulu l'existence, c'est une idée aussi simple que conforme à la sagesse divine. Repousser cette idée pour la remplacer par l'hypothèse gratuite d'une nature ténébreuse en Dieu qui précède son existence intelligente, et rapporter l'abus de la liberté à une action aveugle du chaos, c'est attribuer l'origine du mal moral à Dieu lui-même. Car ce fond qui excite les mauvais penchants, est Dieu dans la première phase de son existence. Dieu devient ainsi la cause du mal, sinon comme Dieu, du moins comme être; car le fond est l'être divin dont tout procède, et ce même fond est en même temps le principe du bien et du mal. Dieu, le bien suprême, tous les êtres finis, et la révolte de ces mêmes êtres contre Dieu, tout cela provient d'une même source. C'est là une hypothèse remplie de contradictions, que la raison repousse et qu'aucune puissance du génie n'est capable de nous imposer. Le gnosticisme moderne avec son système d'émanations s'implique ainsi dans les mêmes contradictions qui se trouvent déjà dans l'ancien gnosticisme.

Mais voici une autre création plus étonnante encore du même chaos qui avait d'abord engendré Dieu. Nous laissons parler l'auteur lui-même, espérant que des lecteurs plus savants que nous parviendront à saisir le vrai sens de ses paroles : « De même que la création primitive, qui constitue la génération de la lumière, doit avoir pour base un principe ténébreux, afin que la lumière, d'abord en puissance, puisse exister en réalité, de même la génération de l'esprit suppose un *second principe ténébreux*, qui est dans le même rapport avec le premier, que celui qui existe entre l'esprit et la lumière. Ce second principe est *le principe du mal moral*, excité par le mouvement du fond ténébreux, et auquel l'esprit de la charité oppose son activité. » D'après ces paroles il paraît que l'abîme ténébreux, après avoir engendré Dieu, s'est épuisé, et ne peut dorénavant opérer que du mal. Il ne lui suffit pas d'avoir excité l'égoïsme des créatures, il continue à s'agiter, et engendre enfin l'abominable esprit du mal moral, l'objet de l'activité de l'amour. Toute existence positive ne se réalise ainsi qu'en opposition à un principe négatif; chaque moi a besoin d'un non-moi, c'est le fond de la théorie. La lumière se réalise en opposition avec les ténèbres qui en sont la base. Dieu procède d'une nature non-Dieu; le dualisme revient à chaque degré de l'existence. Il est donc à prévoir que le bon esprit ne manquera pas d'entrer en conflit avec le mauvais esprit. C'est là, en effet, l'idée de Schelling, qui regarde toute l'histoire comme un combat continuel entre le bon et le mauvais esprit, idée qu'il a puisée dans le christianisme.

Avant d'exposer cette partie de sa théorie, nous dirons notre opinion sur l'origine du principe du mal moral dans le sens de Schelling. Il nous paraît évident qu'il a voulu comprendre dans son système le dogme chrétien sur la chute des anges. Mais, au lieu d'admettre avec l'Église, que la chute terri-

ble de l'ange de la lumière, abusant de sa liberté, vint de lui-même, il la déduit de son système d'émanation. La source commune de toutes les existences, de Dieu et des êtres finis, la *magna mater rerum*, c'est l'abîme chaotique. Tout en admettant avec les chrétiens l'existence du démon, il en rend responsable l'abîme. Celui-ci, se remuant dans ses fondements ténébreux, engendre ce nouveau *typhon*, ennemi de Dieu.

Le combat entre l'esprit des ténèbres et l'esprit de la lumière trouve sa solution dans l'histoire de la manière suivante. « L'égoïsme dans l'esprit du mal s'est approprié la parole, et paraît ainsi comme l'abîme le plus profond des ténèbres. » Schelling ne nous apprend pas quelle est cette parole dont l'esprit du mal s'empara, ni par quelle ruse il parvint à faire ce rapt spirituel. « Une autre parole, opposée à la parole du méchant, doit alors revêtir une forme humaine, et devenir personnelle, et c'est là que commence la révélation dans le sens strict du terme. » On le voit, tout se passe encore d'une manière naturelle. « La révélation de l'esprit se développe dans les mêmes degrés qu'a parcourus la manifestation de la lumière dans la nature. Par conséquent, l'homme est le suprême degré; mais c'est l'homme idéal et divin, celui qui au commencement était avec Dieu, et dans lequel le genre humain et toutes choses ont été créés. » Cet homme divin et idéal ressemble beaucoup à l'*Adam Kadman* des cabalistes, et ne doit pas être confondu avec l'Adam des chrétiens, qui n'a pas soutenu sa première dignité.

Nous voici arrivés au commencement de l'histoire. « La génération de l'esprit constitue le domaine de l'histoire, comme la génération de la lumière forme celui de la nature. Les mêmes périodes se présentent dans les créations de ces deux empires, dont l'un est l'image et l'explication de l'autre. Le mal existe comme fondement, sans être capable de se réaliser; il existe seulement comme la racine du bien, afin que celui-ci puisse se développer par sa propre force, et pour qu'il y ait un fondement différent et indépendant de Dieu, au moyen duquel celui-ci puisse se posséder lui-même, et se reconnaître lui-même, précisément comme le moi avait besoin du non-moi, pour arriver à sa propre conscience.

Voici quelles sont les époques de l'histoire. « Au commencement le mal était caché dans l'abîme, et une période d'innocence et d'ignorance du mal moral précédait la période de péché et de culpabilité; l'esprit d'amour ne se révélait pas encore. Toutefois Dieu sentit la volonté et le mouvement du principe des ténèbres, il reconnut qu'il existait en lui-même une cause indépendante de son existence comme esprit, et il permit à cette cause d'agir d'une manière indépendante. En d'autres termes, Dieu se manifesta comme nature, et non d'après les aspirations de son cœur et de son amour. L'être divin existait bien dans le fond de la nature, mais pas encore dans son unité; et il y avait alors plusieurs divinités particulières. C'est ainsi qu'au commencement de l'histoire il y eut l'âge d'or dont un faible souvenir se conserve encore parmi les hommes. C'était l'âge d'une heureuse indifférence, dans lequel il n'y avait ni bien ni mal moral. »

Remarquons en passant que ce faible souvenir s'est complétement effacé de la mémoire des chrétiens, qui n'y voient que des hypothèses. D'après les croyances chrétiennes le bien existait dès le commencement, et il n'y eut jamais d'indifférence de bien et de mal, laquelle n'est qu'un rêve de Schelling.

La seconde époque, est l'âge de la puissance des dieux et des héros; la nature était toute-puissante, et l'abîme se montrait dans toute sa force. Mais les hommes étaient dans un triste état, ils étaient obligés de s'adresser à l'abîme ténébreux pour y puiser les lumières dont ils avaient besoin. « A cet âge, dit Schelling, toute l'intelligence et toute la sagesse du genre humain lui venait de l'abîme, par les oracles, qui sortirent des profondeurs de la terre, et qui furent les guides et les instituteurs de la vie. Les forces divines de l'abîme dominaient sur la terre comme des princes puissants assis sur des trônes fermes et inébranlables. La nature brillait dans tout son éclat, et se glorifiait dans la beauté visible des divinités et dans la splendeur des arts et des sciences. » Quelle période merveilleuse et incompréhensible! Les hommes n'avaient d'autre sagesse que celle qui leur fut communiquée par les oracles, et les arts et les sciences rayonnaient dans tout leur éclat au milieu de l'ignorance universelle!

« A la fin de cette période, le principe de l'abîme se révéla sous la forme d'un conquérant, qui s'assujettit la terre, pour y fonder un empire universel et inébranlable, l'empire romain. Mais l'abîme, divisé en lui-même, était incapable d'engendrer la vraie et parfaite unité; et le moment arriva où toutes ces splendeurs s'évanouirent et disparurent. » Ce qui est remarquable, c'est que ces dieux et ces héros, d'abord princes bienfaisants, dégénérèrent eux-mêmes; « car avant *le dépérissement* universel les êtres dominants changèrent leur nature, et devinrent des esprits méchants; comme les forces, qui dans l'état de santé sont les anges tutélaires de la vie du corps, revêtissent dans l'état de maladie un caractère malin et délétère. La foi dans les divinités se perdit, et une fausse magie, agissant par des enchantements et des formules théurgiques, travailla en vain pour rappeler les dieux fugitifs et pour adoucir la méchanceté des démons. L'abîme, qui pressentit l'arrivée de la lumière de l'esprit, remua toutes ses forces dans une direction opposée et tenta un dernier combat décisif.

« Mais le moment où le mal se manifesta dans toute sa laideur fut le moment de la génération de la lumière supérieure de l'esprit. Cette lumière était dans le monde depuis le commencement, mais les ténèbres en pleine activité alors n'en comprirent rien. La lumière apparut pour s'opposer au mal personnel et spirituel; elle dut donc aussi

revêtir une forme humaine, et se révéler comme médiateur. Dieu dut se faire homme, pour que l'homme pût revenir à Dieu, et pour que la subordination de l'abîme et de la création à Dieu fût rétablie. La possibilité de la guérison ou du salut était dès lors donnée.

« Le commencement de la dernière période du salut se distingue par *l'état de clairvoyance* dont la Providence divine favorisait des hommes choisis pour être ses organes. Ce fut le temps des signes et des miracles; les forces divines combattirent partout les influences démoniaques de l'abîme, et l'unité conciliatrice s'opposa à la division des forces. La crise qui survint, la migration des peuples, inonda, comme le premier déluge, une seconde fois toute la face du monde ancien. Un nouvel empire prit naissance, son centre est la parole vivante, qui, inébranlable en elle-même, combat sans relâche les mauvaises influences de l'abîme. La guerre engagée entre le bien et le mal ne cessera qu'avec la fin des temps. » Schelling termine la description de ce tableau de notre époque chrétienne par ces paroles remarquables : « C'est par cette lutte que Dieu se manifeste comme esprit, et prouve son existence réelle et sa différence complète de l'abîme. » Nous souscrivons d'autant plus volontiers à cette vérité que notre foi nous autorise à regarder toute la théorie d'une nature ténébreuse en Dieu, laquelle précède son intelligence, et qui est la source de toutes les émanations, comme une hypothèse inventée par Schelling, afin de pouvoir se passer de la théorie chrétienne de la création.

Cette nouvelle phase du système de Schelling est intéressante, en tant qu'elle nous montre un retour du panthéisme vers les idées chrétiennes. En même temps elle prouve toute l'incompatibilité de cette erreur avec la philosophie chrétienne. Il est impossible de concilier un système quelconque d'émanation avec les vérités de la foi. La supposition d'un être primitif, qui n'est pas Dieu au sens rigoureux du terme, et qui produit spontanément et par instinct Dieu et le monde, est une des hypothèses les plus absurdes que l'on puisse imaginer, et elle sera toujours rejetée par toute intelligence élevée dans les idées chrétiennes.

Son système a enfin conduit Schelling à une théorie de l'homme qui détruit toute moralité, et soumet les actions libres au fatalisme inhérent à toutes les formes du panthéisme. Voici cette théorie de l'homme, qui forme la dernière partie de son traité. « Dans la création primordiale l'homme est un être indécis ; c'est à lui à se décider, mais cette décision précède le temps et se confond avec la première création, quoiqu'elle en soit distinct. D'après l'idée chrétienne, c'est bien l'homme qui se décide en vertu de sa liberté, mais cette décision n'est arrivée qu'après l'existence de l'homme et du temps. A l'avis de Schelling l'homme décide lui-même son existence par un acte qui précède son existence, et qui eut lieu à un moment où il était et où il n'était pas; il se pose lui-même avant d'exister. « En vertu de cet acte, la vie de l'homme monte jusqu'au commencement de la création, l'homme existe indépendamment des êtres créés, il se pose par un acte libre, et son commencement appartient à l'éternité. »

« Il est bien vrai, dit Schelling, que nous n'avons aucune conscience de cet état idéal, en vertu duquel l'homme se pose d'une manière absolument libre, c'est-à-dire nécessaire, parce que cet acte précède son être même et le constitue. Toutefois l'homme n'ignore pas absolument l'acte primitif, qui est l'origine de son existence et de sa nature morale; car celui qui commet une injustice, dit lui-même, pour s'excuser, c'est la ma nature, je ne puis pas agir autrement. Il sent pourtant, au fond de sa conscience qu'il est coupable, *quoiqu'il eût raison, en alléguant l'impossibilité d'agir autrement*. La trahison de Judas était un acte que *ni lui même*, ni aucune autre créature ne pouvait empêcher, et néanmoins c'était un acte volontaire et absolument libre (1327). Il n'en est pas de même quand il s'agit du bien. Une bonne action n'est pas contingente ou arbitraire; elle est absolument libre et absolument nécessaire, au point que les portes de l'enfer ne sauraient prévaloir contre elle. »

Cette théorie anéantit évidemment toute responsabilité de la part de l'homme. La nature morale de l'homme est déterminée, tant pour le bien que pour le mal, d'une manière absolue par un acte de l'homme qui précède sa conscience. Cet acte primitif n'est donc ni coupable, ni méritoire. C'est un acte éternel, qui détermine une série éternelle d'actions bonnes ou mauvaises, et cela d'une manière si immuable, que l'homme ne peut de lui-même se tourner vers le bien, et que les portes de l'enfer ne peuvent l'entraîner vers le mal. Toute la morale de l'homme dépend donc d'un acte aveugle qui précède son intelligence, en sorte qu'il serait injuste d'imputer à l'homme intelligent, entraîné malgré lui vers le bien ou vers le mal, un acte dont il n'a aucune connaissance.

Terminons cet exposé par les dernières paroles de Schelling : « Le but final de la création ne peut être atteint immédiatement, et le parfait ne peut exister dès le commencement. » D'après la croyance chrétienne, le parfait existait au commencement, et l'imparfait, le mal, étranger aux œuvres de Dieu, résulta de l'abus de la liberté des êtres intelligents. Voici quelle application l'auteur fait de cette idée à la Passion de notre Sauveur. « Dieu est la vie et non pas simplement l'être. *Toute vie a un destin*, elle est assujettie au devenir et à la passion. Dieu s'y soumit volontairement et cela dès le moment où il sépara le monde des lumières du monde des ténèbres, dans le but de se faire homme. » D'après cette théorie le Sauveur des hommes n'a pas

(1327) Schelling cite ici, et avec raison, le traité de Luther *De servo arbitrio*.

souffert parce qu'il voulait souffrir et satisfaire ainsi à la justice éternelle, ni parce qu'il voulait nous donner l'exemple d'une obéissance parfaite et la preuve d'une charité immense. Toutes ces merveilles d'une puissance et d'un amour infini, où *la miséricorde et la vérité se sont rencontrées, où la justice et la paix se sont donné le baiser* (1328), se changent en une froide tragédie grecque, où le héros succombe sous le poids d'un destin immuable. Au lieu d'adorer l'œuvre de la charité suprême, nous assistons au grand spectacle de la Rédemption comme des spectateurs, qui regrettent que celui qui chaque jour adoucit le sort de tant de malheureux n'ait pas été capable de changer les malheureuses circonstances de sa propre vie.

On ne peut sans pitié lire l'explication que Schelling donne de la Passion de notre Sauveur : c'est la triste conséquence d'un système qui l'a égaré dès sa jeunesse, et dont il n'a jamais pu s'arracher. Espérons, toutefois, qu'un si noble esprit ne s'arrêtera pas à moitié chemin, et que, touché des rayons de la vérité, il parviendra à abandonner le triste système du fatalisme, et à s'élever, avec l'aide de Dieu, à la connaissance de la liberté chrétienne. Il reconnaîtra alors que Dieu n'est pas soumis à un destin quelconque, qu'il est plus libre que l'homme et qu'il est comme le premier et le dernier, comme A et O, le même Dieu invariable, créateur et maître de l'univers.

Dernière phase de la philophie de Schelling.

Un fait vraiment frappant et qui mérite d'être médité, c'est de voir un des plus célèbres penseurs de nos jours, tourner constamment dans le même cercle d'erreurs, sans pouvoir ni vouloir en sortir. Schelling, car, c'est de lui que nous parlons, se débat toujours dans les limites étroites du même système, qu'il retravaille une troisième fois, qu'il veut élargir, en embrassant jusqu'aux vérités les plus sublimes de la révélation, mais en tenant toujours avec une ténacité incroyable aux principes panthéistiques qui l'inspirèrent dans sa première jeunesse. Depuis plusieurs années il s'occupe d'une philosophie de la révélation et de la mythologie, et ces deux matières sont l'objet principal des cours qu'il fait en ce moment à Berlin. Aussi longtemps que Schelling se renfermait dans les généralités du panthéisme, dans la théorie de l'être absolu qui se révèle à lui-même dans les phénomènes du monde, son système ne présentait rien d'absolument nouveau : c'était la philosophie des Eleates, de Bruno, de Spinosa avec des modifications qui lui furent propres. Mais arrivé, dans le cours de ces méditations, jusqu'aux dogmes transcendants de l'Église, et voulant faire entrer dans son système les idées de la Sainte Trinité, de l'Incarnation, et d'autres vérités fondamentales du christianisme, il vient de donner une preuve des plus éclatantes de la faiblesse de la raison humaine, lorsqu'elle se charge de la tâche redoutable de convertir les vérités de la foi en théorèmes rationnels. En effet, parmi tous les phénomènes curieux que présente la philosophie incrédule de nos jours, celui que nous rencontrons dans celle de Schelling nous paraît un des plus frappants, et si cette philosophie parvenait à se propager et à gagner l'assentiment des croyants, il en serait fait du christianisme. Cependant celui ci n'est pas menacé d'un danger bien réel ; car le système actuel de Schelling est trop opposé à la théologie chrétienne, il est trop irrationnel, pour qu'il puisse trouver beaucoup de partisans, à l'exception de ceux qui ignorent jusqu'aux premiers élements du christianisme.

Les deux cours que Schelling fait à Berlin sont, comme nous venons de le dire, la philosophie de la révélation et celle de la mythologie. La révélation et la mythologie sont pour lui deux faits dans l'histoire de l'humanité que la philosophie ne peut pas ignorer. La révélation d'abord lui paraît un fait trop grand, et qui a exercé une action trop puissante sur le monde moral, pour qu'il puisse rester inaperçu des philosophes. « Mais cette révélation, dit-il, n'aurait que peu d'intérêt pour nous, si elle ne nous disait autre chose que ce qui se trouve dans les inspirations de la raison humaine. La révélation doit renfermer des vérités qui soient au-dessus de la raison humaine, si elle veut captiver notre attention. »

Il est étonnant que cette conception si vraie de la révélation n'ait pas frappé le philosophe lui-même, et ne l'ait pas arrêté au début de son entreprise, en le convainquant de l'impossibilité de déduire par le raisonnement des vérités reconnues par lui comme supérieures à la raison. Car, il déclare expressément que sa philosophie n'est pas puisée dans la révélation, qu'elle n'est pas inventée pour étayer la révélation ; qu'au contraire son système ne repose que sur sa propre base, et ne contient que des raisonnements rigoureusement philosophiques. Le rapport entre sa philosophie et la révélation est, selon lui, le même que celui qui existe entre sa philosophie de la nature et l'expérience ; la première n'étant qu'un empirisme apriorique (1329). Mais ce qui arriva à sa philosophie de la nature, de se trouver démentie par l'expérience, menace également d'arriver à sa philosophie de la révélation ; d'autant plus que le vrai sens des dogmes chrétiens est depuis bien des siècles complétement délini.

Le principe et la base de son système est l'idée de l'être absolu. Mais l'être absolu, selon lui, n'est pas Dieu. C'est l'être sans conscience, l'être aveugle, comme il l'appelle constamment lui-même. L'être absolu et

(1328) *Misericordia et veritas obviaverunt sibi ; justitia et pax osculatæ sunt.* (*Psal.* LXXXIV, 11.)

(1329) Cette expression, qui au premier coup d'œil paraît entachée d'une contradiction logique, signifie pour lui l'accord final des résultats de sa philosophie naturelle avec l'expérience.

aveugle est la substance de toute existence, et Dieu lui-même s'en dégage par un acte libre. Spinosa, selon Schelling, a bien conçu l'idée de la substance universelle, mais il critique le système de ce philosophe, de ce qu'il est resté enfermé dans l'idée de la substance, et qu'il n'est pas arrivé à l'idée de Dieu-Esprit qui s'engendre lui-même dans la substance aveugle.

L'hypothèse de l'être aveugle qui précède l'existence du Dieu personnel n'est pas une idée nouvelle de Schelling; il l'avait déjà énoncée dans son traité sur la liberté. Alors il appela l'être aveugle : le centre obscur, l'abîme primitif, le Dieu du commencement, et il lui paraissait être la cause primitive et absolue, n'étant précédé par rien; le divin sans être Dieu. « On ne peut pas, dit-il maintenant, démontrer l'existence de Dieu, mais on peut bien prouver que toute existence est divine. » Voilà la formule générale du panthéisme; et cependant, quoi qu'il en dise, ni lui, ni aucun partisan de cette théorie n'a pu démontrer la divinité de toute existence. Schelling, qui ne veut accepter le dogme de la création dans le sens chrétien, est ainsi obligé de baser son système sur une hypothèse gratuite. Il essaye toutefois de donner une idée de l'origine de l'être, et ne reculant pas devant une autre contradiction logique, il prétend, que « l'être aveugle qui précède l'existence du Dieu personnel, n'a pas de cause de son existence et qu'il existe par une nécessité contingente. » Cette idée est désavouée par la logique; car, le nécessaire n'est pas contingent, ni le contingent nécessaire.

Le système actuel de Schelling, basé sur cette idée fondamentale, se développe à travers une série de contradictions. Ainsi, selon lui, l'être aveugle est divin par son essence, et pourtant il prétend que Dieu ne veut pas de l'existence aveugle et que le premier acte de Dieu, pour arriver à la conscience, est de se débarrasser de l'être aveugle. Si la première forme de l'existence est d'une telle nature, que Dieu lui-même n'en veut pas, cette existence n'est certainement pas divine par son essence. La loi générale que tout être aime sa nature, n'admet pas d'exception par rapport à Dieu, dont la nature souverainement parfaite est le seul objet digne de son amour infini. Si donc, d'après la théorie de Schelling, Dieu ne veut pas de l'être aveugle, cet être n'est pas divin. Or, s'il est ainsi, d'où vient donc cet être, quelle cause a provoqué son existence? L'hypothèse de la préexistence de l'être aveugle anéantit à la fois et la toute-puissance de Dieu et sa force créatrice, puisqu'il existe un être indépendamment de Dieu, et même contre sa volonté.

Il s'agit de savoir comment, dans le système de Schelling, Dieu parvient à se débarrasser de l'être aveugle, et à se poser comme Dieu intelligent. Schelling ne nous en dit au fond rien. « Aussitôt, dit-il, que la possibilité de s'affranchir de l'être aveugle et de devenir différent de celui-ci, se présente à l'Eternel, la possibilité de la création du mon le est donnée. »

L'idée d'une double manière d'être en Dieu est fondamentale dans l'école philosophique moderne de l'Allemagne. Hegel en parle constamment; la nature, selon lui, est une autre manière d'être de Dieu. Toutefois l'idée elle-même et l'expression de cette idée appartiennent à Schelling et se trouvent parmi ses premiers philosophèmes. Les écoles panthéistiques qui établissent la divinité de toutes les existences par rapport à la substance, l'ont adoptée plus tard.

Cependant Schelling aurait dû nous dire quelque chose de cette possibilité d'affranchissement donnée à Dieu dans son état d'existence aveugle. L'être aveugle est nécessairement dépourvu de toute idée; d'où vient donc à Dieu l'idée de se dégager d'un état indigne de sa perfection? D'abord rien n'existe que l'être aveugle. Dieu est dans la masse; et à ce qui n'existe pas encore comme tel, se présente l'idée de s'affranchir de l'être aveugle! « Dans les éléments de l'être aveugle, dit Schelling, il s'opère une fermentation en vertu de laquelle Dieu devient subitement manifeste à lui-même; et se trouvant au milieu des ténèbres, il s'empresse d'en sortir. Ayant réussi, l'idée de la création lui vient instantanément, car, il voit devant lui cet être aveugle, son propre berceau, qui comme tel n'est bon à rien, et il se décide alors à en former un monde réglé. » Schelling reproduit ainsi l'erreur des philosophes grecs qui admettaient la préexistence de la matière, avec cette seule différence que, selon lui, Dieu lui-même provient de la matière, hypothèse que ni Anaxagore ni Platon n'avaient conçue.

Schelling se croit obligé d'admettre toutes ces prémisses par plusieurs raisons que voici. « Celui, dit-il, qui n'est pas capable de se rendre indépendant de sa base naturelle, de cet être aveugle, dans lequel il se trouve, et qui lui appartient sans sa volonté, reste un homme brut et barbare. Toute civilisation s'opère par l'affranchissement de la nature. » Il est donc évident pour lui, que Dieu aussi ne pouvait rester dans la nature aveugle, sans s'exposer à rester, pour ainsi dire, en dehors de la civilisation. Il prétend, en second lieu, que ceux (les chrétiens) qui admettent un Dieu tout d'abord vivant, sont dans l'erreur. « Car, dit-il, Dieu n'est vivant qu'en tant qu'il a une antithèse en lui même. C'est là la cause, ajoute-t-il, pourquoi la substance de Spinosa n'était qu'une substance morte, parce qu'elle ne sortait pas d'elle-même pour s'opposer à elle-même et pour devenir une autre elle-même. » Dieu doit donc, à son avis, avoir un objet sur lequel il puisse exercer son activité et réaliser sa vie, comme le moi humain vis-à-vis du monde. Mais puisque tout est divin, Dieu a son objet en lui-même, et le monde est l'autre manière d'être de Dieu.

Une troisième raison, tout aussi grave que les précédentes, est celle-ci : s'il n'y avait

pas une nature aveugle en Dieu, il ne serait le Maître ni le Seigneur de rien. Il cite pour prouver cette assertion, que Dieu doit être regardé comme Seigneur, les principes de Newton, qui a touché la vérité au doigt, lorsqu'il dit : *Deus est vox relativa, includens dominationem*. Cette découverte reste donc selon lui aux autres grands mérites de Newton.

Schelling donne encore une quatrième raison pour admettre l'être aveugle. « Selon Aristote, dit-il, la béatitude de Dieu consiste dans la contemplation éternelle de lui-même. Dieu donc, à l'avis d'Aristote, ne peut sortir de lui-même, précisément comme la substance de Spinosa. Or, quel homme voudrait subir la peine de penser éternellement à lui-même, ne pouvant sortir de lui-même ? Au contraire, toute béatitude consiste dans la possibilité de sortir de soi-même pour penser et produire un autre. Schelling allègue comme preuve de ce qu'il avance les deux grandes autorités suivantes. « L'historien de la Suisse, Jean de Muller, a écrit dans une de ses lettres : « je ne suis heureux que lorsque je produis ; » et le grand Gœthe disait : « je ne pense qu'en produisant. » « Ainsi, conclut Schelling, la béatitude de Dieu ne peut consister que dans la pensée et dans la production de ses créatures, de son monde. » Schelling pense que, puisque l'être fini ne peut trouver sa béatitude en lui-même, Dieu, l'être infini, ne l'y trouvera pas non plus. Il doit donc, pour être heureux, nécessairement penser à Jean de Muller, à Gœthe, à Schelling et à d'autres grandes célébrités.

D'après les principes de la théologie chrétienne, c'est sa bonté infinie qui détermina Dieu à créer des êtres en dehors de lui, pour leur communiquer la félicité de la vie. Schelling en pense autrement. Il remarque « que, quoique l'acte libre de la volonté reste toujours inexplicable, il faut cependant que quelque chose ait manqué à Dieu dans son existence antémondaine, et que la création, c'est-à-dire la formation de l'être préexistant, avait pour but de remplir cette lacune dans la vie de Dieu. Ce défaut en Dieu était, selon Schelling, le besoin d'être connu. « Les plus nobles natures, dit-il, sentent le besoin d'être connues pour ce qu'elles sont ; c'est pour cela que l'homme est la fin de la création comme le seul être capable de connaissance. » Puisque donc ces nobles natures ont quelquefois la vanité de remplir le monde de leurs noms, Dieu aussi doit leur ressembler sous ce rapport.

La philosophie de la révélation ne doit pas se renfermer dans la seule exposition de l'idée de Dieu. L'idée de la sainte Trinité est trop clairement énoncée dans l'Evangile, elle nomine le système chrétien, elle exige donc aussi une explication. L'exposition que Shelling en donne constitue la partie la plus obscure de son système, celle qui est la plus difficile à comprendre. Il établit d'abord trois puissances qui sont autant de causes. Quant à l'origine de ces trois puissances, il n'en dit rien. Comme il déclare que Dieu n'entre pas, comme tel, dans les procédés des trois puissances, on doit supposer qu'elles s'engendrent dans l'être aveugle. Les puissances ne sont pas des personnalités divines proprement dites, mais il existe un rapport entre les trois puissances et les trois personnalités, en tant que celles-ci émanent des puissances, de même que Dieu provient de l'être impersonnel.

« La première puissance, dit-il, est la *cause matérielle*, c'est l'être aveugle ; tout est fait d'elle. C'est la matière préexistante qui constitue le fond de toutes les existences. » Schelling l'appelle la mère des êtres, et s'y croit autorisé par la langue elle-même ; *mater* et *materia* désignent pour lui, la même idée fondamentale. La seconde puissance, la *cause efficiente*, est une volonté qui limite et coordonne les formations qu'elle produit dans l'être. On ne doit pourtant pas concevoir cette cause efficiente comme quelque chose de rationnel ; c'est une volonté aveugle, qui, pour opérer d'une manière réglée a besoin d'être guidée par la troisième puissance, la *cause finale*, le modèle et le type des êtres. Ces trois causes fonctionnent en dehors de Dieu, car ce n'est que lorsque la matière à été complétement vaincue, *lorsqu'elle a expiré*, que Dieu apparaît comme quatrième cause, comme cause des causes, s'élevant au-dessus des trois causes premières, dont il surveille et dirige les opérations.

Dieu a ainsi, selon Schelling, une existence indépendante des trois puissances. « C'est pour cela, dit-il, que ma philosophie n'est pas panthéistique, car je distingue Dieu du monde. » Cette distinction est pourtant très-difficile à comprendre, après l'assertion de Schelling, relativement à la divinité de l'ensemble des choses, et après le théorème que l'univers est une autre manière d'être de Dieu.

Schelling veut encore se disculper du reproche de panthéisme par une autre considération. « Le panthéisme, dit-il, regarde la création comme une conséquence logique de l'être divin, tandis que la création, selon moi, est l'effet d'un acte libre de Dieu. » Il rejette cependant la création dans le sens chrétien « Le monde, dit-il, ne sort pas immédiatement de la volonté divine, Dieu se sert partout de moyens. On n'a jusqu'ici pas compris l'acte de la création, on y a trouvé un mystère inconcevable. Cela ne vient que d'un défaut d'attention aux causes intermédiaires, aux moyens dont Dieu s'est servi. Dieu avait la matière préexistante, l'être aveugle à sa disposition, les trois puissances fonctionnaient aussi. Il n'avait donc qu'à prendre la direction suprême du mouvement préexistant. »

L'idée d'un être aveugle, précédant la formation de l'univers, se retrouve, selon Schelling, dans toutes les traditions de l'antiquité. « Les Romains la désignaient par le mot : *Fortuna primigenia* ; elle est la *Maya* des Indiens, elle est même indiquée dans la Bible. L'auteur sacré parlant dans les Proverbes de Salomon de la sagesse incréée, qui précéda toutes les œuvres de Dieu avait en vue la matière préexistante, l'être aveugle. »

Cette interprétation de la sagesse par l'être aveugle est sans contredit une des plus hardies de l'exégèse moderne. Toutefois Schelling ne conçoit pas le plus léger doute à cet égard : l'être aveugle existait avant la formation du monde, et il est dit que la sagesse précéda toutes les œuvres de Dieu, donc la sagesse incréée est évidemment l'être aveugle et incréé. Il cite les paroles de l'Ecriture sainte : « Dieu m'a possédé au commencement de ses voies ; avant qu'il ne créât aucune chose, j'étais déjà là. » Tout cela est évident pour lui : « Aussitôt que Dieu était, la première puissance était aussi, il voyait en elle la possibilité de la création. » Dieu ne pouvait pas manquer de voir la première puissance, l'être aveugle, car il en était sorti lui-même, c'était le premier objet qui se présentait à lui. Schelling croit pourtant que l'idée d'identifier l'être aveugle avec la sagesse, pourrait choquer quelques lecteurs, et il remarque que l'être aveugle n'est indiqué par la sagesse, qu'en tant qu'il a été vaincu par la sagesse, comme, par exemple, le grand Scipion reçut le surnom d'Africain, parce qu'il avait vaincu Carthage. « La première puissance, dit il, n'est pas Dieu lui-même, mais elle n'est pas non plus une créature ; car elle est éternelle comme Dieu. » Il explique de cette manière les paroles suivantes de l'Ecriture sainte, qu'il traduit ainsi : « Dieu avait en moi sa complaisance, j'étais devant lui comme un enfant chéri, jouant dans la maison du père. » En effet, Dieu devait bien connaître la première puissance, le lieu de sa naissance et se plaire à la vue du jeu naïf de l'être aveugle.

Schelling donne encore d'autres éclaircissements sur le rapport qui existe entre Dieu et les puissances. « L'être infini, la substance de Spinosa est la matière de Dieu, le mot matière pris dans un sens métaphysique. L'Ecriture sainte dit qu'il n'y a pas de Dieu en dehors de Dieu, ce qui prouve, qu'il y avait quelque chose en dehors de Dieu, qui n'était pas Dieu. Cette autre chose, étant en dehors de Dieu, était la matière de la création. Cependant ce qui existait en dehors de Dieu doit être regardé *en quelque manière* comme Dieu. » Qu'est-ce donc ce qui est Dieu et ce qui n'est pas Dieu ? « Ce sont les puissances, les vrais Elohims, mais non pas Jehovahs. » Dieu voulant créer l'homme, s'entretenait avec les puissances, qui paraissent l'avoir bien compris ; car elles formèrent l'homme. Schelling vante ici son idée du monothéisme, comme étant supérieure aux vues vulgaires ; « car dans le vrai monothéisme, celui de Schelling, on voit aussi en Dieu la pluralité des puissances, qui étant égales entre elles, ne sont pas Dieu, qui comme unique est au-dessus d'elles. Les puissances, étant plusieurs, ne sont pas Dieu, mais elles sont unies à lui. »

Il nous reste à savoir quelle est la naissance de la trinité personnelle en Dieu, et quelle est sa position relativement aux puissances. Nous donnerons cette théorie sublime avec les propres paroles du profond philosophe, sans changements, ni critique. « La première puissance, regardée en elle-même, n'est pas le Père, mais elle engendre le Père. Le Fils est la seconde puissance, mais il n'est posé comme tel qu'après avoir complétement vaincu la première puissance. L'Esprit est la troisième puissance, la cause finale qui indique ce qui doit être. Le Père a la vie en lui-même, et il donne au Fils de l'avoir aussi en lui-même, en lui abandonnant la victoire sur la première puissance. Le Fils rend la puissance vaincue au Père. Tous les trois : le Père, le Fils et l'Esprit, ne deviennent des personnalités qu'après s'être réalisés et après avoir achevé chacun sa tâche. Ce ne fut qu'après la victoire remportée par le Fils sur la première puissance, sur cette matière métaphysique, qui expira sous ses mains, que lui-même, avec le Père et l'Esprit, se réalisait en personnalité. » Telle est la naissance de la Trinité divine, ignorée de tous les siècles avant Shelling et que Schelling a découverte le premier.

Il ajoute à cette profonde théorie de la Trinité celle de la chute de l'homme, qui est aussi vaste et aussi nouvelle que la première. Tout ce que les théologiens en ont dit est bien faible, si on le compare avec les grandes vues du philosophe de Berlin.

« La victoire éclatante du Fils sur les puissances a son terme dans l'homme. C'est à lui qu'était confiée la conservation de l'œuvre du Fils, la surveillance des puissances enchaînées ; il fut chargé de les retenir dans l'unité. Alors lui fut aussi donné le pouvoir de remuer de nouveau les puissances, et de les faire rentrer dans l'opposition primitive, ou, comme s'exprime Schelling, *de les mettre en tension*. Et l'homme abusa de ses pouvoirs ; il remua les puissances dans le but de s'en faire le maître, et de gouverner le monde comme un Dieu. La tension des puissances ne vient pas de Dieu, elle est posée par l'homme. Les puissances, mises en tension, perdirent leur caractère divin, elles dégénérèrent en puissances naturelles. L'homme brisa ainsi l'unité entre Dieu et l'univers, et celui-ci, destiné à se reposer dans l'union avec Dieu, fut réduit à cet état brisé, divisé, contingent, antidivin, comme nous le voyons. Les puissances déchaînées, semblables aux vents échappés de la caverne d'Eole, bouleversèrent toute la création. Ce ne fut plus l'univers mais l'*universio*, c'est-à-dire, l'*unum versum*, ou a conversion de l'unité divine dans la discorde mondaine. »

Schelling semble pourtant prévoir que sa théorie du péché primitif pourrait paraître trop hardie aux esprits qui ne comprennent pas la liaison qu'il y a entre l'action de manger du fruit défendu et le remaniement des puissances. Toutefois il pense que ces esprits superficiels, incapables de pénétrer dans les profondeurs de la science, méritent plutôt de la pitié que du blâme. Car, pour lui, il n'y a pas de doute que les puissances n'aient été flétries et les personnalités divines elles-mêmes privées de leur gloire. Mais elles sauront bien se tirer d'affaire et « ar-

river à une gloire supérieure à la première. » C'est dans l'Ecriture sainte qu'il en trouve les preuves.

« Le but de l'homme, en s'emparant des puissances, dont il bouleversa l'ordre et l'harmonie, était de se faire égal à Dieu. A cette occasion, Dieu dit: *Voilà Adam devenu comme l'un de nous.* Qu'on le remarque bien, Dieu ne dit pas: « Adam est devenu comme nous, mais comme *un de nous*, c'est-à-dire comme une des puissances. » Adam était ainsi devenu une quatrième puissance.

« Dans le Nouveau Testament, continue le philosophe de Berlin, le Christ s'appelle souvent le Fils de l'homme. Or, ce titre n'est certainement pas un titre de gloire, c'est, au contraire, l'expression d'une profonde tristesse, d'une vraie mélancolie. Le Christ s'afflige de ce qu'étant d'abord le Fils de Dieu, il est maintenant devenu le Fils de l'homme par le renversement des puissances, opéré par l'homme. Sans le bouleversement universel, sans l'*universio*, il serait resté chez son Père, tandis qu'après le bouleversement, et en vertu du bouleversement, *il fut séparé de Dieu.* C'est là son mal qu'il déplore chaque fois qu'il se nomme le Fils de l'homme. Mais on ne vient pas si facilement à bout avec une puissance divine; car voici le Christ qui s'appuie sur sa force innée, et s'élève pour vivre, comme au commencement, *en Dieu et par Dieu.* »

Cette théorie de l'incarnation, absolument neuve et jusqu'ici inconnue, conduit l'auteur à d'autres explications différentes de celles qu'ont établies les théologiens. Il reconnaît, lui-même, que ses vues ne sont pas d'accord avec la théologie réputée, dit-il, pour orthodoxe. Mais ce n'est pas sa faute; au contraire, ce sont les théologiens qui n'ont pas pénétré jusqu'au fond de la révélation. On n'a pas, par exemple, bien saisi le sens profond de l'obéissance volontaire du Fils. Son système en fournit une tout autre idée que voici :

Il a déjà prouvé, qu'en vertu du renversement des puissances, le Fils arriva à une position indépendante du Père. Dans cet état de choses, il dépend absolument du Fils de se soumettre au Père, ou de s'en affranchir pour toujours. Mais le bon fils préfère l'obéissance, et se soumet volontairement à son père. Cette soumission et obéissance du côté du Fils, placé dans une condition si favorable à son émancipation, paraît à Schelling le plus grand mystère de toute la révélation. En effet, quel est l'homme qui n'aime la liberté, et qui ne préfère l'indépendance à la servitude, s'il a le choix libre? Schelling s'appuie ici sur les paroles du grand poëte Klopstok, qui a dit dans une de ses odes : « Le mot liberté est un son argentin pour nos oreilles. » Et ce qui contribua alors à rendre la position du Fils plus critique encore, ce furent les suggestions du tentateur, qui connaissait l'état du Fils, et qui lui offrait même l'empire du monde. Jamais l'univers n'a été exposé à un plus grand danger. « Si le Fils, dit Schelling, eût prêté l'oreille aux inspirations de l'ancien serpent, l'univers aurait été séparé pour toujours du Père, et le Père ayant perdu le Fils, et avec lui l'univers, aurait été mis dans une position très-critique. Mais, par l'obéissance volontaire du Fils, le monde échappa à un si terrible danger, et l'ancien ordre des choses fut rétabli. »

Il y a encore d'autres passages du Nouveau Testament que Schelling invoque comme preuves pour la vérité de sa théorie. Saint Paul dit dans l'*Epître aux Philippiens : Jésus-Christ ayant la forme de Dieu, n'a point cru que ce fût pour lui une usurpation d'être égal à Dieu, mais il s'est anéanti lui-même.* (*Philipp.* II, 6.) Ces paroles du grand Apôtre ont été trop longtemps mal comprises; selon Schelling, on n'a voulu y voir que l'unité essentielle du Père et du Fils, et on n'a pas remarqué que l'Apôtre ne dit pas que le Christ était Dieu, mais seulement qu'il était *dans la forme de Dieu.* Schelling conclut : « que dans cet état purement formel de Dieu, il dépendait du Fils de se faire un Dieu réel, indépendant et maître du monde, d'usurper la dignité divine, et *de vivre au même pied que le Père.* Mais, par une grandeur d'âme bien rare, le Fils renonça à cet honneur, se soumit volontairement au Père, en répondant généreusement au tentateur : *Vous adorerez le Seigneur votre Dieu, c'est lui seul que vous devez servir.* (*Matth.* IV, 10.)

Schelling trouve cependant encore une autre raison, non moins concluante, pour appuyer son système. « Le Sauveur était le médiateur entre Dieu et l'homme; mais un médiateur doit nécessairement être dans une position indépendante des deux parties qu'il se propose de réconcilier. Tel fut l'état du Fils qui, par l'empiétement de l'homme sur les puissances, avait été réduit à un état intermédiaire entre Dieu et le monde. » C'est ainsi que l'on doit comprendre les paroles du Fils, qu'il prononça avant sa Passion : *Mon Père, glorifiez-moi en vous-même de cette gloire que j'ai eue en vous avant que le monde fût.* (*Joan.* XVII, 1.) Le Fils était dans le commencement et à la fin chez le Père, et en union avec le Père; mais sa position était autre à la fin qu'au commencement. Il était d'abord confondu dans l'unité du Père, mais à la fin il se trouvait auprès du Père, assis à côté du Père, revêtu d'une gloire indépendante et personnelle. L'Esprit-Saint parvint alors aussi à se constituer comme personnalité, et la Trinité divine fut ainsi complétement réalisée. Voilà pourquoi l'Apôtre dit, que *Dieu doit être tout en tout* (*I Cor.* XV, 28) : parole la plus profonde et la plus féconde de toute l'Ecriture. Tout le panthéisme s'y trouve, dit Schelling!

Quant à l'Esprit-Saint, Schelling n'en parle pas. L'Esprit ne pouvait intervenir qu'après la glorification du Fils, lorsque celui-ci eut surmonté le désordre des puissances, et qu'il eut rétabli l'unité primitive du monde. L'Esprit est toujours désigné dans le Nouveau Testament comme un principe qui pousse. *Tous ceux*, dit l'Apôtre,

qui sont poussés par l'Esprit de Dieu, sont les enfants de Dieu. L'Esprit n'est donc pas, selon Schelling, une cause efficiente ; il n'agit pas immédiatement, il pousse seulement vers la fin, car c'est la troisième puissance celle qui est la finale. Lorsque le Fils se laissa entraîner par le renversement du monde pour le sauver, il se rendit complice du péché de l'homme, et s'attira la colère de son Père. Il se brouilla en même temps avec l'Esprit, et ce ne fut qu'au baptême, que celui-ci fut communiqué ; ce qui prouve, pour Schelling, qu'avant le baptême le Fils était sans le Saint-Esprit et en dehors de lui. *Admirabile dictu !*

Schelling donne encore d'autres preuves, pour constater sa théorie de l'incarnation. Il la trouve tout entière dans les premières paroles de l'Evangile de saint Jean : *Au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu et le Verbe était Dieu.* Comme nous avons déjà exposé son système, nous n'entrerons pas dans les détails de son exégèse, il suffit d'en donner le résumé : « L'Apôtre, dit-il, distingue trois états dans la vie du Fils. Au commencement est le Verbe, il était chez Dieu, mais pas encore comme personnalité indépendante, il était confondu dans l'unité divine. Ce ne fut qu'à la fin, et après le rétablissement de l'ordre des puissances, qu'il se posa dans toute l'indépendance d'une personne divine. » Schelling trouve cela évident, puisque l'Apôtre dit expressément : *Il était Dieu*, et non pas *il est Dieu*; car entraîné par le bouleversement des puissances, il n'était plus Dieu.

Telles sont les considérations, aussi profondes que neuves, par lesquelles le philosophe de Berlin prétend nous donner l'idée véritable de l'incarnation du Verbe. « Les théologiens, dit-il, conçoivent l'incarnation comme l'union personnelle du Verbe avec l'homme Jésus, créé par la toute puissance divine. Mais cette conception est imparfaite, elle détruit même le sens des paroles : le *logos* se fit homme. Le *logos* ne pouvait devenir homme sans subir un changement, sans devenir différent de ce qu'il était : tandis que les théologiens regardent le *logos* comme invariable. Par suite de cette erreur, les théologiens sont obligés d'anéantir la personnalité humaine en Jésus, pour ne pas admettre deux personnes dans un même sujet, ce qui serait une contradiction. » Tous ces inconvénients disparaissent devant l'idée du philosophe. « Si A devient B, dit-il, A ne peut pas rester A ; tandis que les théologiens ne font qu'ajouter B à A, en sorte qu'il n'y a pas de transition de l'un des termes à l'autre. Aussi les théologiens n'ont-ils pas compris le dogme de l'anéantissement du Verbe et de son appauvrissement. Est-ce qu'on peut dire, demande-t-il, qu'un homme riche est devenu pauvre, parce qu'il ne fait pas usage de ses richesses, et ne s'entoure pas de tout l'éclat qu'il pourrait se donner ? »

Il est évident pour Schelling, que les théologiens qui ne voient dans l'incarnation qu'une occultation de la nature divine, n'ont jamais compris l'abaissement de la nature divine. Mais leur erreur vient de ce qu'ils n'ont pas compris le sens du mot : *la forme de Dieu*, « *forma Dei*, » dont parle l'Apôtre. Son état divin, purement formel, était un état contingent pour lui, il ne l'avait pas pris lui-même; c'est l'homme, en bouleversant les puissances, qui l'avait réduit à cet état anormal, et l'avait arraché du sein du Père. Toutefois la divinité était encore au fond de son état formel; et au moyen de cette force divine, qui lui restait sous le déguisement, il se débarrassa de la forme divine, se fit homme pour se montrer en même temps dans toute la réalité d'un Dieu. C'est à cause de cela que l'Apôtre dit : *Le Verbe s'est fait chair, et nous avons vu sa gloire ;* car cette gloire apparut dans l'incarnation ; tandis que, d'après l'opinion commune, le Verbe cachait sa divinité dans l'incarnation. Il est bien vrai, ajoute Schelling, que le vrai Dieu est invariable et au-dessus de tout *devenir*, mais il observe, que ce ne fut pas Dieu, mais une des personnalités divines qui se fit homme.

Il nous reste à présenter les considérations de Schelling sur les rapports moraux et physiques de l'incarnation. Quant aux rapports moraux, il remarque que les sacrifices des païens aussi bien que ceux des Juifs devaient se répéter, parce que le principe de discorde entre Dieu et l'homme n'avait été vaincu que d'une manière extérieure et naturelle, tandis que le sacrifice du Christ, à cause de l'intention divine, avait aboli par un seul acte tous les sacrifices. « Le sacrifice du Fils est le fait surnaturel, le plus grand possible, dit-il, car la volonté ne pouvait être vaincue que par la volonté. Le principe cosmique, dont la séduction est si puissante, tentait aussi le Christ, et ce principe ne pouvait être vaincu que par une volonté supérieure et plus forte que lui, c'est-à-dire par une volonté surnaturelle. L'auteur de l'*Epître aux Hébreux* dit du Christ, qu'il a été tenté partout. Mais ce serait une erreur, d'après Schelling, que de croire que ces tentations ne se rapportaient qu'à sa courte vie terrestre. Elles l'ont assailli avant qu'il fût homme, lorsqu'il était encore dans la forme de Dieu. C'est alors déjà, que le principe cosmique fut pour lui une source de tentations. Mais il le vainquit, et c'est là le profond sens moral de l'incarnation. »

Après avoir ainsi exposé le côté moral de l'incarnation, Schelling en considère le côté physique, et sa théorie sous ce rapport n'est pas moins singulière. « Le *Logos* devient chair, il se matérialise ; il est bien en lui-même immatériel, mais seulement par rapport au principe réel, qu'il s'asservit comme personne médiatrice. Par rapport à l'Esprit, au principe supérieur, il devient lui-même matière, Le Christ fit de son être en dehors de Dieu (*ausser gottliches Seyn*) la matière pour le Saint-Esprit; ce qui se manifesta clairement pour la première fois lors de son baptême. Or, le Christ ne pouvait se faire

matière pour le Saint-Esprit sans se soumettre à la vie organique, sans se faire homme. Il prit alors la matière de son incarnation de sa propre substance, de cette substance qu'il avait acquise par le renversement du monde, lorsqu'il fut placé en dehors de Dieu. Il ne pouvait pas prendre la matière de Marie, sans être affecté du péché originel, et pourtant, il vint au monde, saint et sans péché. Les Valentiniens ont compris cela en regardant Marie comme un canal par lequel le Christ passait. La chair du Christ, provenant de sa propre substance, n'était pas semblable à la nôtre; ce n'était pas une chair ordinaire, soumise aux lois de la pesanteur. C'était une chair d'une subtilité admirable; des forces divines rayonnaient de son corps, et attiraient les hommes qui se pressaient autour de lui; sa mort prématurée à la croix le prouve encore. Cette théorie donne le vrai sens de la chair et du sang du Christ dans le sacrement de l'Eucharistie, qu'il recommande lui-même comme nourriture fortifiante.

Schelling déduit plusieurs corollaires de cette théorie; et il prétend que si elle avait été connue plus tôt, les doctrines d'Eutychès et de Nestorius n'auraient pas été formulées, et l'Eglise aurait échappé à bien des luttes et des travaux. « Si l'on avait compris, dit-il, que le Christ n'était ni Dieu ni homme avant l'incarnation, on n'aurait pas disputé sur l'union des deux natures dans la personne du Sauveur.

Schelling donne aussi une théorie de la mort en général, et de la mort du Sauveur en particulier. La mort, selon lui, n'est pas une séparation du corps et de l'âme, car l'homme n'est pas composé de deux principes différents. Si tel était l'effet de la mort, elle anéantirait nécessairement l'identité de la conscience, l'idée du moi; et l'existence personnelle de l'homme serait impossible. La mort n'est donc pas une séparation, mais une *essentification*, comme cela se voit dans la chimie. Lorsqu'on extrait par la distillation l'esprit d'une plante, la forme seule est détruite, tandis que l'essence est conservée. Lorsqu'on parle de *l'esprit de vinaigre*, par exemple, cette expression n'est pas accidentelle, mais elle fournit une preuve du profond génie de la langue. Tous les attributs de la plante sont conservés dans son esprit; l'accidentel seul, ce qui n'existe pas essentiellement, est détruit. De cette manière l'homme tout entier, c'est-à dire son esprit, reste après la mort, qui, par conséquent, est une espèce de distillation de l'esprit de l'homme,

« Quant à la mort du Christ, c'était le plus grand de tous les événements; elle était éternellement déterminée, elle n'avait rien d'accidentel. Le Sauveur mourut comme victime de son obéissance volontaire et de la justice divine. Le Père sacrifiant son Fils pour le salut du monde, prouva ainsi sa parfaite impartialité par rapport au Fils et au monde. Le monde est le principe contraire, hostile au Père; mais en lui sacrifiant la personnalité médiatrice, le Père prouva qu'il aime son ennemi plus que son Fils. Le Fils se chargeant du péché de l'homme, s'attira la colère du Père, et il exprima le sentiment de cette colère par ces paroles : *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné?* (*Matth.*, XXVII, 46.) Le Christ étant la *puissance du paganisme*, c'est l'expression de Schelling, devait mourir par les mains des païens. Toute l'humanité était rassemblée autour de la croix. Lorsque les bras du Sauveur furent étendus sur la croix, la tension précédente de la puissance médiatrice fut relâchée. » Schelling admet la descente du Sauveur dans les limbes, et sa Résurrection dans le sens chrétien; mais il conçoit son ascension au ciel d'une autre manière. Voici comme il en parle : « Après que le Christ se fut abaissé par son incarnation jusqu'à la mort, en sacrifiant son être *extra-divin* comme s'il était divin, c'est-à-dire sans en profiter, Dieu, pour récompenser son obéissance, lui accorda la permission de rester dans sa forme indépendante, personnelle, divine; il le gratifia même de l'empire du monde en le plaçant à sa droite. Il devint ainsi une seconde fois Dieu; car au commencement il avait été en Dieu, mais pas encore comme personne indépendante. On conçoit ordinairement l'abaissement du Fils, comme la suspension de l'exercice de sa force divine, et sa glorification comme le retour de la puissance divine. Mais une telle opinion anéantit l'idée d'un véritable abaissement et d'une glorification réelle. »

Schelling termine l'exposé de cette théorie par une déclaration bien naïve : « Le christianisme, dit-il, est un fait, et comme tel il exige une explication. J'en ai donné la mienne; s'il y en a qui soient en état d'en donner une autre, qu'ils le fassent, mais que ce soit une véritable explication. » L'interprétation des dogmes chrétiens par les théologiens, depuis tant de siècles avant Schelling, n'est donc pas l'explication qu'il veut. Il n'a pourtant pas une entière confiance dans sa propre théorie, parce qu'il en suppose une autre comme possible; tout ce qu'il demande c'est qu'elle soit complète et satisfaisante, et différente de celle des théologiens. Ceux-ci, à moins qu'ils ne préfèrent rester en dehors des progrès du siècle, seront donc obligés de profiter des lumières du philosophe de Berlin (1330).

SCIENCE DE DIEU. *Voy.* ATTRIBUTS DE DIEU.

SCIENCES HUMAINES, démontrent tous les attributs de Dieu. *Voy.* ATTRIBUTS DE DIEU.

SEMBLABLES (Nos), devoirs envers eux. *Voy.* DEVOIRS de l'homme envers ses semblables.

SENS COMMUN (CRITERIUM DU). — *Sens commun*; encore une de ces expressions

(1330) Extrait de l'excellent ouvrage de M. MOELLER; *De l'Etat de la philosophie moderne en Allemagne.*

vagues qui, se prêtant aux définitions les plus contraires, font le désespoir de la philosophie. Nous allons étudier celle-ci dans sa valeur étymologique et dans sa valeur réelle. Ces deux valeurs sont parfois très-distinctes; et cependant, jusque dans leurs différences, l'attention peut saisir des rapports intimes. Pour apprécier comme il convient ces sortes de mots, tenons compte de leur signification usuelle. La langue du peuple cache une philosophie profonde, sorte de sédiment précieux que la raison des siècles y dépose. Il arrive fréquemment, en effet, que le sens usuel bien compris, bien analysé, fixe le sens philosophique et donne la clef des questions les plus embarrassantes.

N'est-il pas étrange qu'il y ait, à côté du criterium des sens, un autre criterium de vérité, le sens commun? Le mot *sens* exclut toute réflexion, tout raisonnement, toute combinaison; en effet, rien de tout cela n'est compris dans le mot *sentir*. L'esprit qui sent est passif; il ne met rien du sien, ne donne rien, mais il reçoit; il n'exerce point une action, il la souffre. Cette analyse met en dehors du sens commun toute chose qui relève de l'activité de l'esprit, et fixe un des caractères essentiels de ce criterium; ce caractère, le voici : Par rapport aux vérités de sens commun, l'entendement ne fait que se soumettre à une loi *sentie*, à une nécessité instinctive dont il ne peut s'affranchir.

Commun : c'est-à-dire rien qui soit individuel; l'objet du sens commun est général, il appartient à tous les hommes.

Les faits de conscience sont des faits de sentiment, non de sens commun. L'esprit les sent, abstraction faite de l'objectivité et de la généralité : ce qu'il éprouve ainsi lui appartient d'une manière exclusive et n'appartient qu'à lui.

Les objets du criterium de sens commun se rapportent à tous les hommes et, partant, appartiennent à l'ordre objectif. Le subjectif est individuel, il n'est pas *commun*. Même dans le langage ordinaire, on ne dit point d'un phénomène intérieur, considéré indépendamment de son rapport avec l'objet, quelque extravagant que soit le phénomène, qu'il est *opposé au sens commun*. « J'éprouve telle sensation; il *me semble* que je vois telle chose » ou « telle chose est de telle manière, » sont des locutions bien différentes.

Le mot *sens commun* exprime une loi de notre intelligence, loi qui, malgré ses modifications apparentes, demeure toujours une, toujours la même; c'est l'inclination naturelle de notre esprit à donner son assentiment à certaines vérités, en dehors du témoignage de la conscience et des démonstrations de la raison, parce que ces vérités sont nécessaires à la vie sensitive, intellectuelle ou morale.

Le nom n'importe point si l'on est d'accord sur le fait. Qu'il soit plus ou moins propre à signifier la chose, c'est une question de grammaire, non de philosophie. Examiner si l'inclination dont nous parlons existe réellement, sous quelles formes se présente cette inclination, à quels cas elle s'applique, jusqu'à quel point elle peut être considérée comme criterium de vérité, voilà ce qui nous importe.

Au milieu de l'inextricable complication des actes et des facultés de notre esprit, de la multiplicité, de la diversité des objets qui le préoccupent, il est évident que cette inclination ne se peut produire toujours avec le même caractère, qu'elle doit subir des modifications qui la font considérer comme un fait distinct, bien qu'elle ne soit en réalité que le même phénomène transformé de diverses manières. Le moyen d'éviter la confusion, c'est de préciser les circonstances.

En premier lieu, cette inclination se manifeste à propos des vérités d'évidence immédiate; l'entendement ne prouve ni ne peut prouver ces vérités, bien qu'il soit forcé de leur donner son assentiment ou de s'éteindre comme une flamme que rien n'alimente. Il est indispensable à la vie intellectuelle que l'esprit possède une ou plusieurs vérités premières, point de départ, base nécessaire de l'intelligence. Or, ce sont là les conditions comprises dans la définition du sens commun : impossibilité de fournir des preuves; nécessité de l'intelligence, à laquelle il faut satifaire par le consentement, inclination irrésistible et universelle à ce consentement.

Que si l'on refuse à cette inclination le nom de sens commun, je ne disputerai point sur les termes; je constate le fait; philosophiquement parlant, qu'ai-je besoin d'autre chose? L'inclination au consentement à propos de l'évidence immédiate ne se nomme point ordinairement ainsi, je le sais, ce mot *sens* s'appliquerait mieux aux choses qui relèvent de la faculté de sentir qu'à celles qui relèvent de l'intelligence; dans l'évidence immédiate, l'entendement connaît plutôt qu'il ne sent. Quoi qu'il en soit, je le répète, le nom n'importe point; et, bien qu'il me fût facile de citer de graves auteurs qui donnent au criterium d'évidence le nom de sens commun, je me borne à constater qu'il existe un instinct, une loi de notre nature, qui nous incline à donner notre assentiment à certaines vérités indépendantes de la conscience et de la raison; je ne prétends rien au delà.

Il en est, par rapport à cette inclination, de l'évidence médiate comme de l'évidence immédiate. Notre intelligence est forcée de donner son assentiment non-seulement aux premiers principes, mais à toutes les propositions liées clairement avec eux.

Ajoutons que ce penchant irrésistible ne s'arrête point à la valeur subjective des idées; il reconnaît leur valeur objective. Nous avons déjà vu que cette objectivité ne se peut démontrer directement et *a priori*. Si notre intelligence ne doit pas se renfermer dans le monde purement idéal et subjectif, nous avons besoin de savoir non-seulement que les choses nous *paraissent* d'une certaine manière, mais qu'elles *sont* en réalité ce

qu'elles nous paraissent. L'assentiment à l'objectivité des idées est donc nécessaire, et nous nous trouvons en présence d'une inclination universelle et irrésistible à cet assentiment.

Ce que nous avons dit de l'évidence immédiate et médiate, relativement à la valeur objective des idées, se réalise non-seulement dans l'ordre intellectuel, mais aussi dans l'ordre moral. L'esprit a besoin de règles, parce qu'il est libre. Les principes moraux nous aident à vouloir, comme des principes d'un autre ordre nous aident à comprendre. Le bien et le mal sont à la volonté ce que l'erreur et la vérité sont à l'intelligence. La volonté a sa vie comme l'entendement ; elle meurt à la vie morale, s'il n'y a point de règles dont l'observance ou la violation constitue pour elle la perfection ou l'imperfection. Ainsi l'assentiment à certaines vérités morales est nécessaire, et voilà pourquoi il existe une inclination irrésistible et universelle à les reconnaître.

Dans l'ordre moral, il ne suffit point de savoir, il faut agir. Chose remarquable ! le sentiment étant principe d'action, les vérités morales sont non-seulement connues, mais senties. Lorsque ces vérités s'offrent à l'esprit, l'entendement y adhère, parce qu'il les reconnaît inébranlables, et de son côté, le cœur les embrasse avec enthousiasme, avec amour.

Si les sensations étaient purement subjectives, elles ne suffiraient pas même aux nécessités de la vie des sens. Il fallait que, sur la correspondance des sensations avec un monde extérieur, réel et vrai, le doute fût impossible. Le commun des hommes n'a ni le temps ni l'intelligence nécessaire pour décider en faveur ou contre le système de Berkeley. La sécurité, disons-nous, devait être absolue, irrésistible, inébranlable ; il en est ainsi. La croyance à l'objectivité des sensations, c'est-à-dire à l'existence des corps, est universelle, irrésistible, absolue.

La foi dans l'autorité humaine nous offre un autre exemple de cet admirable instinct. Cette foi est nécessaire à l'individu comme à la société ; sans la foi au témoignage des hommes, l'individu serait condamné à l'isolement, partant, à la mort. Cette foi importe à l'existence même du genre humain. Elle se modifie selon les circonstances, elle a ses nuances, ses degrés, mais elle est. L'homme croit à la parole de l'homme en vertu d'une loi de sa nature. Quand les témoignages sont nombreux, que des témoignages contraires n'en viennent point atténuer la valeur, l'assentiment devient irrésistible. Qui doute de l'existence de Constantinople ? Et cependant, le plus grand nombre ne connaît Constantinople que par ouï-dire.

Sur quoi repose la croyance au témoignage des hommes ? Les raisons philosophiques que l'on peut invoquer en sa faveur sont généralement ignorées, et toutefois l'adhésion des ignorants n'est pas moins vive que celle des philosophes. Pourquoi ? c'est qu'il y a nécessité, et à côté de la nécessité un instinct pour la satisfaire. L'homme a besoin de croire à l'homme : il y croit. Chose digne de remarque ! cette faculté de croire est d'autant plus ouverte que la nécessité de croire est plus grande. Les esprits peu développés admettent tout ce qu'on leur dit ; leurs yeux sont fermés, ils marchent sur la foi d'autrui. Le jeune enfant qui ne connaît rien par lui-même croit, sans hésitation, les impossibilités les plus absurdes ; toute parole est pour lui un criterium infaillible de vérité.

Ce n'est pas seulement aux premiers principes intellectuels et moraux, à l'objectivité des idées et des sensations, au témoignage des hommes, que l'esprit donne un assentiment d'instinct. Il existe certaines vérités qui se présentent à l'improviste ; ces vérités demandent un jugement rapide, quelquefois une action immédiate ; on pourrait les démontrer, mais le temps manque à la démonstration. Ici encore l'assentiment est déterminé par une impulsion naturelle.

A cette classe appartiennent les jugements en vertu desquels nous affirmons l'impossibilité d'obtenir du hasard certains effets déterminés ; par exemple, l'impossibilité de composer le sermon sur la montagne, en jetant à l'aventure des caractères d'imprimerie sur le sol, d'atteindre de loin un but imperceptible, etc., etc. Existe-t-il de cela une raison philosophique ? Assurément ; mais le vulgaire ne connaît point la théologie des probabilités. C'est une application spontanée, instinctive du principe de causalité, de l'opposition naturelle de notre esprit à supposer un effet sans cause, l'ordre sans une intelligence ordonnatrice.

Les raisonnements par analogie sont, pour ainsi dire, le fond même de l'activité humaine. Comment savons-nous que le soleil se lèvera demain ? Par les lois de la nature. Comment savons-nous que ces lois auront une durée ? Il nous faut, à la fin, recourir à l'analogie. Le soleil se lèvera demain, parce qu'il s'est levé aujourd'hui, qu'il s'est levé hier, qu'il en a toujours été de même ; et comment savons-nous que le printemps amènera les fleurs, et l'automne les fruits ? Il en a été ainsi dans les années précédentes. Les raisons que l'on peut donner en faveur de l'analogie, raisons que l'on établit sur la constance des lois naturelles, sur le rapport de certaines causes physiques avec des effets déterminés, sont ignorées du commun des hommes ; mais l'assentiment est nécessaire au commun des hommes, ou plutôt à tous les hommes ; et cet assentiment existe.

Les diverses espèces d'assentiment que je viens d'énumérer se peuvent nommer et se nomment, en effet, sens commun, excepté peut-être celui qu'entraîne l'évidence immédiate. Voici la cause de l'exception : si dans l'évidence immédiate il ne peut y avoir démonstration, il y a du moins vision très-claire de l'attribut dans l'idée du sujet. Mais l'exception est unique. Dans tous les autres cas, l'homme acquiesce par une impulsion naturelle. Que si l'on oppose le doute à sa croyance, il n'appelle pas l'attention de son

contradicteur sur l'idée, comme il arrive pour les faits d'évidence immédiate; il demeure interdit, déconcerté. A ses yeux, l'objection n'est pas une erreur, c'est de la folie.

Exemple : Dans un monceau de poussière nous jetons un grain de sable, que l'on mêle, au hasard, à la masse commune. Survient un homme qui, plongeant sa main dans le sable, annonce qu'il va retirer le grain qu'on vient d'y jeter. Discuterez-vous avec lui? Non; vous direz tout bas ou du regard : Cela n'a pas *le sens commun*.

Tout ce que nous voyons, dit un rêveur, n'est rien; le monde externe n'existe pas; notre corps même n'est qu'une illusion. Un autre nie l'existence de Paris et de Rome; que répondre à ces étrangetés? Rien. Un instinct naturel les repousse. L'esprit *sent* qu'il y a folie; il n'a pas besoin de se le prouver.

Le sens commun est-il un criterium certain de vérité? Est-il toujours certain? Dans quelles occasions? Quels sont les caractères qu'il doit présenter afin d'être tenu pour infaillible?

L'homme ne peut se dépouiller de sa nature; lorsqu'elle a parlé, la raison nous avertit de ne point dédaigner ses avis. Une inclination naturelle est pour la philosophie chose très-respectable, par cela seul qu'elle est naturelle; c'est à la raison, c'est au libre arbitre de ne point laisser dévier cette inclination; mais, dans l'homme, ce qui est naturel n'est pas toujours fixe. L'instinct de la brute est aveugle, il ne change pas, et cela doit être, puisqu'elle n'a ni raison ni liberté; les inclinations naturelles de l'homme sont subordonnées, dans leur exercice, à la liberté et à la raison; c'est pourquoi le mot instinct ne se peut appliquer à ces inclinations dans le même sens qu'on l'applique aux appétits brutaux. Au reste, l'ordre intellectuel est soumis, comme l'ordre moral, à la règle de subordination; nous avons à surveiller notre intelligence comme nous veillons sur notre cœur, Tous deux sont soumis à la loi de perfectibilité; le bien et le mal, la vérité et l'erreur sont des chemins ouverts à notre liberté; la nature nous indique celui qu'il faut prendre, mais ne nous force point à le prendre. Nous avons sous notre main la vie et la mort; à nous de choisir.

L'homme n'est pas seulement un être libre; il est libre et faible. Voilà pourquoi ses inclinations naturelles s'égarent si souvent, et l'entraînent à l'erreur. On conçoit combien il importe de fixer les caractères du sens commun, *criterium absolument infaillible*.

Les voici :

Condition première:

Inclination à l'assentiment telle que, même à l'aide de la réflexion, l'esprit ne puisse ni lui résister, ni s'en défaire.

Condition deuxième :

Toute vérité de sens commun est certaine, d'une certitude absolue pour le genre humain tout entier. Cette condition est une conséquence de la première.

Condition troisième :

Toute vérité de sens commun peut supporter l'examen de la raison.

Condition quatrième :

Toute vérité de sens commun a pour objet de satisfaire à quelque grande loi de la vie sensitive, intellectuelle ou morale.

Lorsque ces divers caractères sont réunis, le sens commun est un criterium infaillible d'une manière absolue et peut défier le scepticisme. La perfection du criterium se mesure à leur réunion plus ou moins complète. Je vais expliquer ma pensée.

La plupart des hommes objectivent leurs sensations jusqu'à les transporter au monde extérieur; c'est ainsi que l'on attribue la couleur aux objets, et qu'on la considère, non comme une sensation, mais comme une qualité inhérente à l'objet. En est-il ainsi dans la réalité? Non; l'objet externe contient la cause de la sensation, la disposition propre à produire, au moyen de la lumière, l'impression que nous nommons couleur, voilà tout. Ainsi, le sens commun nous trompe, puisque l'analyse philosophique vient le convaincre d'erreur.

Mais ce sens commun présente-t-il toutes les conditions que nous avons signalées? Il ne peut supporter l'examen de la raison, nous venons de le voir; la réflexion y découvre une illusion gracieuse, mais enfin une illusion. Il n'est pas irrésistible; l'assentiment disparaît dès que nous reconnaissons l'erreur. Il n'est pas universel, puisque les philosophes ne s'y rangent pas. Il n'est indispensable à aucune loi de la vie; donc, il ne contient aucune des conditions voulues. Ces observations sur le sens de la vision se peuvent appliquer à tous les autres. Quelle est donc la valeur du sens commun en tant qu'il nous porte à objectiver la sensation? La voici :

Il est nécessaire aux besoins de la vie que des objets extérieurs correspondent aux sensations, et que nous en soyons assurés. Sur ce point l'assentiment est universel, irrésistible. La réflexion ne peut rien contre cette inclination naturelle. Admettons que les sophismes ébranlent la croyance, ils ne sauraient la détruire. Les adeptes les plus convaincus de Berkeley pourront soutenir que nous ne sommes pas certains de l'existence des corps, ils ne pourront jamais prouver que les corps n'existent point.

Ici l'inclination naturelle réunit tous les caractères qui la peuvent élever au rang de criterium infaillible : elle est irrésistible, universelle; elle répond à une grande nécessité de la vie, et soutient l'examen de la raison.

En effet, il n'est pas nécessaire que les qualités, objet direct de la sensation, existent dans les corps mêmes, pourvu qu'il y existe une certaine chose produisant en nous, de quelque manière que ce soit, l'impression correspondante. Admettons l'une ou l'autre hypothèse, rien n'est changé dans les

usages de la vie. L'analyse philosophique viendrait-elle à se généraliser, les rapports de l'homme avec le monde sensible resteraient ce qu'ils sont. Peut-être la nature serait-elle un peu désenchantée, car le monde, dépouillé des sensations, perd une grande partie de sa beauté; mais l'enchantement persiste pour le plus grand nombre; que dis-je, il persiste pour le philosophe, sauf les instants rapides qu'il donne à la réflexion; et même alors le penseur éprouve un enchantement d'un autre ordre, en songeant que ces beautés que l'on attribue aux objets, l'homme les porte en lui; qu'il suffit des facultés harmoniques d'un être sensible pour revêtir la nature de magnificence et de splendeur (1330*).

La foi instinctive au témoignage des hommes, dont nous venons de parler, est un fait d'expérience; nul ne la conteste. Cette foi, réglée par la raison, constitue un criterium de vérité. Si elle ne met pas à l'abri de l'erreur, il faut en accuser la faiblesse humaine et se souvenir des nombreux avantages qu'elle procure.

Un écrivain célèbre s'est efforcé de renfermer tous les criterium dans le criterium d'autorité, affirmant avec résolution que le « consentement commun, *sensus communis*, est pour nous le sceau de la vérité, et qu'il n'en est point d'autre. (Lamennais, *Essai sur l'Indifférence en matière de religion*, tome II, chap. 13.) Ce système étrange, dans lequel se trouvent confondus deux mots aussi distincts que *sensus* et *consensus*, l'écrivain breton l'expose et le soutient avec une exagération pleine d'éloquence; mais l'éloquence n'est pas toujours la vérité. La chute déplorable de cet esprit brillant a donné le dernier mot de la doctrine. L'auteur avait ouvert un abîme dans lequel il précipitait toute vérité; il y est tombé lui-même. En appeler au témoignage pour toutes choses, dépouiller l'individu de tout criterium, c'était détruire tous les criterium, y compris celui que le philosophe voulait établir.

On éprouve un étonnement douloureux devant ce système. Que de beautés prodiguées à répéter les vulgarités du scepticisme, pour aboutir au moins philosophique de tous les paradoxes!

Selon Lamennais, le consentement commun est le criterium unique. Un coup d'œil jeté rapidement sur les autres criterium suffira pour nous convaincre de l'impuissance de ce dernier à les produire.

Et d'abord, le témoignage de la conscience ne se peut appuyer en aucune façon sur l'autorité d'autrui. Formé par une série de faits intimement présents à notre esprit, sans qu'il nous soit possible de concevoir en dehors de ces faits et de leur intervention la pensée elle-même, il est clair que ce témoignage doit préexister à l'application de tout criterium, car il faut penser pour connaître la vérité.

Est-il rien de plus faible, sous le rapport scientifique, que cette réfutation du système de Descartes :

« Lorsque Descartes, pour sortir de son doute méthodique, établit cette proposition : *Je pense, donc je suis*, il franchit un abîme immense, et pose, au milieu des airs, la première pierre de l'édifice qu'il entreprend d'élever; car, à la rigueur, nous ne pouvons pas dire *je pense*, nous ne pouvons pas dire *je suis*, nous ne pouvons pas dire *donc* ou rien affirmer par voie de conséquence. » (*Ibid.*)

L'auteur du *Discours sur la Méthode* méritait, il faut en convenir, un examen plus approfondi. Prétendre que l'on ne peut dire *donc*, c'est répéter l'argument usé des écoles; affirmer que nous ne pouvons dire *je pense*, c'est aller contre un fait de conscience que les sceptiques eux-mêmes n'ont point méconnu. J'ai exposé en son lieu, avec l'étendue convenable, quel est, ou du moins dans quel sens on doit entendre le principe de Descartes.

Si nous ne pouvons dire *je pense*, nous pourrons bien moins encore affirmer que les autres pensent, et comme dans un système où le consentement commun est le seul criterium, nous avons un indispensable besoin de la pensée d'autrui, il suit que la pierre fondamentale du système de Lamennais est encore moins solide que si elle portait sur un fait de conscience.

Un criterium, surtout s'il a la prétention d'être unique, doit réunir deux conditions : 1° n'en point supposer d'autre; 2° s'appliquer à toutes les circonstances. Or, ces caractères manquent au consentement commun. Le témoignage de la conscience préexiste à ce criterium, comme le témoignage des sens, car nous ne pouvons connaître l'assentiment d'autrui qu'au moyen et par le témoignage de l'ouïe ou de la vue.

Et d'ailleurs, quelles difficultés encore, quelle impossibilité dans l'application! Pourrait-on nous dire jusqu'à quel point le consentement doit être unanime? Si le mot *commun* comprend le genre humain tout entier, comment recueillir les opinions? Si le consentement n'a pas besoin d'être unanime,

(1330*) L'auteur auquel je fais allusion est Fénelon qui, sous le nom de sens commun, comprend le criterium de l'évidence tout entier, comme on le peut voir dans le passage suivant :

« Qu'est-ce que le sens commun? N'est-ce pas les premières notions que tous les hommes ont également des mêmes choses? Ce sens commun qui est toujours et partout le même, qui prévient tout examen, qui rend l'examen même de certaines questions ridicule, qui fait que malgré soi on rit au lieu d'examiner, qui réduit l'homme à ne pouvoir douter, quelque effort qu'il fit pour se mettre dans un vrai doute; ce sens commun qui est celui de tout homme; ce sens qui n'attend que d'être consulté, qui se montre au premier coup d'œil et qui découvre aussitôt l'évidence ou l'absurde de la question, n'est-ce pas ce que j'appelle mes idées? Les voilà donc ces idées ou notions générales que je ne puis ni contredire, ni examiner; suivant lesquelles, au contraire, j'examine et je décide tout; de sorte que je ris au lieu de répondre, toutes les fois qu'on me propose ce qui est clairement opposé à ce que ces idées immuables me représentent. » (*Traité de l'existence de Dieu*, p. 2, n° 33.)

dans quelle proportion la contradiction ou le non consentement altéreront-ils la légitimité du criterium?

Lamennais a pris l'effet pour la cause, *et vice versa*. « Il existe des vérités sur lesquelles tout le monde est d'accord ; donc le consentement de tous est pour chacun l'unique garant de certitude. » L'erreur est là dans son entier. Si le philosophe français eût approfondi son sujet, il ne l'eût point commise. La sécurité de l'individu ne tient point à l'assentiment général ; mais l'assentiment est général parce que chaque individu est forcé de le donner. Dans ce vote universel de l'espèce humaine, chacun obéit à une impulsion de la nature ; et comme tous reçoivent la même impulsion, tous votent de la même manière. Lamennais a dit : « Chacun vote d'une même manière, parce que tous votent ainsi, » ne remarquant point que, de la sorte, le vote ne pourrait ni commencer ni finir. Cette comparaison n'est pas un à-propos satirique, c'est un argument rigoureux auquel on ne peut répondre. Il suffirait seul à montrer le peu de fondement et les contradictions de ce système.

L'auteur en appelle au témoignage de la conscience pour prouver que ce criterium est unique ; il me semble que ce témoignage enseigne le contraire. A-t-on jamais attendu le témoignage d'autrui pour s'assurer de l'existence des corps? Les animaux eux-mêmes objectivent les sensations, à leur manière, en vertu d'un instinct naturel. Si nous n'avions pour croire au témoignage des hommes d'autre criterium que le consentement commun, nous ne pourrions croire à autrui, par cette raison toute simple, qu'il nous est impossible de nous assurer de ce que les autres disent ou croient, si nous n'avons commencé par croire en quelqu'un. L'enfant, avant de croire à la parole de sa mère, en appelle-t-il au témoignage d'autrui? Non ; il cède à l'instinct naturel qu'il a reçu de la bonté du Créateur. Il ne croit point parce que tous croient, tous croient parce que chacun croit. La foi individuelle ne relève pas de la foi générale ; mais la croyance générale se forme de l'ensemble des croyances individuelles ; cette foi n'est point naturelle parce qu'elle est générale ; elle est universelle parce qu'elle est imposée par la nature.

Voici l'argument principal de Lamennais : Dans certaines circonstances nous en appelons, pour nous assurer de la vérité des autres criterium, au consentement commun. La folie n'est autre chose que l'opposition de la raison à ce consentement. On avertit un homme que sa vue le trompe, qu'il voit mal un objet ; d'instinct, il interroge, il s'enquiert autour de lui si l'on voit de la même manière ; que si les témoignages sont unanimes et sérieux, s'il ne peut parvenir, à l'aide des moyens que la nature lui fournit, à corriger son erreur, il remplace par le témoignage d'autrui le témoignage de sa vue, auquel il n'a plus confiance.

Que conclure de là? Rien en faveur du consentement commun. Il est certain que le criterium des sens, comme les autres criterium, peut nous tromper en des circonstances exceptionnelles ; il est certain que, dans ces circonstances, le doute se faisant jour, on en appelle au témoignage d'autrui. Mais pourquoi? Pour s'assurer que l'on n'est point sous l'influence de l'une de ces perturbations naturelles, qui sont le triste apanage de la faiblesse humaine. Les lois de la nature sont universelles. Celui qui doute s'enquiert si, *par accident*, il est en dehors des lois universelles de la nature. Ne serait-il point insensé d'élever une exception au rang de criterium général et unique ; d'affirmer que le témoignage des sens relève de l'autorité, par cela seul qu'en des cas extrêmes, et lorsque nous craignons une perturbation dans nos organes nous demandons à autrui s'ils voient les choses comme nous les voyons?

SIMON (Jules), examen de son livre *Du Devoir*. — Nous commencerons par féliciter franchement M. Simon d'avoir repoussé plusieurs erreurs très-graves que les chefs de l'éclectisme s'étaient efforcés d'inoculer dans l'esprit de la jeunesse confiée à leurs soins. C'est un rapprochement qui nous fait espérer que les esprits sérieux de cette école reviendront un jour à une appréciation plus saine et plus impartiale des doctrines catholiques, et que peut-être alors ils reconnaîtront la vérité. Il y a déjà de nombreuses traces de cette intelligence plus élevée du culte catholique dans le livre de M. Simon, premier fruit, sans doute, d'une étude plus approfondie des besoins et des aspirations de la nature, et de la répudiation des plus graves erreurs de l'éclectisme.

§ I. — *Coup d'œil général sur le livre de M. Simon.*

M. Cousin avait un jour, dans une de ces aperceptions soudaines qui sont, dit-on, l'apanage du génie, pénétré l'essence intime de la Divinité ; et, bien différent de saint Paul, qui désespérait de rendre en langage humain ce qu'il avait vu, le père de l'éclectisme espérait bien parvenir un jour à l'entière intelligence de ce qu'il n'avait fait qu'entrevoir. Fort de cette espérance, il n'entendait pas que l'on parlât de l'incompréhensibilité de Dieu (1331). C'était sans doute par peur des mystères qu'il voyait surgir du sein d'un Dieu incompréhensible, puis grandir, se multiplier, et écraser sa puissante raison. Car M. Cousin n'a jamais été partisan des mystères ; ou plutôt il les a fort complaisamment admis ; mais, comme toute tolérance doit avoir ses conditions, il ne les a admis qu'à la condition de les expliquer (1332). Rien n'était plus simple de la part d'un philosophe. Surtout M. Cousin ne voulait pas que Dieu pût créer librement, et de rien, le monde et les créatures ; et il répétait sans cesse

(1331) *Fragments philos.*, 1838, t. I, p. 76, et *Introd. à l'Histoire de phil.*, leç. 5e, p. 137 et 138.

(1332) *Fragments*, t. I, p. 58, *Introd. à l'hist. de la philos.*, p. 18 et 19 ; leç. 5e, p. 139, 140 et 141.

ces mots fameux : *Ex nihilo nihil* (1333).

M. Simon répudie toutes ces erreurs de son maître, et semble avoir compris qu'elles forment en effet les avenues les plus fréquentées de cette monstruosité qu'on appelle le panthéisme. Ainsi la création *ex nihilo*, quoiqu'il la déclare un mystère, ne l'effraye pas, et il l'admet (1334) Elle n'est plus nécessaire, comme chez M. Cousin ; Dieu n'est plus un être *nécessité, n'agissant que par la nécessité de sa nature ou avec une* SPONTANÉITÉ *irréfléchie*, qui, chez M. Cousin, est l'équivalent du fatalisme. Non, Dieu est libre; et c'est librement qu'il a créé, librement qu'il gouverne toutes choses (1335). L'incompréhensibilité de Dieu, selon M. Cousin, était pour nous sa *destruction*. M. Simon en fait un dogme dont on ne saurait se départir sans tomber dans une série interminable d'absurdités (1336) ; et il ne craint pas d'ouvrir la porte aux mystères qui se pressent en foule pour entrer. Il a fait plus, il proteste dans les termes les plus énergiques contre l'anthropomorphisme enseigné par presque toute l'école éclectique pour expliquer Dieu : *Elevez*, disait-elle avec l'école de Condillac, *les perfections humaines à l'infinitude, et vous aurez la souveraine perfection de Dieu* (1337). M. Simon se rit de cette méthode insensée, « qui affirme de sang-froid l'analogie et la ressemblance de Dieu et de l'homme; qui se croit en mesure de retrouver l'œuvre de Dieu sous les faiblesses de l'homme, sans recourir à la contemplation du divin idéal ; qui veut faire sortir, non pas le plus du moins, comme dans une induction ordinaire, mais l'infini du fini et l'être du néant ; et qui donne pour une formule scientifique cette étrange alliance de mots, qui n'a jamais eu et n'aura jamais de sens pour aucune intelligence : *élever le fini à l'infinitude* (1338). »

Enfin, plusieurs éclectiques (1339) s'étaient imaginé, d'après Fichte, que la moindre intervention d'un motif intéressé dans une action d'ailleurs bonne, fût-ce même la vue de la récompense proposée, diminuait, sinon détruisait, le mérite de l'action. Cette énormité avait été soutenue, entre autres, par Jouffroy et quelques-uns de ses élèves. M. Simon a apprécié cette erreur et a vengé le christianisme des reproches que lui avaient adressés ces moralistes superficiels et exagérés (1340).

2° Toutes ces choses sont autant de progrès vers la doctrine catholique ; et nous espérons qu'ils ne seront pas les derniers. Mais que de préjugés se retrouvent encore sous la plume de M. Simon ! C'est, d'abord, cette confiance exclusive, peut-être un peu déconcertée, toutefois, par le souvenir des derniers événements, dans la philosophie et ses systèmes (1341). C'est le dogme si cher aux éclectiques de l'indépendance de la Raison et de la *souveraineté* de la pensée (1342), *même individuelle*. C'est la théorie du *progrès*, mitigée, il est vrai, mais encore fausse, parce que le vrai progrès ne peut se réaliser que dans la vie future, et encore à la condition que l'homme n'y apporte pas d'obstacle ici-bas (1343). C'est l'anthropomorphisme réprouvé par M. Simon lui-même, mais auquel il revient, tout en voulant lui poser des limites, sans comprendre que quand on écrit absolument et sans réserve que « le peu que nous savons des perfections de Dieu, nous ne parvenons à le savoir *qu'en partant de la psychologie* (1344), » et que « c'est du monde que nous sommes obligés de tirer le peu de lueurs que nous avons sur la nature de Dieu (1345), » on ne peut guère donner de limites à l'anthropomorphisme qu'en se jetant dans l'erreur plus absurde du *naturalisme*.

Un des autres préjugés de M. Simon, c'est l'appréciation constante qu'il fait du *mysticisme* chrétien, pour me servir de ses expressions. Il est sans doute moins fougueux que Jouffroy ; il va même jusqu'à dire de nos mystiques chrétiens qu'ils forment *une grande école*. Mais on le voit toujours confondre cette école avec celle des Plotin et des Jamblique, en leur donnant le même nom, et traiter sur le même pied que ces philosophes panthéistes saint François de Sales et sainte Thérèse. On le voit surtout désigner sous le nom de mystiques tous les philosophes catholiques qui ne sont ni sceptiques, ni empiriques, ni rationalistes (1346), pour faire retomber sur eux ce qu'il dit des mystiques en général, catholiques ou non, chrétiens ou non ; et il faut avouer qu'il y a bien à dire sur le mysticisme des illuminés d'Allemagne, des panthéistes alexandrins, et des bouddhistes de l'Inde. N'est-ce pas la tactique de Jouffroy ? Et est-elle digne d'un philosophe ?

Mais peut-être M. Simon est-il excusable, car il n'a vu dans la dévotion chrétienne qu'une *exaltation incompréhensible et désordonnée*, et une *méditation déréglée*, bien au-dessous de la philosophie qui ne *rêve* pas, elle, mais *qui donne la preuve* (1347) ; ou bien encore, d'après M. Cousin, un *enthousiasme* plus ou moins aveugle, et à coup sûr peu rationnel (1348). Et, en effet, si le mysticisme tend à Dieu, « il y tend par des

(1333) *Nouv. fragm.*, p. 72, 137, 138; *Introd. à l'hist. de la philos.*, p. 121, 122, 123, 126, 127, 143, 144; *Fragm.*, t. I, p. 22.

(1334) *Le Devoir*, 2e édit., p. 41, 188, 290.

(1335) *Ibid.* p. 42.

(1336) *Ibid.* p. 54, 189, 260, 283, 289 et 292.

(1337) AMÉDÉE JACQUES, *Introd. aux Œuvres philos. de Fénelon*, et *Manuel de philos.*, p. 9.

(1338) *Le Devoir*, p. 291 et 292.

(1339) JEOFFROY, *Cours de droit naturel*; CHARMA, *Essai sur les bases et les développements de la moralité.*

(1340) *Le devoir*, p. 106, 107 et 347.

(1341) *Ibid.* Préface et p. 143 à 147, et de 391 à 397.

(1342) *Ibid.* p. 360 à 365, et de 404 à 406, et encore p. 362, 365.

(1343) *Ibid.*, p. 407, 408 et 409.

(1344) *Ibid.* p. 291.

(1345) *Ibid.* p. 292.

(1346) *Ibid.* p. 268.

(1347) *Ibid.* p. 185, 185, 186, 187, et 268, 269.

(1348) *Ibid.* p. 215.

aspirations, et non par l'étude. Il rejette, il dédaigne les principes de la raison. L'homme *n'a pourtant que la raison pour se diriger; il n'a que la raison pour* CHERCHER *Dieu et pour le* CONNAÎTRE. *Elle* SEULE *le mène bien, quoiqu'elle ne le mène pas loin*... Le mystique ne fait que sentir et imaginer, par conséquent il prend en lui-même toute sa science. Ce sont ses sentiments et ses *visions* qu'il déifie (1349). » Quoi! il n'y a pas seulement une exception pour les mystiques chrétiens! Pardon. « Quant aux mystiques chrétiens restés orthodoxes... ils *ont aimé sous le joug* (1350). » C'est-à-dire que l'Eglise a empêché leurs égarements; mais que le mysticisme en lui-même n'en est pas moins une *méditation déréglée*, et une *exaltation incompréhensible et désordonnée*, peu digne de la raison.

Quant à la vie monastique, dont la perfection chrétienne est le but et le motif, M. Simon ne prononce pas, à la vérité, contre elle le même anathème que contre l'esclavage condamné par nos lois civiles, mais il lui en réserve un autre : « Quelques esprits prévenus, dit-il, ont voulu appliquer le même principe à la vie monastique (celui qu'on applique à l'esclavage); et c'est pour cela qu'à certaines époques on a cru pouvoir proscrire les vœux religieux sans blesser la liberté. *Assurément, on ne peut revendiquer que par un sophisme la liberté de ne plus être libre.* Ceux qui renoncent à un principe au nom d'un principe, font un raisonnement détestable; car si le principe est bon, il faut s'y tenir; et s'il ne l'est pas, la conclusion ne veut rien. Mais les vœux religieux, lorsqu'ils n'ont pas pour but ou pour effet d'attaquer les bases de la société civile, sont uniquement du for intérieur, et ne donnent ouverture à aucun droit de la part des tiers. Tout ce que peut faire la loi, c'est de ne pas prêter le bras séculier pour assurer l'exécution des vœux (1351). » Ainsi les *esprits prévenus* ont raison dans la théorie : la vie monastique n'est pas moins condamnable, en principe, que l'esclavage; mais c'est un délit qui ne relève que du for intérieur, quand il n'est pas nuisible à la société. Il peut donc l'être? Quelquefois, sans doute.

3° M. Simon met en regard la religion et la philosophie : « Si la vérité religieuse, dit-il, et la vérité philosophique se contredisent, il est clair qu'on ne peut admettre l'une et l'autre à la fois, parce qu'il n'y a pas deux vérités; mais il n'y a rien dans l'essence de la religion positive, et dans l'essence de la philosophie, qui nécessite une contradiction entre leurs dogmes respectifs (1352). » Tout cela est bien et est vrai; mais cette contradiction, pour n'être pas dans l'essence de la religion et de la philosophie, n'en est pas moins possible. Laquelle des deux doctrines doit-on garder dans ce cas? M. Simon ne le dit pas; mais si l'on fait attention à l'ensemble de son livre, et aux tendances qu'il manifeste, la question ne saurait être douteuse. La philosophie, n'est-ce pas la raison? La raison n'est-elle pas, non-seulement indépendante, mais *souveraine* (1353)? N'est-elle pas chargée de vérifier si l'enseignement religieux est ou n'est pas contraire *aux éternelles lois de la morale, à la raison ou aux lois de l'Etat*; s'il ne dégénère point en superstition ou en fanatisme; si au, lieu d'être *une croyance et un système de dogmes*, il n'est point seulement *un ensemble de pratiques, ou une simple formalité*; si son *symbole n'est point contradictoire, imparfait, sa morale défectueuse*, si *tout son être n'est point d'avoir des cérémonies et des rites*; et avec cela s'il ne s'y mêle point *un esprit de domination* contre lequel il soit nécessaire de réagir (1354)? Après cela, qui douterait que la vérité religieuse ne doive céder? N'y a-t-il point d'exception? Non; aucune. On se contente de louer le catholicisme d'avoir mis la *superstition au rang des péchés les plus graves*. Voilà tout ce que l'on fait en sa faveur.

M. Simon ne s'est pas expliqué catégoriquement, et ce n'en était pas le lieu, il faut en convenir, ni sur l'autorité de l'Eglise, ni sur la révélation; mais dans tout son livre il exclut et l'enseignement de l'Eglise et la révélation qui lui sert de base. S'agit-il de savoir, par exemple, comment on peut *connaître Dieu?* Ce n'est que par la raison, que par l'*idée innée* que nous en avons : « L'homme n'*a que la raison* pour se diriger; il n'*a que la raison pour* CHERCHER *Dieu et pour le connaître* (1355)... L'idée de Dieu nous vient de la raison... L'intuition de Dieu ne cesse jamais (1356). » Il n'y a donc point de révélation pour lui venir en aide, autrement la raison ne serait plus *seule*. Il est vrai, dans un sens, l'homme n'a que sa raison pour connaître, comme il n'a que ses yeux pour voir; mais de même que l'œil a besoin de lumière pour voir les objets corporels, la raison humaine a reçu de la révélation un secours qui lui aide à faire connaître Dieu. Or, ce secours M. Simon le rejette par ces paroles : « L'homme n'*a que la raison pour connaître Dieu*. L'intuition de Dieu ne cesse jamais... car *voir Dieu* ou penser à Dieu, C'EST VOIR LES VÉRITÉS DE RAISON (1357). » Dieu n'a rien fait d'inutile, répète sans cesse M. Simon; et si voir les vérités de raison, c'est voir Dieu, qu'est-il besoin d'une révélation et d'une Eglise pour nous enseigner ce qu'on sait par cela même qu'on a la raison? Il est bien vrai que la philosophie, avec cette intuition incessante de Dieu, est quelque peu *incomplète, hésitante, inachevée*, et

(1349) *Le devoir* p. 227 et p. 228.
(1350) *Ibid.* p. 228.
(1351) *Ibid* p. 358 et 359.
(1352) *Ibid.* p. 395.
(1353) *Ibid.* p. 360 à 365, et 404 à 406.
(1354) *Ibid.* p. 395, 394, 395, 396.
(1355) *Ibid.* p. 227.
(1356) *Ibid.* p. 190, 192, 193.
(1357) *Ibid.* p. 190 à 195 et 227.

même, ce qui pis est, elle l'est *sur beaucoup de points essentiels* (1358). Il est bien vrai qu'une révélation qui la compléterait lui rendrait un grand service ; mais cette révélation n'est pas un fait, comme on l'a vu ; et le fût-elle, qu'elle n'aurait aucune autorité sur la raison. Car « où prendrait-on une autre règle de la pensée pour la substituer à la raison ? Quelle que soit cette règle, elle n'a d'autre moyen pour se faire admettre, que l'abêtissement, qui est une impiété, ou la persuasion. Mais si l'on a recours à la persuasion, on ne propose à la raison qu'un auxiliaire, et *non un maître*. Recourir à la persuasion, c'est reconnaître, c'est proclamer la SOUVERAINETÉ DE LA RAISON INDIVIDUELLE (1359). »

Toutefois, rendons justice à M. Simon ; il a écrit ces remarquables paroles : « En se plaçant à un point de vue *abstrait*, on voit qu'il n'y a point de contradiction à admettre, d'un côté, que Dieu nous ait rendus capables de connaître la vérité par les lumières naturelles ; de l'autre, qu'il nous ait révélé directement les vérités utiles au salut (1360). » C'est un immense progrès sur Jean-Jacques Rousseau, qui voyait à cela, même au point de vue abstrait, une énorme contradiction. Mais cet aveu de M. Simon est aussi désolant par ce qu'il ne dit pas, qu'il est consolant par ce qu'il dit. Il se place à un point de vue *abstrait*, remarquons-le bien ; c'est-à-dire qu'il n'envisage que la question de la possibilité pure ; mais le *concret*, la *réalité*, le *fait*, il s'en tait prudemment, et ne juge pas à propos de nous dire ce qu'il en est, selon lui, c'est-à-dire si, en fait, Dieu nous a révélé quelque chose. C'est que la question de fait l'embarrasse, tandis que la question de possibilité ne le gêne nullement, et qu'il peut la concéder sans toucher à l'arche sainte des théories éclectiques. Comment, en effet, pourrait-il reconnaître qu'*en fait* il existe une révélation, sans abandonner le grand principe de l'indépendance et de la souveraineté de la raison, ou sans tomber dans la contradiction de reconnaître la parole divine et de ne pas s'y soumettre ? De là cette indifférence systématique pour toutes les religions positives (1361). De là cette habitude de juger les religions en éclectique, comme il juge les systèmes philosophiques. Il fait bien au catholicisme l'honneur de le placer à la tête des religions positives, mais c'est de la même façon qu'il juge le système de Kant supérieur à celui de Condillac.

Il y a plus : tout le livre de M. Simon proteste contre une révélation positive. Posé, en effet, une révélation, son livre n'a plus de sens. Que veut-il faire dans son livre ? Enseigner la *morale naturelle*. Mais s'il y a une vraie révélation positive en dehors de la raison, à quoi bon cela ? Si le christianisme est vrai, n'enseigne-t-il pas tout ce que vous enseignez, et ne l'enseigne-t-il pas d'une façon supérieure, et surtout plus efficace ? Enseigner la morale naturelle ; mais à qui ? Aux croyants, ou aux incroyants ? Aux croyants, c'est une œuvre superflue ; aux incroyants, s'il y a une révélation, c'est une contradiction. Car ces incroyants ont été élevés dans une religion positive ; ils y ont cru ; et, si elle est vraie, ce n'est pas la morale naturelle que vous leur devez prêcher, mais le retour à cette religion vraie. Donner à ces incrédules des règles pour vivre et se maintenir dans l'incrédulité, leur faire surtout un DEVOIR, comme le fait M. Simon, de la *fermeté* et de la résistance aux *lumières des religions positives*, trop *envahissantes* de leur nature (1362), c'est ni plus ni moins que prétendre que pas une n'est vraie ; autrement il faudrait, du moins, les engager à l'étude, et non pas à cette incroyance stupide qui ressemble à l'abrutissement qu'il reproche à ces *scélérats gourmés, pédants et hypocrites qu'on appelle hommes positifs* (1363).

4° Ceci nous conduit naturellement à dire un mot du caractère de la morale de M. Simon. D'après ce qui précède, on comprend qu'elle ne peut être, sous le rapport religieux, que le déisme lui-même, et sous les autres rapports, une morale toute païenne, un système sans autre autorité que les inventions d'une raison faillible.

Le déisme est ouvertement professé par M. Simon, qui le trouve une religion suffisante *pour les âmes d'élite*. Après avoir dit que le *philosophe qui n'appartient à aucune religion positive* (où en trouver dans notre société moderne ?) *remplira le devoir d'adorer Dieu par un* CULTE, s'il ne gêne pas la manifestation de la foi d'autrui, s'il ne raille point, s'il éclaire ceux qui ne croient pas à la religion naturelle, s'il proteste contre l'athéisme, s'il n'invoque point le nom de Dieu en vain, s'il prie Dieu et fait quelques bonnes œuvres dans l'intention de l'honorer, M. Simon ajoute : « Reconnaissons sincèrement que ces quelques préceptes ne *sauraient constituer un* CULTE. *Ils ne suffisent à l'homme ni pour sa sanctification, ni pour sa consolation* ; ou, pour parler plus exactement, *ils suffisent aux âmes d'élite* qui savent aimer et penser, mais le reste de l'humanité a d'autres besoins (1364). »

Ainsi, M. Simon, qui cherche à donner un *culte* au philosophe indifférent ou déiste, ne peut lui tracer que quelques préceptes insuffisants pour *constituer un culte !* Ainsi encore les *âmes d'élite* peuvent bien s'en passer ; il n'y a que le peuple qui ait d'autres besoins ! Mais quelles seront donc les *âmes d'élite*, sinon les philosophes ? Nous voici revenus à Rousseau, moins sa parole acerbe et ses fureurs. Le culte n'est plus bon

(1358) *Le devoir*, p. 392.
(1359) *Ibid.* p. 365.
(1360) *Ibid.* p. 393.
(1361) *Ibid.* p. 391 à 398.
(1362) *Ibid.* p. 395.
(1363) *Ibid.* p. 383.
(1364) *Ibid.* p. 396.

en définitive que pour les ignorants et les sots.

Le paganisme en morale, ou plutôt le naturalisme, est la conséquence forcée de ces principes. Et la morale de M. Simon, fût-elle exacte, que nous ne pourrions, à cause de cela seul, l'accepter, parce que ses bases et ses fondements sont inacceptables. Elle manque nécessairement d'*autorité*, nous le prouverons plus loin. Elle n'est qu'une série plus ou moins logique d'abstractions. Elle se pose enfin en dehors des faits, en dehors de l'humanité et de l'histoire. Elle repose sur l'absurdité monstrueuse de l'*Etat de Nature*, hypothèse ignoble, inoculée par des hommes qui rougissaient d'avoir Dieu pour père, et qui croyaient s'honorer en élevant l'homme au rang de la brute. Elle suppose que l'homme et la société sont venus, ont grandi, ont vécu sans traditions, sans enseignement, et se sont instruits et civilisés de leurs propres mains, ce qui est contraire à l'histoire et aux souvenirs de toutes les nations. Que Dieu eût pu créer l'homme dans cet état de nature, c'est ce que la théologie catholique reconnaît elle-même: mais de ce que Dieu l'*eût pu*, il ne s'ensuit pas qu'il l'*ait fait*. Je ne manquerais pas de bonnes raisons pour prouver que cette hypothèse, toute possible qu'elle est absolument, avait assez peu de titres à la préférence de Dieu. Mais ce n'en est pas ici le lieu. Nous demanderons seulement à nos philosophes pourquoi ils se placent ainsi *en dehors de l'histoire*, pour se tenir toujours dans les abstractions, comme si la réalité ne pouvait jamais modifier l'abstraction. Quels que soient leurs motifs, cette morale que l'on jette au sein de la société est une morale païenne, plus que païenne; car Aristote et Cicéron parlaient du moins *des traditions de leurs ancêtres*; c'est une morale hypothétique et abstraite, idéale et factice, un système plus ou moins logique d'abstractions plus ou moins bien enchaînées ensemble; mais rien qui soit obligatoire.

5° On a souvent reproché à l'éclectisme de donner ouverture au panthéisme; et l'on n'a pas eu de mal, en effet, à montrer dans les ouvrages des chefs de l'Ecole, les principes qui l'introduisent plus ou moins directement. M Simon condamne cette monstrueuse erreur(1365); mais, je ne sais si je me trompe, il me semble que le panthéisme est la conséquence naturelle, rigoureuse, nécessaire de plusieurs principes de M. Simon.

Sa théorie sur la liberté nous y conduit forcément. M. Simon est l'ennemi de la liberté d'indifférence (1366), et non pas seulement de cette indifférence que Leibnitz appelait *indifférence d'équilibre*, mais il l'est absolument, soit qu'il y ait absence, soit qu'il y ait égalité ou inégalité de motifs. Il ne veut pas que l'homme puisse agir sans motif, parce que, dit-il, ce serait donner place au hasard (1367). Cela est une affaire de psychologie. Mais voici qui est plus sérieux; c'est que le hasard ne peut pas plus trouver place en Dieu qu'en l'homme. Dieu ne pourra donc jamais agir sans motif. M. Simon accepte la conséquence; car autrement, il y aurait, dit-il, « place en Dieu pour l'inutile (1368). » Mais alors que devient la liberté de Dieu? Car s'il agit, ce n'est qu'en vertu du motif de son action : il ne pouvait donc pas ne pas agir. S'il ne peut agir sans motif, il peut bien moins encore agir contre un motif qui a suffi à le déterminer à l'action. On ne peut pas dire, en effet, comme le fait remarquer M. Cousin, que *Dieu ait pu prendre ce qu'on appelle le mauvais parti*. Car en Dieu qui voit et qui sait tout, on ne peut supposer ignorance ou défaut d'appréciation des motifs. Dieu se détermine donc nécessairement pour le plus fort motif, et ne peut se déterminer autrement. Nous voici arrivés à Spinosa, ou du moins à la théorie de M. Cousin; nous voici arrivés à la création nécessaire, et au panthéisme, qui en est la conséquence forcée. Il ne sert de rien à M. Simon de protester que Dieu est libre (1369); il n'y gagne qu'une contradiction. Car Dieu a créé, c'est là un fait; et, si on ne le reconnaît pas souverainement indépendant ou maître de ses motifs, dans les actions qui se rapportent aux êtres placés en dehors de lui, comment Dieu pouvait-il agir contre un motif qui a été jugé par lui le plus grave et le plus sérieux, puisqu'il a suffi pour qu'il se déterminât à créer? Il est impossible de sortir de là, et la création est nécessaire. On sait les suites.

Le panthéisme sort encore à pleins bords de la théorie de la raison exposée dans le livre de M. Simon. Qu'est-ce que la raison dans cette théorie? Elle est, « à proprement parler, le sens de l'*absolu* (1370), » ou, ce qui revient au même, comme on va le voir, *la faculté des idées innées* (1371), c'est-à-dire la faculté qui nous donne des idées nécessaires, éternelles, universelles et absolues (1372), lesquelles s'identifient par une savante analyse avec l'idée de Dieu; car elles sont *innées*, et cependant il n'y a que l'idée de Dieu qui soit *innée*, « Nous avons l'idée innée de Dieu, *et nous n'en avons aucune autre*. Ce qu'on appelle la raison pure n'est pas autre chose que la faculté que nous avons de concevoir l'idée de Dieu, c'est-à-dire l'idée de l'infini. La raison est proprement *le sens de l'infinitude*...» Et encore : « Il n'y a pas de place pour aucun autre objet dans notre raison, à côté de l'objet propre de la raison, qui est Dieu...Dieu, l'infini, l'absolu, est l'objet *unique* de la raison humaine (1373). » Aussi M. Simon n'hésite pas à écrire ces paroles signi-

(1365) *Le devoir* p. 188.
(1366) *Ibid.* p. 38, 43, 44, 45, 46.
(1367) *Ibid.* p. 43, 44, 45.
(1368) *Ibid.* p. 276, 42.
(1369) *Ibid.* p. 42.
(1370) *Ibid.* p. 191 et 267.
(1371) *Ibid.* p. 268.
(1372) *Ibid.* p. 263.
(1373) *Ibid.* p. 280 et 285.

ficatives : « Voir Dieu ou penser à Dieu, c'est voir les vérités de raison (1374). » Et ces autres : Les idées de la raison ne sont AUTRE CHOSE QUE DIEU MÊME. Leur commune réalité est d'appartenir également à la substance divine. Elles sont les *formes diverses sous lesquelles Dieu nous apparaît*. La raison est *le sens de l'absolu*...(1375).» Nous sommes donc par le moyen des idées de la raison en communication directe avec Dieu? Oui, et M. Simon le dit en toutes lettres : » Ne voyons-nous pas, dit-il en parlant de Dieu, par UNE INTUITION DIRECTE, qu'il est, et *qu'il est parfait* (1376)? » Et comme les idées de la raison sont innées (1377), comme « l'intelligence humaine est incompréhensible sans ces notions (1378), » il s'ensuit que l'idée de Dieu nous est innée, et *ne peut pas ne pas l'être* (1379); il s'ensuit que *l'intuition* de Dieu ne cesse jamais en nous, et ne peut pas y cesser. C'est une conséquence qu'avoue M. Simon : « La perception du moi et l'intuition de Dieu, dit-il, ne cessent jamais (1380). » Et plus haut : « Je ne puis être un sujet pensant sans me penser, ni une créature sans penser mon Créateur (1381). » L'intuition directe de Dieu est donc perpétuelle, incessante. Mais ici M. Simon sent le bon sens se révolter, et pour prévenir le mauvais effet que ses paroles pourraient produire sur ses lecteurs, il donne les explications suivantes qui, au fond, ne rétractent rien :

« *Il y aurait lieu de disputer* (cela est donc absolument possible ?) pour savoir si l'idée de Dieu, comme celle du moi, *nous est toujours présente*. Assurément, si l'on prend l'idée de Dieu sous ce nom et sous cette définition, il est impossible de prétendre que nous y pensions sans cesse...Mais nous *pouvons penser à Dieu sans le reconnaître* pour ce qu'il est. J'entends quelqu'un venir, et c'est Pierre; mais je sais que c'est quelqu'un, et je ne sais pas que c'est Pierre. De même, un athée pense qu'il y a quelque vérité éternelle, et ne sait pas que toute vérité éternelle est de la substance même de Dieu. Ce que nous entendons ici par voir Dieu ou penser à Dieu, c'est voir les vérités de raison(1382). »

Cela est bien entendu, cette intuition incessante de Dieu n'est pas une intuition de Dieu précisément en tant que Dieu, mais en tant qu'Etre nous apparaissant sous une forme quelconque, c'est-à-dire par une idée de la raison (1383). Mais enfin c'est toujours Dieu que l'on voit par l'intuition, seulement on ne sait pas que *c'est lui*; on ne le reconnaît pas, mais *on le voit sans cesse*; il nous est toujours présent sous une forme ou sous une autre. On le voit quelquefois et on le reconnaît, puisque nous voyons « par une *intuition directe* qu'il est, et qu'il est parfait (1384); » mais l'intuition ne cesse jamais, quoique parfois on ne le reconnaisse pas pour ce qu'il est en réalité et en soi.

Telle est la théorie de M. Simon. Je laisse à juger à tous les lecteurs, d'abord, s'il y a un mot de vrai dans tout cela; ensuite, si ce n'est pas là le pur panthéisme. Quoi! il y a *naturellement* (car, sachons-le bien, il s'agit ici de l'ordre naturel) entre Dieu et nous une communication directe et incessante! Et cette communication a lieu en nous par une de nos facultés *naturelles*, et en vertu de sa *nature même*! C'est comme qui dirait que l'âme sans le sens peut percevoir les corps; c'est supposer en nous un *médiateur divin*, comme le Logos de Platon, ou le Verbe de M. Cousin, appartenant à notre nature, et nous mettant en rapport *direct*, *naturel*, *constant* avec Dieu. Si ce n'est pas là du panthéisme, il n'y en a pas non plus dans Spinosa.

Je voudrais bien demander, avant de finir, à M. Simon, comment il concilie cette intuition directe de Dieu avec les phrases suivantes : « Le peu que nous savons des perfections de Dieu, nous ne parvenons à le savoir qu'en partant de la psychologie (1385); » et : « c'est du monde que nous sommes obligés de tirer le peu de lueurs que nous avons sur la nature de Dieu (1386) » A quoi bon alors l'*intuition directe?*

Mais il faut finir. Nous voulions déblayer le terrain avant d'entamer avec M. Simon la question morale, et nous voulions montrer à tous que les plus dangereuses erreurs de l'éclectisme et du rationalisme couvent sous ces formes modérées et ce langage tempéré. Dans le prochain paragraphe, nous attaquerons la théorie morale du livre de M. Simon, et nous verrons s'il réussit à lui donner une base quelque peu solide.

§ II. — *Du fondement de la morale.*

L'homme est sans cesse en butte aux sollicitations de la passion. C'est là cette *loi des membres* dont se plaignait l'Apôtre, et qui faisait dire au poëte : *Video meliora proboque, deteriora sequor*. Mais, comme l'observe M. Simon, « le caractère propre de la passion est variable. Non-seulement le même objet affecte différemment des personnes différentes, mais le même homme n'éprouve pas toujours les mêmes impressions dans les mêmes circonstances (1387). » La passion, c'est donc une force aveugle, un instrument de désordre et d'anarchie; c'est le vent qui soulève en tous sens les flots de la mer et les brise les uns contre les autres avec un tumulte et un désordre affreux. » Sommes-nous nés pour un tel maître? demande M. Simon. Sommes-nous condamnés à chan-

(1374) *Le Devoir* p. 193.
(1375) *Ibid.* p. 267.
(1376) *Ibid.* p. 282.
(1377) *Ibid.* p. 268.
(1378) *Ibid.* p. 254.
(1379) *Ibid.* p. 281.
(1380) *Ibid.* p. 192.
(1381) *Ibid.* p. 190.
(1382) *Ibid.* p. 192 et 193.
(1383) *Ibid.* p. 267.
(1384) *Ibid.* p. 282.
(1385) *Ibid.* p. 291.
(1386) *Ibid.* p. 292.
(1387) *Ibid.* p. 253.

ger d'heure en heure, à subir passivement toutes les influences de la passion et du sentiment ?...Non; la vie ne serait rien si elle n'était réglée (1388). » Il y a donc une règle de notre vie; il y a donc à nos passions un frein.

1° Quel est ce frein, quelle est cette règle? D'où nous vient-elle? et où devons-nous la chercher? « Elle ne peut nous venir que de Dieu (1389), » car « le devoir vient de lui (1390), » et si elle venait de la force, elle ne serait rien (1391). *Elle est en nous-mêmes* (1392), et c'est là que nous la devons chercher. « Or, cette règle est *une*. Elle ne *change pas* dans le cours d'une même vie, ni d'un homme à un autre homme; elle est la même pour tous les pays et pour tous les siècles. C'est dire qu'elle est placée dans une sphère bien supérieure aux orages de la passion, et qu'au lieu d'être éphémère et mobile, elle a toute la solidité, toute la fixité, toute l'éternité d'un principe. Il faut donc la demander à *l'intelligence*. La règle de la passion, c'est l'idée(1393). »

C'était très-bien commencer pour mal finir. Sans doute, la règle et le devoir ne peuvent venir que de Dieu, et c'est pour cela que nous prétendons que *c'est en Dieu* et en *Dieu seul que réside la règle*, que c'est de lui seul que descendent l'obligation et le devoir, parce que lui seul est stable et ne change point, lui seul est constant, lui seul est immobile, et que sa sagesse et sa nature ne lui permettent pas de placer la règle morale, dont la stabilité est la première condition, dans un être inconstant et mobile à tous les vents. M. Simon veut cependant que Dieu l'ait *placée en nous*. Quelle preuve nous fournit-il de cette assertion? Aucune; il devrait pourtant bien la prouver, car il semble bien plus naturel qu'une règle, destinée à nous régir et à nous gouverner, soit placée en dehors de ceux qu'elle dirige, qu'elle leur soit impersonnelle, qu'elle leur soit supérieure pour pouvoir les obliger. Dire le contraire, c'est dire que l'on n'a pas besoin de règle, c'est dire que le pilote n'a besoin ni de boussole, ni d'étoile polaire pour se conduire, c'est dire que nous sommes *règle à nous-mêmes*: chose absurde et révoltante que personne n'osera soutenir, et qui cependant ne diffère que par l'expression de la théorie de M. Simon et de toute l'école rationaliste.

Il y a plus, cette règle n'en est pas une, ou elle nous prive de la liberté. Une règle est une, fixe, immuable; et comment le sera-t-elle, si elle réside dans l'une ou dans l'autre de nos facultés? Quelle est en nous la faculté qui ne change pas? La passion est essentiellement variable, dit M. Simon; quelle autre faculté, sinon l'instinct, qui ne partage pas le même sort? Ouvrez les annales de l'esprit humain, et dites si les sables de la mer sont plus nombreux que les fluctuations de la raison. Regardez au fond de votre âme, et tâchez d'y fixer cette fantasmagorie d'idées qui s'y succèdent sans interruption. Il faudrait donc immobiliser nos facultés pour qu'elles pussent nous servir d'une règle quelconque. Mais alors nous sommes réglés par une sorte d'harmonie préétablie, et nous n'avons nul besoin de l'être autrement. Si nous suivons toujours et naturellement la raison, si la raison est la supérieure naturelle de nos facultés, il n'y a plus de liberté. Nos facultés s'enchaînent et se compliquent selon les lois de la nature; et là où la raison triomphera, il y aura nécessité, et là où elle sera vaincue, égale nécessité. Le *serf-arbitre*, de Luther, et la *délectation victorieuse* de Jansénius sont le vrai. L'instinct est une *règle naturelle* donnée pour certains cas et certaines actions à notre activité; l'instinct est-il libre, et là où l'instinct fonctionne, y a-t-il place pour la liberté? Voilà une règle naturelle, voilà ce qu'est une règle prise dans notre nature, dans nos facultés. En veut-on à ce prix? On n'en aura pas à d'autres conditions.

On dira que nous sommes libres, et que la conscience l'atteste d'une façon irréfragable. C'est vrai; et c'est pour nous la preuve que la théorie que nous combattons n'est pas la vérité. On dira encore que cette harmonie préétablie n'existe pas entre nos facultés, puisque la passion se révolte souvent contre la raison. Cela est vrai encore; mais cela ne serait pas, et cette harmonie existerait plus ou moins, si la théorie de M. Simon était vraie. La passion se révolterait, mais comme la roue se révolte par le frottement contre le rail qui l'enferme; si le frottement devient trop violent, la roue s'échappe et franchit l'obstacle qui la retenait; si la passion est trop forte, elle dépassera la règle et la franchira; elle restera captive, si le ressort qui la comprime ou la règle est le plus fort. Ou plutôt la règle étant *règle naturelle*, la passion sera nécessairement vaincue, puisque toute faculté, qui est naturellement une règle imposée aux autres, leur sera toujours supérieure, sans quoi elle ne serait plus règle. La liberté n'aura d'autre emploi que de ne pas lever ce ressort qui comprime la passion, c'est-à-dire de ne pas détruire la faculté qui nous sert de règle; ce qu'elle n'a garde de faire, puisqu'il ne dépend pas plus d'elle de supprimer une seule de nos facultés que de nous en créer de nouvelles. Ce qui veut dire qu'il n'y aurait plus de liberté, dans une pareille théorie, pas plus que de révoltes de la passion. La faculté érigée en règle sera toujours règle, et maintiendra toujours la passion, puisque naturellement elle lui est supérieure. Quelle différence y aura-t-il alors entre la vie humaine et le jeu mécanique d'une de ces machines que nous inventons tous les jours?

Mais supposons que tout cela soit de vaines arguties. La règle morale doit *être une et fixe*, dit M. Simon; où trouvera-t-il en nous cette

(1388) *Le devoir*, p. 234.
(1389) *Ibid.* p. 226.
(1390) *Ibid.* préface, p. III.
(1391) *Ibid.* p. 226.
(1392) *Ibid.* p. 229.
(1393) *Ibid.* p. 234.

sphère supérieure aux orages de la passion, cette région à l'abri de l'inconstance et de la fragilité des jugements humains? *Dans l'intelligence*, nous répond M. Simon. Nous ne croyons pas qu'il y trouve pour sa règle « toute la solidité, toute la fixité, toute l'éternité d'un principe. » Car, remarquons bien ceci, et ne prenons pas le change: ce n'est pas l'intelligence qui est le théâtre des orages de la passion, ce n'est pas à cette faculté que l'on doit les rapporter comme à leur principe; mais ce n'est pas à dire pour cela qu'elle soit entièrement à l'abri de leurs conséquences, et qu'elle ne soit pas quelquefois offusquée par les nuages et les vapeurs qui s'élèvent de ce fond malsain et fangeux. C'est une remarque un peu naïve, à la vérité, mais que ne font pas, toute naïve qu'elle est, nos savants rationalistes, et qui, s'ils la faisaient, leur éviterait bien des bévues sur leur raison absolue et impersonnelle.

Il ne suffit pas, en effet, pour que l'intelligence puisse nous fournir en elle-même une règle stable, qu'elle ne voie point s'élever chez soi les orages de la passion, il faut qu'elle soit infaillible. Car, que l'on ne s'y méprenne pas, *quand la règle est fournie par un être distinct de l'humanité*, il n'est pas nécessaire que la raison ne puisse faillir: La règle étant placée en dehors de la raison, ne participe point à ses misères et à ses défaillances. Mais quand on veut prendre la règle morale *dans la raison*, il faut nécessairement que la raison soit infaillible, ou que la règle soit variable, c'est-à-dire n'existe point; à moins que l'on ne prétende trouver l'immobilité dans l'inconstance, la solidité dans la fragilité, et l'immutabilité dans un perpétuel changement. Personne, que je sache, n'a été assez insensé pour prétendre à l'infaillibilité de la raison humaine, et M. Simon se garde bien d'une pareille absurdité. C'est donc inutilement qu'il prétend trouver, dans la raison, le point fixe dont il a besoin; il n'y parviendra pas. Toutefois, il essaye de donner à la raison une stabilité et une immutabilité qui ressemblent beaucoup à l'infaillibilité. Nous devons examiner les raisons sur lesquelles il s'appuie, d'autant plus que nous ne voyons, dans son ouvrage, aucun autre motif de la préférence qu'il a donnée à la raison sur nos autres facultés.

Nous trouvons ces raisons dans les chapitres qu'il a consacrés à l'étude de l'*idée de la justice*, l'une des idées absolues que nous donne la raison : elles sont applicables à toutes les autres idées que nous donne cette faculté, ainsi que le dit M. Simon lui-même (1394).

2° Le premier caractère de l'idée de la justice, c'est qu'elle est *innée*. Cette idée, dit-il, n'est le fruit ni de l'expérience, ni de l'éducation: « elle nous vient du même lieu d'où sont venues nos facultés, c'est-à-dire que nous l'APPORTONS EN NAISSANT, et qu'il nous suffit de *penser à un agent libre* pour que l'idée de la justice s'élève immédiatement dans notre âme (1395). » Il reste à prouver que *nous apportons cette idée en naissant*; il reste à savoir si, sans l'éducation, nous pourrions penser jamais à un agent libre, et si cette pensée suffirait pour nous donner l'idée de la justice, telle que M. Simon la décrit. Il y a donc ici affirmation, et non preuve; ce qui est, d'après M. Simon lui-même, fort peu philosophique, et nous ajouterons fort peu rationnel, surtout de la part d'un philosophe : *Sapiens nihil affirmat quod non probet.*

« Tous les hommes, ajoute-t-il plus loin, voient la justice, parce que la raison leur est commune (1396). » Tous! M. Simon; c'est beaucoup dire. Exceptez-en tous ceux qu'un accident, un vice organique ou autres circonstances fâcheuses ont privés des bienfaits de l'instruction. Exceptez-en les sourds-muets sans éducation, et les malheureux perdus dans les bois depuis leur enfance. Allez donc voir si tous ceux-là ont l'idée de la justice et de la raison. Demandez à leurs instituteurs s'ils ont trouvé, au fond de ces âmes sans culture, la moindre lueur de justice, le moindre soupçon de l'ordre moral (1397). Vous dites cependant que tous les hommes voient la justice, que tous ont pour elle de l'admiration, et de l'indignation contre l'injustice, que ces sentiments existent « là même où il n'y a pas d'éducation (1398). » Où en est la preuve? Où sont les témoins? Vous faites ce que vous reprochez aux sceptiques : Vous *substituez une théorie à un fait*. Le fait dément votre théorie, et votre théorie n'est qu'une assertion fausse.

« L'intelligence humaine est incompréhensible sans ces notions premières (1399). » Et de là que conclure? Il y a bien autre chose incompréhensible, vous le reconnaissez, et qu'il nous faut pourtant admettre.

L'idée de la justice n'étant due ni à l'éducation, ni à l'observation, et n'étant point produite en nous par nous-mêmes, il suit qu'elle « est *innée*, c'est-à-dire qu'elle se produit en nous sans nous, et par cela seul que nous pensons (1400). »

Assurément l'idée de la justice n'est pas le fruit de l'observation; assurément encore elle n'est point le produit de notre propre activité; assurément, enfin, elle n'est point une invention humaine propagée par l'enseignement, elle n'est point le résultat unique de l'éducation humaine; mais elle a été donnée ou révélée à la société par Dieu, qui a fait de la justice une loi, et la société l'a transmise et la transmet tous les jours par le double enseignement qu'elle possède : la *tradition humaine* et la *tradition divine*. Voilà une chose, assurément, très-compréhensible; et, la raison n'étant possible, comme faculté développée et en exercice,

(1394) *Le devoir*, p. 265, 254.
(1395) *Ibid.* p. 210.
(1396) *Ibid.* p. 342 et 254 à 255.
(1397) Voir sur ce sujet *l'Univ. catholique* (2e série), t. II, p. 231 à 249.
(1398) *Le devoir*, p. 247 et 254 à 256.
(1399) *Ibid.* p. 254.
(1400) *Ibid.* p. 265.

qu'à la condition de l'éducation, il n'y a rien d'incompréhensible à ce qu'un homme qui, par le défaut d'enseignement, n'a qu'une faculté nue, radicale, pure puissance, ne possède pas une idée qui est l'apanage d'une raison formée et développée.

Et quand donc aurais-je commencé à connaître la justice, demande M. Simon ? Qui me l'a enseignée? A coup sûr, je ne la tiens d'aucun maître, et elle est en moi depuis que je pense (1401). — A coup sûr aussi le fleuve du Léthé roule ses eaux au sein de l'école éclectique. Qui vous a enseigné la justice? Eh! votre mère! la société! la religion! N'avez-vous pas eu tous ces maîtres, M. Simon? Ou bien ont-ils négligé de vous communiquer cette connaissance essentielle? Ou encore, vous souvenez-vous d'avoir devancé les premières paroles de justice sorties de la bouche de votre mère?

« Nous trouvons en nous ces idées toutes formées (1402). » — Eh! oui; mais, par les soins de ces maîtres, qui ont devancé l'éveil de votre raison, ou plutôt qui ont excité, éveillé, formé, façonné, développé votre raison. Mais nous n'avons point ces idées « par cela seul que nous pensons; » s'il en était ainsi, on les retrouverait partout, avant comme après notre éducation, là où elle n'a point passé comme là où son action a été le plus sensible. Or, il est de fait que l'idée de la justice, en particulier, ne se rencontre pas là où une éducation telle quelle ne l'a point mise. Des faits quotidiens le prouvent d'une manière irréfragable. Elle n'est donc point *innée;* elle n'est point non plus le fruit de l'éducation en ce sens que ce soit l'éducation humaine qui l'ait *imaginée* et *inventée;* mais sa présence, dans nos esprits, est le fruit de l'éducation religieuse et sociale. Voilà la vérité; voilà ce que M. Simon n'a pas démontré faux, chose pourtant nécessaire pour que son argumentation ait force de preuve.

Quant à nous, qui nous bornons à l'examen critique de ses arguments, nous n'avons pas à démontrer ici la vérité de la thèse que nous avançons. Ce nous serait cependant chose facile, mais cela nous entraînerait trop loin. Nous aimons mieux en appeler aux faits que chacun connaît, les éclectiques aussi bien que d'autres, mais avec cette différence que, dans leur préoccupation systématique, les éclectiques ne veulent pas y voir ce qui y est en effet. Heureusement ils ne sont pas seuls au monde; peu à peu la lumière se fera, et il faudra bien, bon gré mal gré, qu'ils s'y rendent.

Allons plus loin. Accordons à M. Simon que l'idée de la justice, que toutes les idées de la raison *soient innées*. En sera-t-il plus avancé? Trouvera-t-il, dans cette innéité des idées, le point fixe dont il a besoin? Y trouvera-t-il cette immutabilité nécessaire à la raison pour pouvoir donner une règle de conduite, une règle morale qui s'impose à l'activité de chacun? Hélas! non; il aura augmenté la liste des mystères; il aura grossi le nombre des choses incompréhensibles, mais il n'aura point avancé d'une ligne la démonstration de sa théorie. Sans doute, si l'innéité des idées garantissait la raison de l'instabilité et de l'erreur, il y aurait bien, dans les idées de la raison cette unité, cette solidité, cette fixité nécessaires pour toute règle quelconque, à cette condition toutefois que toutes les raisons individuelles fussent jetées dans le même moule par le Créateur et exécutées sur le même patron... Mais, dans une matière aussi grave, il ne faut pas s'abuser : la raison n'est pas un être à part, un être substantiel et concret, pas plus que la justice, qu'on puisse appeler du nom de *raison absolue et impersonnelle;* elle n'est pas non plus un être abstrait, ou du moins ici on ne peut l'envisager comme telle sans s'aveugler soi-même et réaliser une abstraction; car une abstraction de l'esprit n'est rien, qu'une manière d'envisager un objet, qu'une *précision* de l'esprit, comme dit Bossuet, par laquelle on fait abstraction de l'existence et des individus; et ce n'est pas une abstraction dont il s'agit dans la question présente : il n'y a pas d'idées, innées ou non innées, dans la raison abstraite. Il s'agit donc ici d'une raison individuelle, de la raison de chacun de nous, de la faculté par laquelle chaque homme obtient les idées que l'on est convenu d'appeler *idées de raison.* C'est bien, en effet, de la raison particulière de chacun de nous que M. Simon entend parler quand il dit (1403) que « tous les hommes voient la justice, parce que *la raison leur est commune.* » C'est bien de sa raison individuelle qu'il veut parler quand il dit que l'idée de la justice est en lui *depuis qu'il pense* (1404). Mais s'il s'agit de la raison individuelle, à quoi lui servira-t-il que les idées soient innées? Elles le sont, j'y consens. Eh bien! avez-vous par là rayé les contradictions des hommes, leurs oppositions éternelles, leurs divagations incessantes? Avez-vous fixé ce signal mobile à tous les vents que l'on appelle l'esprit humain? Avez-vous stéréotypé ses idées? Les avez-vous clouées, fixées, rivées de façon qu'elles ne changent plus? Non, hélas! *avec vos idées innées*, la Grèce et Rome et notre moderne Europe ont eu leurs milliers de philosophes tous en perpétuelle contradiction les uns avec les autres; *avec vos idées innées*, cent cultes divers, cent morales, cent législations diverses se partagent le monde aujourd'hui; *avec vos idées innées*, si vous mettiez à part ce que les hommes ont reçu de la société civile et religieuse, vous ne trouveriez pas deux hommes parfaitement d'accord sur la justice, si même vous en trouviez deux ayant l'idée de ce que peut être la justice. Quelle stabilité donc trouvez-vous, encore une fois, dans les idées innées?

Si du moins les idées innées étaient une

(1401) *Le devoir*, p. 252.
(1402) *Ibid.* p. 195.
(1403) *Ibid.* p. 242 et 254 à 256.
(1404) *Ibid.* p. 252.

garantie de la présence de ces idées dans tous les esprits, on concevrait que M. Simon en pût tirer quelque avantage. Mais nous allons voir tout à l'heure qu'il n'en est rien.

3° Les autres caractères des idées de la raison, particulièrement de l'idée de la justice, sont d'être *nécessaires, universelles et absolues*. Ce sont là leurs caractères communs. L'*idée* de la justice, dit-il, « est *nécessaire*, c'est-à-dire qu'il est impossible qu'elle ne se produise pas en nous aussitôt que nous pensons; elle est *universelle*, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'esprit qui ne la conçoive, ou, si l'on veut, qui ne la subisse; elle est *absolue*, c'est-à-dire que nous ne pouvons la considérer comme dépendant des lois de l'intelligence ou des lois mêmes du monde (1405). »

Nous nions tout cela *in globo*. Non, *l'idée de la justice* n'est point *nécessaire* en nous, car, sans l'éducation religieuse et sociale, nous ne l'aurions point; non, elle n'est point *universelle*, car, en fait, tous les esprits, comme nous l'avons vu, ne la subissent pas; non, elle n'est point *absolue*, car si on peut attribuer à *la justice en soi* cette qualification, on ne le saurait faire à *l'idée de la justice* qui est en nous, comme le fait M. Simon. Il n'y a qu'une idée de la justice qui soit nécessaire, qui soit universelle et s'impose à tous, qui soit absolue, qui ne varie pas et ne change pas, c'est celle qui est en Dieu, s'il est permis de prêter à Dieu cette forme de notre infirme raison. Mais, en nous, toutes les idées changent, varient, s'altèrent ou manquent entièrement, comme on en a trop souvent la preuve; et l'idée de la justice, comme toutes les autres, suit les misères et les défaillances de notre faible intelligence.

Sans doute, parmi toutes ces idées qui sillonnent notre raison, nous nous attachons à une que nous proclamons la seule vraie. Hélas! nous en faisons autant des autres, seulement nous reconnaissons la vérité à ce signe que nous y revenons plus souvent, ou dans des conditions d'esprit plus favorables, comme nous démêlons les songes d'avec les réalités de la vie, parce que dans les uns nous ne nous possédons pas nous-mêmes, et que dans les autres nous avons la conscience d'être en pleine possession de nos facultés. Mais d'où vient cela? d'où vient que nous reconnaissons, parmi toutes les fausses lueurs de la raison offusquée par les passions ou éblouie par l'intérêt, l'idée seule vraie de la justice? Est-ce parce qu'elle est nécessaire, immobile et immuable au fond de nous-mêmes? Non, puisqu'on « varie et qu'on se trompe sur la justice (1406). » Pourquoi donc? C'est que nous sommes faits pour la vérité, et que nous la reconnaissons quand nous l'avons, parce que nous sommes faits pour la reconnaître; c'est que la vérité cadre mieux avec tout ce qui est, qu'elle a de secrets rapports et de profondes affinités avec Dieu, avec la nature, avec nous-mêmes. Mais nous ne la confrontons pas, pour la reconnaître, à un type immuable qui soit en nous, qui y reste invariable au milieu des changements, inaltérable au milieu des bouleversements de la raison, immobile au milieu de nos perpétuelles variations. Non, ce type est une chimère; il n'est pas; s'il était, nous serions infaillibles sur la justice. Il n'y a qu'une justice; c'est vrai: elle ne change ni ne varie; c'est vrai. Elle est immuable, éternelle; c'est vrai. Elle est absolue, c'est vrai; universelle, c'est vrai; infinie, c'est vrai; Dieu, c'est vrai. Mais remarquons que c'est la *justice*, et non *son idée*, qui est tout cela. L'objet de l'idée, la *justice*, Dieu, si l'on veut, en tant que juste, est là, éternel, immuable: il ne change pas, il ne varie pas; et c'est pour cela qu'il n'y a qu'une justice, et qu'une idée vraie de la justice. Mais que Dieu soit changeant, il n'y aura plus de justice, parce qu'il y aurait plusieurs justices. Il n'y en a qu'une, et c'est pour cela qu'on la reconnaît, et que l'on répudie tout ce qui la contredit: chose souvent difficile, et sur laquelle souvent aussi s'égare notre frêle et fragile esprit.

M. Simon fait comme tous les réalistes. Prenant toutes les idées particulières de la justice qui sont des modifications de la raison de chaque individu, il en ôte toutes les infirmités, toutes les variations, toutes les divergences, et de cette abstraction d'idées déjà abstraites, il fait un être ou une idée immobile, universelle, nécessaire, absolue; mais le malheur est que ce n'est là qu'une abstraction, laquelle n'a point de réalité, laquelle n'a point d'existence, et ne se trouve telle dans aucun esprit, dans aucune raison particulière et concrète, pas même dans la raison divine. Il faut donc fabriquer une raison d'une espèce particulière pour recevoir cette idée; on invente alors une *raison abstraite* aussi, non particulière, mais universelle, sans défaillance et sans variations, nécessaire aussi et éternelle. C'est là ce fantôme de raison *absolue et impersonnelle*, inventé par M. Cousin, et sur lequel un de ses disciples a jugé à propos de faire un livre (1407). Mais que nous fait ce fantôme, et le fantôme *d'idée nécessaire* de la justice? Idée et raison, tout est abstrait, pur jeu de l'imagination, pour ne pas dire hallucination de l'esprit, et rien de réel, rien qui soit vivant. Mais il ne s'agit pas ici d'abstractions, de fantômes; il s'agit de réalités, de raisons réelles, d'esprits réels, d'idées réelles. Que signifie donc, encore une fois, cette fantasmagorie? *Nugæ nugarum*, pourrait-on dire, si cela ne faisait pitié, et si le panthéisme n'était au bout.

Mais enfin, dira-t-on, il y a de la justice une idée vraie qui luit dans la raison humaine. Or, c'est cette idée vraie, seule, que nous proclamons *nécessaire*, *universelle* et *absolue*. Ne l'est-elle pas, oui ou non? N'engendre-t-elle pas des principes nécessaires?

(1405) *Le devoir*, p. 263 et 264.
(1406) *Ibid.* p. 245.

(1407) M. Francisque Bouillier : *De la Raison impersonnelle*.

Tout le monde n'en raisonne-t-il pas? Les lois de la justice sont-elles dépendantes de la volonté des hommes ou des lois du monde?

Ne confondons pas: vous distinguez l'idée vraie de la justice des illusions de la raison humaine sur le juste et l'injuste; vous avez raison. Mais c'est cette idée vraie de la justice que je soutiens n'être ni *nécessaire*, ni *universelle*, ni *absolue*. Car, remarquons-le bien, il s'agit toujours de *l'idée que nous avons* de la justice, c'est-à-dire de la *connaissance*, innée ou acquise, qui est en nous.

Or, cette *idée*, cette *connaissance* de la justice n'est point *nécessaire*. Vous dites, vous, M. Simon, qu'elle est nécessaire, c'est-à-dire qu'*il est impossible qu'elle ne se produise pas en nous aussitôt que nous pensons* (1408). Voilà l'explication que vous donnez du mot *nécessaire*. Eh bien! il est faux qu'elle soit nécessaire en ce sens; car une idée n'est pas nécessaire qui ne se trouve pas de fait chez tous les hommes; une idée n'est pas nécessaire qui varie et change chez ceux-là mêmes qui exercent le plus leur pensée, et qui fait souvent place aux préjugés et à l'erreur. Les sourds-muets *pensent-ils* ou ne *pensent-ils* pas? S'ils pensent, pourquoi n'ont-ils pas l'idée de la justice avant l'instruction? s'ils ne pensent pas, qu'entendez vous donc par *penser?* Ne serait-ce point avoir la raison, le discernement, le jugement? Si cela est, ils ne pensent point; mais pourquoi? Parce que les idées de la raison ne sont point nécessaires, c'est-à-dire parce qu'il n'est pas *impossible qu'elles ne se produisent pas en nous*, si l'instruction ne vient les y placer. L'idée de la justice, en nous, n'est donc pas nécessaire. Si elle l'était, on ne se tromperait jamais; elle ne ferait pas place à l'erreur.

Elle n'est pas non plus *universelle*, parce qu'il n'est pas vrai *qu'il n'y a pas d'esprit qui ne la conçoive, ou, si l'on veut, qui ne la subisse* (1409).

Elle n'est pas non plus *absolue*, en ce sens qu'il nous soit impossible de « *la considérer comme dépendant des lois de l'intelligence ou des lois mêmes du monde* (1410). » Car, au contraire, elle dépend et des lois de l'intelligence et même des lois du monde, soit intellectuel, soit organique. La *connaissance* de la justice (car c'est d'elle qu'il s'agit) dépend des lois de l'intelligence; on ne peut la concevoir sans les données nécessaires, et qu'autant que ces données sont en rapport vrai avec la réalité. Elle dépend des lois du monde; car l'éducation peut être empêchée par bien des obstacles intérieurs et extérieurs; et l'éducation est la condition indispensable de la connaissance de la justice.

Le principe de la justice est un principe nécessaire; et si l'idée de la justice n'est point nécessaire, comment le sera-t-il? comment ne sera-t-il pas muable et changeant (1411)?

Le principe de la justice est un principe nécessaire, il est vrai; mais sa nécessité, il la tient de plus haut, il la tient de Dieu nécessairement et souverainement juste, lequel a fait du principe de la justice *une loi qui ne peut changer*. Voilà la source de la nécessité, de l'universalité et de l'immutabilité de la justice : *elle n'est pas en nous*. L'idée que nous avons de la justice n'engendre pas le principe de la justice; elle nous le découvre. Il est éternel, parce que Dieu a fait une loi éternelle de la justice; l'idée que nous en avons ne fait que de naître; comment le produirait-elle? Il est absolu, il est nécessaire; notre *connaissance* ou idée de la justice est contingente, et sujette à bien des vicissitudes; qu'y a-t-il de commun entre eux?

Il y a parmi nos philosophes partisans des idées absolues une confusion inexplicable dans de si profonds esprits, voués par état et par vocation à toutes les rigueurs de la logique : c'est de confondre toujours, en parlant des idées absolues, *l'objet des idées* et les *idées mêmes;* de prendre les qualités et propriétés de l'objet, de les mettre dans tout leur jour, puis, par une volte-face vraiment en dehors de toutes les lois logiques, de les transporter de l'objet à son idée. C'est une méthode pitoyable, qui serait rudement châtiée dans nos écoles, chez l'élève le moins exercé au raisonnement et à la conduite de ses idées. Comment! vous voulez que l'*idée*, c'est-à-dire la *connaissance* que nous avons de la justice, soit *nécessaire*, quand l'esprit qui connaît n'est pas lui-même nécessaire! Vous voulez transporter la nécessité du principe, laquelle ne découle que de la nécessité de son objet, vous voulez la transporter à l'*idée* que nous en avons! à une connaissance, pure modification de notre esprit! En vérité, n'est-ce pas là le renversement de la logique, le bouleversement de la raison? Prétendez-vous repousser cette énormité? Que signifient donc ces paroles : « Prenons cette théorie étrange, admise un instant par l'esprit de Descartes, que les principes mêmes dépendent de la volonté de Dieu, *et voyons si nous pouvons nous faire à la pensée que la justice elle-même ne diffère pas en cela des autres principes*. Quoi! si Dieu *l'avait voulu, il serait juste de le haïr? Quoi! s'il l'avait voulu, l'homicide ne serait pas criminel* (1412)? » Personne ne prétend soutenir ces absurdités, pas même la théorie de Descartes. Mais ce qu'on ne peut pas admettre davantage, c'est cette prétention de faire rejaillir sur l'idée que nous avons de la justice, la nécessité et l'immutabilité reconnue du principe. Comment ne voyez-vous pas que vous parlez du *principe* quand il faut parler de *l'idée?* Comment osez-vous conclure sans sourciller : « Reconnaissons donc dans *l'idée*

(1408) *Le Devoir*, p. 263.
(1409) *Ibid.*
(1410) *Ibid.* p. 264.

(1411) *Ibid.* p. 252 à 257.
(1412) *Ibid.* p. 255 et 256. Voyez aussi les pages qui précèdent de 252 à 257.

de la justice une idée qui naît nécessairement dans l'esprit, etc. (1413)...? » En vérité, un pareil aveuglement est-il possible dans un philosophe?

Quoi! parce qu'il y a un objet *nécessaire* de l'idée de la justice, parce qu'il y a une justice *nécessaire*, il sera nécessaire que nous en ayons connaissance! il sera nécessaire que nous en ayons l'idée! Ceci dépasse toutes les bornes, et ne mérite pas d'être réfuté; car, lors même que nous aurions cette idée par cela seul que nous pensons, comme le veut M. Simon, elle ne serait jamais nécessaire, en tant qu'acte ou opération de l'esprit, qu'à la condition que nous fussions *de fait* raisonnables, et non pas seulement *en puissance*.

Allons plus loin. Non-seulement il est nécessaire qu'il y ait une justice et une justice suprême, mais nous accorderons volontiers qu'il est aussi nécessaire qu'il y ait de cette justice *nécessaire* une idée qui y corresponde; car il est nécessaire que cette justice souveraine, qui n'est autre que Dieu envisagé en tant que juste, se connaisse elle-même. Mais est-ce en nous qu'il faut placer cette idée? Est-ce en nous, comme le prétendent les panthéistes, que cette justice doit arriver à la conscience d'elle-même? Et si cela n'est pas, qu'en conclura M. Simon? Non, cette idée n'est et ne peut être qu'en Dieu; elle n'est pas en nous, ni dans les autres créatures; car cette idée étant nécessaire, d'une nécessité absolue, nous déborde de toutes parts, nous et toutes les intelligences finies. Or, *il n'y a de réel*, dit M. Simon, *que Dieu et le monde* (1414); il n'y a pas d'êtres mitoyens, pourvu que par *le monde* on entende tous les êtres créés. Elle est donc nécessairement en Dieu: le monde n'étant pas lui-même nécessaire, mais contingent, n'est capable que d'une nécessité aussi contingente, c'est-à-dire conditionnelle et hypothétique. Son apanage, ce sont les accidents; l'absolu, le nécessaire ne résident qu'en Dieu.

On serait peut-être tenté de croire qu'en parlant de l'idée de la justice, M. Simon n'entend parler que de cette dernière idée. Mais non, la méprise est impossible; c'est de notre idée, à nous, qu'il entend parler, ou d'une abstraction de notre idée, car c'est en nous qu'il prétend trouver la règle de la passion. « Il lui faut un maître, dit-il: Où est-il? *En nous-mêmes* (1415). » C'est donc bien de notre idée de la justice qu'il s'agit; et c'est elle qu'il veut rendre nécessaire et absolue. Est-ce possible?

Mais enfin, dira M. Simon, il faut au principe de la justice que vous reconnaissez nécessaire, universel et absolu, il lui faut un fondement.

Oui, il lui faut un fondement; et comme il est nécessaire, universel et absolu, il lui faut un fondement absolu, universel et nécessaire. Ce fondement, c'est la justice de Dieu, immuable, éternelle, nécessaire et absolue, ou bien encore, si l'on veut, l'idée que Dieu a de sa propre justice; mais non pas notre idée de la justice, qui ne peut répondre à tous ces caractères. Toute idée est connaissance ou n'est rien; et toute connaissance dans un être contingent est nécessairement contingente. Il est bien vrai qu'il est, à un certain point, nécessaire qu'il y ait parmi les hommes une connaissance et une connaissance vraie de la justice; car l'homme est fait pour la vérité et la justice. Intelligent et moral, il ne peut l'être qu'à la condition de connaître la justice qu'il doit pratiquer. Mais s'ensuit-il de là que tous les hommes devront nécessairement la connaître, et la connaître par cela seul qu'ils pensent? Non; car comment le dire, comment soutenir que nous connaissons nécessairement la justice, quand nous voyons tant de sourds-muets qui ne l'ont pas? Quand nous les voyons penser aussi juste que nous sur les choses sensibles, montrer pour l'éducation une aptitude surprenante, et déployer, après l'instruction, une intelligence et des talents souvent supérieurs aux talents et à l'intelligence du commun des hommes? Le fondement du principe de la justice est la justice de Dieu et l'idée nécessaire qu'il en a. Voilà ce qui explique la supériorité de l'idée et du principe de la justice sur nous; voilà pourquoi ils nous dominent. Ce n'est point parce qu'ils sont *innés*, car, innés ou non, ils ne sont en nous qu'un fait et non un droit; et, d'ailleurs, une idée innée est une chimère, une entité scolastique, une impossibilité, un non-sens, une contradiction dans les termes.

Dans l'impossibilité de trouver dans l'idée de la justice, acte ou opération de notre esprit, un fondement suffisant aux principes de la justice, M. Simon se tournera-t-il du côté de cette abstraction que les réalistes appellent l'idée de la justice? Idée sans esprit qui l'ait conçue, opération abstraite qui n'appartient à aucune intelligence particulière, connaissance qui n'est la connaissance d'aucune raison individuelle, qu'est-ce que cela, sinon se replonger corps et âme dans les abstractions scolastiques et le monde fantastique qui en est la conséquence? M. Simon connaît trop bien le vide de toutes ces abstractions réalisées pour en faire le fondement de sa théorie.

Il reste encore une ressource aux philosophes que nous attaquons, c'est de dire que, si, à la vérité, *on varie et l'on se trompe sur la justice* (1416), il y a, malgré cela, non-seulement une justice une, fixe et invariable, mais une idée de la justice la même partout, la même pour tous les esprits et tous les lieux; que l'on se trompe dans les applications que l'on en fait, mais qu'elle est toujours juste et vraie dans notre esprit; qu'elle ne varie point et ne change point; qu'on l'entend toujours de la même manière,

(1413) *Le devoir*, p. 256.
(1414) *Ibid.* p. 267.
(1415) *Ibid.* p. 129.
(1416) *Ibid.* p. 246.

que l'on se trompe ou que l'on juge bien; que c'est elle qui nous redresse, comme dit Fénelon, lorsque l'on s'égare; qu'elle nous domine, nous est supérieure et s'impose invinciblement à notre raison. Elle est donc une, immuable, nécessaire, absolue, puisque, lorsque l'on se trompe, elle nous corrige, et demeure en nous pour nous servir de règle dans nos autres jugements sur la justice.

Cette objection est spécieuse, et c'est peut-être parce qu'on ne s'est pas appliqué à la résoudre que tant de judicieux esprits, se sont jetés dans les rêveries que nous réfutons. Mais elle est plus spécieuse au fond que solide. Elle ne repose effectivement que sur une méprise assez grossière. On confond ici l'idée de la justice avec le principe ou la loi de la justice (1417). Le principe de la justice est nécessaire, immuable, absolu, parce qu'il est l'expression de la vérité qui ne change pas, et qu'il renferme un décret divin nécessaire aussi et absolu. Mais *l'idée de la justice* n'est qu'une opération de notre âme, qu'une connaissance, un fait purement subjectif, et qui n'a rien de nécessaire; ou bien elle est l'abstraction de cette opération intellectuelle, l'idée abstraite de cette espèce de connaissance à laquelle on a donné le nom d'*idée*, c'est-à-dire l'idée abstraite d'une idée, d'un acte intellectuel. Or, nous l'avons dit et répété à satiété, il ne s'agit point ici d'une abstraction; une abstraction n'a point de réalité en dehors de l'esprit; elle ne peut donc être nécessaire, immuable, absolue; mais elle est relative, mobile, contingente. L'idée, en tant qu'opération de l'âme, nous est-elle supérieure, nous domine-t-elle, nous redresse-t-elle? Evidemment, ceci est une contradiction dans les termes. En tant qu'abstraction, a-t-elle sur nous cette autorité? Ceci serait ridicule, s'il pouvait être dit sérieusement. Ce n'est donc pas l'idée, c'est le principe qui nous est supérieur, parce qu'il est l'expression d'une loi dans toute la rigueur du mot, d'une loi nécessaire, éternelle et absolue, tandis que l'idée n'est jamais qu'un fait subjectif, par conséquent accidentel et contingent. Lorsqu'on se trompe sur la justice, c'est, dit-on, sur les applications et dans les cas particuliers. D'accord. Donc l'idée de la justice demeure en nous toujours la même au milieu de nos erreurs et de nos variations? Non; ce serait tout au plus le principe, qui, en soi, est éternel et nécessaire, mais dont la connaissance que nous en avons, c'est-à-dire son idée, peut varier, changer, manquer tout à fait, ou s'obscurcir ou même disparaître entièrement selon les mille accidents et les mille circonstances dont elle relève dans la vie présente. Quand ce principe nous redresserait dans nos erreurs, ce ne serait pas la connaissance immanente que nous en avons qui devrait hériter de sa supériorité sur nous. Si l'on se détrompe, c'est ou que l'on connaît plus parfaitement le principe qu'on ne le faisait auparavant, ou qu'on l'applique mieux. Le principe est nécessaire, parce qu'il n'est en soi autre chose que le décret ou la loi de Dieu; mais il ne l'est pas en nous. Nous connaissons ce principe, parce qu'on nous a intimé la loi de la justice éternelle; et c'est dans la connaissance de ce principe que nous avons puisé l'idée abstraite de justice. C'est là le cas d'appliquer la théorie de M. Cousin, qui consiste à donner aux idées primordiales les principes eux-mêmes pour origine. La Révélation a donné à la société humaine les principes moraux; la Tradition orale ou écrite les a transmis d'âge en âge; et des principes on a abstrait ces idées morales qui assurent à l'homme sa dignité et sa supériorité sur les autres créatures. Voilà la véritable origine des idées morales.

Alors, dira-t-on, il ne s'agit entre nous que d'une question de mots. Nous prendrons les principes au lieu des idées, et tout sera dit.

Non pas; car si les principes sont invariables et absolus en soi, la connaissance que nous en avons est sujette à toutes les vicissitudes de notre condition; et les principes ne valent pour nous que selon qu'ils sont connus (1418). Leur nécessité objective n'empêchera pas les mille variations de notre raison; et nous voici de nouveau replongés dans le labyrinthe dont nous voulions sortir. Vous ne pouvez donc pas trouver l'immutabilité que vous cherchez dans les principes de la raison envisagés *subjectivement*, c'est-à-dire dans la connaissance *que nous en avons*. Irez-vous prendre les principes considérés en soi et objectivement? Mais alors la règle n'est plus *en nous-mêmes*, comme vous l'avez dit; elle est *en Dieu*, source et origine de tous les principes, et à la nature et à la volonté duquel ils doivent toute leur objectivité, toute leur réalité. Contredirez-vous à ce point votre enseignement (1419)? Non, sans doute; aussi bien cela ne vous servirait de rien; car il resterait à savoir si les principes ont d'eux-mêmes le caractère obligatoire du devoir ou s'ils le tiennent de Dieu.

M. Simon n'a donc point prouvé sa thèse de la nécessité et de l'immutabilité des idées de la raison. Nous convenons de la nécessité et de l'immutabilité de leurs objets; mais M. Simon demande à transporter aux idées mêmes ces caractères (1420). Prétention absurde; car est-il possible, à moins d'être Dieu, de trouver dans un fait subjectif l'éternité et la stabilité?

4° Soyons généreux. Accordons à M. Simon tout ce qu'il demande. En sera-t-il plus avancé? Pas le moins du monde. Quand les idées de la raison seraient innées, nécessaires, universelles et absolues, il n'en serait pas moins vrai de dire avec M. Simon : *On varie, on se trompe sur la justice;* et quand

(1417) M. Simon lui-même a distingué les idées des principes, p. 217.

(1418) *Le Devoir*, p. 229.

(1419) *Ibid.* p. 289 à 272.

(1420) *Ibid.* p. 254 à 257.

on trouverait « la raison de ces jugements contradictoires dans la précipitation téméraire, dans l'orgueil, dans la passion (1421), » ces jugements n'en existeraient pas moins. Il y aurait tout au plus ouverture à de nouvelles questions : Comment, les idées étant innées, nécessaires, universelles et absolues, se fait-il que dans le fait l'homme varie sur leur application, et surtout sur leur explication? Comment les définitions des philosophes qui font profession d'étudier à fond ces idées sont-elles si dissemblables? Ces erreurs, ces variations se font elles à plaisir? ou tiennent-elles à la nature de l'esprit humain? Toutes ces questions ne laisseraient pas d'être embarrassantes; mais voici bien un autre embarras.

Lors même que les idées seraient immuables et absolues, on aurait prouvé que la raison serait propre à être établie comme règle, et qu'elle pourrait nous donner la stabilité demandée; aurait-on prouvé qu'effectivement elle est notre règle, qu'elle nous a été donnée pour nous en tenir lieu? Nullement. La morale est obligatoire, j'imagine; où voyez-vous donc dans les idées de votre raison quelque chose qui ressemble à un commandement ou à une obligation? Où avez-vous lu que vous êtes obligé de suivre votre raison, et que vous êtes *coupable* si vous ne le faites? Vos idées n'ont aucune autorité sur vous parce qu'elles sont vous-même. Elles me représentent, dites-vous, la justice éternelle. Soit. Ce ne sont donc pas vos idées qui vous obligent, mais la justice éternelle; elles ne sont que le canal de l'obligation, elles n'en sont pas la source. Autrement, il faudrait dire que l'ambassadeur et le ministre d'un souverain tinssent leur autorité d'eux-mêmes et non de celui qu'ils représentent. Et encore, pour ériger la justice éternelle en règle morale, il aurait fallu prouver deux choses : que cette justice s'impose à notre volonté, c'est-à-dire que Dieu nous ait fait une loi de l'observation de la justice; et que cette loi de la justice suffit à l'explication de tous nos devoirs et ne les déborde pas.

Que l'on nous pardonne ces longs détails, car c'est là le point capital de la discussion avec les rationalistes. Si l'on accorde à nos idées les priviléges qu'ils veulent leur faire reconnaître, c'en est fait, la morale rationaliste a gain de cause; et notre législateur, notre Dieu, c'est notre raison. Il est donc d'une souveraine importance de saper les bases de cette morale monstrueuse, idolâtrique, au corps brillant comme la statue de Nabuchodonosor, mais, comme elle, aux pieds d'argile, et, comme elle aussi, incapable de supporter le moindre choc sans crouler à terre, et laisser l'homme en pâture à toutes les passions et à tous les vices.

§ III. — *De l'idée de la justice en tant que règle morale.*

On se rappelle que M. Simon prétend trouver la règle de nos actions *dans les idées de notre raison*. Il nous reste à savoir de lui quelle idée, de toutes les idées de la raison, aura l'heureux privilége de commander à l'homme et de s'imposer à ses respects.

Or, nous dit M. Simon, « le maître de la passion et de la vie humaine, c'est l'*idée de la justice*, c'est le *devoir* (1422). » Et quelques pages plus bas il ajoute : « Le principe *de la justice ou le devoir* est l'*unique* fondement de la science de la morale et l'*unique* règle de la vie humaine (1423). »

Remarquons, d'abord, cette identification sans preuves de l'*idée* ou du principe de la *justice* et du *devoir*. Qui ne serait tenté de laisser passer ces phrases de M. Simon? elles sont si claires et si simples! Quoi de plus évident que le devoir soit le maître de la passion et de la vie humaine? Il pourrait peut-être sembler au premier abord assez peu scientifique de nous donner le *devoir* comme l'unique *fondement* de la science du devoir ou de la science morale; on trouvera peut-être qu'il eût fallu dire l'*unique objet;* ce qui eût été plus scientifique, sinon plus exact. Mais qui oserait contester que le devoir soit la règle de la vie humaine?

Toutefois, ces phrases si simples, en apparence, cachent toute la théorie de M. Simon que, sans trop de malice, on pourrait soupçonner d'avoir voulu la faire passer sous le couvert et à la faveur de cette apparente simplicité. En identifiant l'idée de la justice et le devoir, M. Simon, dans les phrases précédentes, énonce cette assertion : *L'idée de la justice est l'unique fondement de la science morale, l'unique règle et le maître de la vie humaine.* Voilà bien la doctrine de M. Simon. Ses paroles sont claires, précises, évidentes. Il n'est pas besoin d'aucun commentaire. Il ne s'agit plus que de voir les preuves d'une pareille assertion, et d'examiner la solidité d'une pareille théorie.

Les preuves, je ne sais si M. Simon se met souvent en peine de se demander à lui-même les preuves de ses assertions; mais, pour le cas présent, il semble y avoir peu songé, ou avoir commis une étrange méprise. Il n'y a pas, en effet, dans tout son livre, je ne dis pas l'essai d'une preuve, mais pas l'ombre, pas même les éléments d'une preuve. Feuilletez-le, étudiez-le avec l'attention la plus minutieuse, rapprochez tous les passages qui ont trait à la thèse que pose ici M. Simon, et si vous en faites sortir l'ombre d'une preuve sérieuse, suffisant à motiver la préférence d'un philosophe pour l'*idée de la justice*, comme règle morale, je souscris des deux mains à sa théorie. Car ce n'est pas une preuve, j'imagine, que d'identifier de plein saut l'idée de la justice et le devoir, comme le fait ici M. Simon : « Le principe de la justice *ou* le devoir, dit-il, est l'unique fondement de la science morale (1424). » Ce serait par trop leste pour de la philosophie, qui doit toujours être sérieuse et savoir se res-

(1421) *Le devoir*, p. 216.
(1422) *Ibid.* p. 229.
(1423) *Ibid.* p. 242.
(1424) *Ibid.* p. 212.

pseter. On pardonne à un sophiste ergoteur de glisser adroitement, par un tour de passe-passe, dans l'alambic où il façonne ses arguments ce qu'il en veut faire sortir, parce qu'il ne s'agit que de faire assaut d'adresse et d'esprit; mais dans un sujet aussi grave que la morale, devant des lecteurs sérieux et respectables, un pareil tour de prestidigitation, de la part d'un philosophe grave et austère, serait une indignité. Nous ne la prêterons pas à M. Simon; il montre dans son ouvrage trop de franchise et de bonne foi alliées à un trop grand amour du devoir. Nous aimons mieux supposer qu'il s'est laissé prendre, sans s'en apercevoir, à la proximité de l'idée de la justice et de celle du devoir.

N'est-il pas vrai que *ce qui est juste doit être fait?* La justice engendre donc des devoirs. Les autres idées de la raison ne semblent pas si voisines de l'obligation ; l'idée du bien, l'idée d'ordre, l'idée de perfection, par exemple, ne se traduisent pas si prochainement et si évidemment en préceptes, au moins au premier abord.

Il était donc naturel que M. Simon, préoccupé de la pensée de trouver dans les idées de la raison le fondement de la morale, se soit tourné vers l'idée de la justice. Et c'est à cela peut-être que nous devons le défaut de preuves que nous venons de signaler.

M. Simon ne manquera pas de nous dire que, pour prouver sa thèse, il a établi que nous avons l'idée de la justice, et que nous ne la devons ni à l'expérience, ni à l'éducation (1425); que la justice n'est pas seulement un ensemble de conventions arbitraires, comme le veulent les sceptiques, mais qu'elle est réelle, nécessaire, universelle, absolue, indépendante même de la volonté de Dieu (1426); que nous en avons l'idée et l'idée innée ; que cette idée est essentielle à l'intelligence ; que tous les hommes la possèdent sans exception et la possèdent nécessairement (1427). Mais nous sommes, je pense, suffisamment édifiés sur ces différents points, et l'on se rappelle que nous avons montré l'illusion que se fait M. Simon relativement à ces prétendus caractères de l'idée de la justice, et la confusion dont il a été victime quand il s'est laissé entraîner à ne pas distinguer entre l'*idée* et son *objet*. Ajoutons seulement, pour achever de dissiper la prétention de M. Simon, que lors même que toutes ces assertions seraient véritables, il n'aurait pas même là un commencement de preuve pour sa thèse que « l'idée de la justice est l'*unique* fondement de la science morale et l'*unique* règle de la vie humaine. » Car tous ces caractères qu'il assigne à l'idée de la justice, lui sont communs avec toutes les idées absolues de la raison. Ce n'est pas nous, c'est M. Simon lui-même qui en fait la remarque : « L'idée de la justice, dit-il, a des caractères *qui sont communs avec toutes les idées de la raison* ; elle est nécessaire... elle est universelle... elle est absolue... (1428). » Pourquoi donc alors M. Simon lui a-t-il donné la préférence sur les autres idées de la raison? Des caractères communs ne sauraient, en effet, être un titre à un privilége quelconque. C'est donc en vain que M. Simon voudrait invoquer ces caractères comme preuves de sa thèse : ils forment, au contraire, contre elle une objection sérieuse et que M. Simon ne résoudra pas.

Toutefois, M. Simon assigne à l'idée de la justice un caractère propre, qui, s'il était prouvé lui appartenir, et lui appartenir en propre, serait une preuve irréfragable de sa thèse. « L'idée de la justice, dit-il, a de plus un caractère propre, c'est de *nous paraître invinciblement obligatoire* (1429). » Il y a ici deux parties dans l'affirmation : la première, que l'idée de la justice nous paraît invinciblement obligatoire ; et la seconde, qu'elle seule possède ce privilége, car il est donné comme le *caractère propre* de cette idée. Voyons donc comment M. Simon va prouver ces deux choses; car il n'est pas seulement nécessaire que l'idée de la justice soit obligatoire, mais encore qu'elle le soit seule, pour que l'on soit fondé à dire : « Le principe de la justice est l'*unique* fondement de la science morale et l'*unique* règle de la vie humaine. »

1° Quant au premier point, voici ce que dit M. Simon de la justice, car il ne s'agit plus du *principe*, fort différent, de l'*idée*, quoiqu'il emploie souvent l'un et l'autre indifféremment, pour ne pas dire à dessein ; car M. Simon n'est certes pas un sophiste, et ce serait un sophisme, et grossier, de confondre à dessein le principe et l'idée, après les avoir soi-même si bien distingués (1430). Il dit donc de l'idée de la justice : « Il suffit qu'elle soit conçue pour que nous sachions invinciblement que tous les hommes ont des droits, et qu'à chaque droit correspond un devoir. L'*idée de la justice* n'est pas seulement comme les autres idées de la raison, une des souveraines de notre pensée, elle est la MAITRESSE *de nos sentiments et de nos actes* (1431). »

Quoi ! L'*idée de la justice* invinciblement obligatoire ! L'*idée de la justice* maîtresse de nos sentiments et de nos actes ! Une *idée*, obligatoire ! Une *idée*, maîtresse, non pas de notre intelligence, mais de nos actions ! En vérité, où sommes-nous ? Quel accouplement de mots ! Une idée nous obligerait ! Une idée, c'est-à-dire une opération de mon esprit aurait sur moi un pouvoir moral et obligatoire, serait la maîtresse de mes sentiments et de mes actes ! C'est rabaisser à l'excès la personne humaine. Que l'homme soit soumis à ses facultés, c'est une nécessité, sans doute, mais une nécessité purement physique et qui n'a rien de moral. S'agirait-il encore, par hasard, de ces idées abstraites, de ces idées-types que nous avons rencontrées

(1425) *Le devoir*, p. 242 à 245 et 245 à 247.
(1426) *Ibid.* p. 248 à 256 et p. 316.
(1427) *Ibid.* p. 210, 242, et de 250 à 265.
(1428) *Ibid.* p. 265, 254.
(1429) *Ibid.* p. 264.
(1430) *Ibid.* p. 271 et 272.
(1431) *Ibid.* p. 264.

si souvent sur nos pas dans le cours de cet examen? Ce serait donc alors à *une abstraction* que l'homme serait soumis! Ce serait une abstraction qui serait et notre règle, et notre maître, et notre loi! O infirmité de la raison humaine! A quelles absurdités ne nous jetons-nous pas, une fois hors du sentier de la vérité! Il n'y a pourtant pas de moyen terme à cette alternative. Ou l'idée est un acte de l'esprit, ou elle est une abstraction; et nous voici dans la nécessité ou de soumettre l'homme à une abstraction, ou de le prosterner devant ses facultés. Il est triste de ne pouvoir échapper à l'une ou à l'autre de ces deux absurdités.

Pour se tirer de ce mauvais pas, on ne manque pas de nous rappeler que la justice est obligatoire. Oui, la justice est obligatoire; mais ce n'est pas la justice abstraite, mais ce n'est pas son idée; c'est *ce qui est juste* qui est une obligation, et non pas en soi ni par soi, mais parce que Dieu l'a *ainsi ordonné et commandé*. Otez la volonté expresse de Dieu et son commandement, la *justice* ne sera plus que la *justesse* ou la convenance d'une action avec les qualités ou les attributs des deux êtres entre lesquels s'établit ce rapport: il sera *juste* de secourir son père et sa mère, comme il est *juste* qu'une ouverture carrée ne peut se fermer hermétiquement que par une pièce carrée de bois ou de métal. Voilà ce que sera la justice.

« L'on dira sans doute à cela ce qu'a dit un autre éclectique, que la justice s'impose à Dieu même, et qu'elle est sa règle nécessaire (1432). » Cela est faux, ou plutôt une grande erreur est renfermée sous ces termes qui paraissent ne contenir que la plus exacte vérité. Il est faux que la justice *s'impose* à Dieu; il est faux qu'elle le *règle*, car la justice n'est pas supérieure à Dieu; elle est sa nature même, nécessaire, immuable, éternelle, et la nature de Dieu ne se distingue pas de lui-même. Dieu agit toujours justement, parce que c'est dans sa nature; et il ne peut pas plus se dépouiller de sa nature que l'homme ne peut se dépouiller de l'humanité. Mais ce qui n'est qu'impuissance chez l'homme est perfection en Dieu, parce que sa nature est l'infinie perfection, et que pouvoir se dépouiller de l'une de ces perfections serait chez lui pouvoir tomber et déchoir de la perfection, et réaliser, en un autre sens, la chute que les Alexandrins ne craignaient pas de prêter à Dieu. La justice est nécessaire en Dieu, c'est sa perfection; il la suit toujours, et cela par la nécessité de sa nature. C'est là le cas d'appliquer à l'action divine cette proposition du spinosisme: *Dieu agit toujours et nécessairement en conformité avec sa nature, parce qu'il ne peut s'en dépouiller*. Seulement, nous y ajoutons le correctif suivant: *Dieu agit librement; il est infiniment libre, mais supposé qu'il agisse, il agit toujours en Dieu*. Il agit donc toujours justement, comme l'homme agit toujours d'une manière finie et bornée; mais c'est par la nécessité de sa nature infiniment juste, et non point parce qu'il y est *obligé* par quoi que ce soit; car l'obligation suppose le pouvoir d'agir autrement qu'on ne le fait.

La doctrine que nous exposons là pourrait donner lieu à quelqu'un de nos adversaires de nous objecter qu'à la vérité Dieu n'est pas soumis à l'obligation morale, mais que nous le soumettons à sa nature; que sa nature le domine, lui est supérieure, le règle, fatalement, si l'on veut, mais enfin qu'elle le règle, et que, par conséquent, la justice, qui fait partie de sa nature, le règle et le domine aussi.

Cette objection est plus spécieuse que réelle. Qui ne voit, en effet, que la nature de Dieu n'est pas différente de Dieu même? Qu'est-ce que Dieu sans sa nature? Et qu'est-ce que la nature de Dieu sans Dieu? Deux abstractions sans réalité; plus que cela, deux impossibilités absolues, deux absurdités, deux contradictions dans les termes.

Dieu ne tient pas sa nature d'un être supérieur; il la possède nécessairement. La distinguer de lui est impossible, car elle est lui-même et ne représente en lui aucune puissance étrangère. Si l'homme ne tenait point sa nature de la main de Dieu, mais qu'il la possédât nécessairement, la distinction de lui et de sa nature que nous avons reconnue possible, deviendrait impossible et contradictoire; car les lois de sa nature n'étant plus l'expression d'une volonté étrangère et supérieure, ne représenteraient que sa nature même et ne se distingueraient plus de lui. Voilà ce qui existe en Dieu. Sa nature est lui-même; les lois de sa nature sont lui-même, la nécessité, la perfection, l'immutabilité, l'éternité, l'infinie justice de sa nature, tout cela n'est que lui-même. Il ne peut donc être question de supériorité ni de domination, ni de règle, là où tout est parfaitement un et parfaitement identique.

La justice n'est donc pas pour Dieu une règle s'imposant à l'expansion de sa liberté; mais une nécessité, laquelle ne se distingue pas de lui, ne lui est pas supérieure, ce qui serait ressusciter le destin et le placer au-dessus de Dieu, mais n'est pas différente de sa perfection même souveraine et infinie. Les philosophes que nous combattons voudraient bien pouvoir *placer la justice au-dessus de Dieu*, car il faudrait bien alors qu'elle fût obligatoire par elle-même, et l'on pourrait se passer de Dieu dans l'établissement de la morale. Mais il n'en est rien; car si la justice n'est pas obligatoire de soi, elle ne peut plus l'être qu'en vertu de l'ordre exprès de Dieu. Sans cet ordre, elle ne peut être pour l'homme qu'une convenance, ou, selon qu'on l'entendra, une nécessité purement physique, comme c'est une nécessité pour notre globe de graviter autour du soleil selon la loi qui lui a été imposée. Dieu ne pouvait laisser prévaloir l'injustice; son infinie perfection, qui n'est autre que sa nature, ne lui permettait pas de laisser la

(1432) Amédée Jacques, *Introduction aux œuvres philosophiques de Clarke*, p. 21, édit. Charpentier.

justice abandonnée comme un vil jouet aux caprices et aux passions des hommes. Il était donc nécessaire que Dieu pourvût à l'observation rigoureuse de la justice; mais il pouvait faire observer la justice à l'homme d'une façon nécessaire, au lieu de le laisser libre de l'enfreindre, tout en lui commandant de la respecter, et c'est librement qu'il l'a créé libre. La liberté humaine une fois posée, Dieu devait encore obliger l'homme à la pratique de la justice, à moins, toutefois, que par une grâce efficace il n'assurât le triomphe perpétuel de la justice sans compromettre la liberté. Personne n'élève là-dessus le moindre doute. Mais tout cela ne prouve qu'une chose, c'est que la volonté de Dieu par laquelle il a rendu obligatoires les règles de la justice, est une volonté nécessaire et non libre; cela ne prouve pas le moins du monde que sans cette volonté expresse, précise et formelle, elles eussent été obligatoires autrement que les règles de la logique. Nous accordons que, vu la perfection de Dieu, le respect de la justice était une conséquence du libre arbitre de l'homme, et devait par conséquent être érigé en loi; mais si l'on suppose, par impossible, que le commandement divin ne soit pas intervenu, nous ne voyons dans cette loi qu'une *nécessité physique*, fondée sur la nature de Dieu, à la vérité, mais pas le moins du monde une *obligation morale*. L'hypothèse est impossible, et non-seulemet impossible, mais contradictoire; et c'est précisément pour cela que la justice est nécessaire et absolue; car elle repose sur le décret nécessaire et absolu de la volonté divine, par lequel nous sommes obligés de respecter la justice.

La justice donc, identique à la nature divine, et nécessaire comme elle, conséquence forcée, en tant que la loi de l'activité humaine, du décret qui faisait l'homme un agent libre, n'est pas obligatoire par elle-même et indépendamment de la volonté nécessaire de Dieu, mais expresse et formelle. Que doit-on penser dès lors du *pouvoir obligatoire* de L'IDÉE *de la justice*, pure abstraction ou simple opération de l'esprit? Assurément, ceci dépasse toutes les bornes; et nous trouvons si peu de bon sens dans la prétention d'ériger une *idée* en règle morale et obligatoire, que nous hésitons, malgré ses paroles les plus expresses, à la prêter à M. Simon. Nous voudrions pouvoir croire que c'est la justice elle-même qu'il regarde comme obligatoire, et non *son idée*, qu'il ne voit dans cette idée que la promulgation intérieure des décrets de la justice, et que la justice qu'il invoque n'est pas la *justice abstraite*, mais cette justice réelle, qui est un attribut divin, qui est la nature de Dieu, ou, comme le dit M. Simon, *qui est Dieu même*. Si nous touchons là la pensée de M. Simon, nous conviendrons volontiers qu'il est bien près de la vérité; mais alors que veulent donc dire toutes ces paroles que nous avons vues précédemment? Pourquoi donc toujours nous parler de l'idée de la justice, et répéter sans cesse que notre règle et notre maître, c'est l'idée? Pourquoi nous dire que la règle de notre vie est *en nous-mêmes*? Si c'est la justice de Dieu qui est notre règle, comment *notre maître sera-t-il encore en nous-mêmes* (1433)? M. Simon ne voudrait-il dire autre chose, sinon que c'est en nous-mêmes qu'il se manifeste, et que nous le découvrons par l'idée que nous en avons ou la connaissance que nous en prenons? Nous désirerions pouvoir nous faire cette illusion, quoiqu'elle fût encore grosse de toutes les conséquences du rationalisme : elle aurait, du moins, l'avantage d'être un peu moins déraisonnable. Mais les paroles de M. Simon ne permettent pas une pareille interprétation, Car c'est bien *dans* la raison et non *par* la raison que M. Simon prétend trouver la règle de la vie humaine (1434); c'est bien l'*idée* de la justice qui est la *maîtresse de nos sentiments et de nos actes* (1435). En face de pareilles affirmations et répétées tant de fois, il n'y a plus à tergiverser. Ou M. Simon est tombé en contradiction avec lui-même, ou il a voulu investir l'*idée* de la justice des prérogatives de la justice divine. Car si l'idée nous fait connaître notre règle, elle n'est pas pour cela notre règle, de même que ce qui nous fait connaître la loi n'est pas pour cela la loi même.

Mais il est temps de revenir aux preuves de M. Simon. Il a donc à prouver d'abord, que l'IDÉE *de la justice est invinciblement obligatoire*. Et pour le prouver, il dit : « Il suffit qu'elle soit conçue pour que nous sachions parfaitement que tous les hommes ont des droits, et qu'à chaque droit correspond un devoir (1436). »

D'abord, M. Simon avance ici sans aucune preuve que par la seule conception de l'idée de la justice, nous *savons parfaitement* que tous les hommes ont des droits. Cette assertion est-elle du moins vraie? Nous en doutons fort. Que la justice suppose des droits, et que l'idée de la justice implique dans notre esprit ou y fasse naître l'idée de droits, cela se conçoit; mais que la *seule* idée de la justice nous fasse connaître et connaître *parfaitement* que tous les hommes ont des droits, voilà qui excède les limites d'une légitime induction. Est-ce que je ne puis pas avoir l'idée de la justice sans réfléchir sur l'universalité de ses règles? il semble que M. Simon ne voie sur la terre que des philosophes occupés à contempler l'absolu et à le découvrir sous toutes les idées qui le recouvrent.

Nous pourrions encore contester que l'idée de la justice puisse nous suggérer seule l'idée du *droit*; car le droit suppose et implique l'obligation de le respecter, c'est-à-dire le devoir, ainsi que le reconnaît ici

(1433) *Le devoir*, p. 220, 242 et 243.
(1434) *Ibid.* p. 229 et 242.
(1435) *Ibid.* p. 264.
(1436) *Ibid.* p. 264.

M. Simon (1437). Pour que l'idée de la justice nous suggérât l'idée du droit, il faudrait donc qu'elle nous fût déjà connue comme étant obligatoire ; or, qu'elle soit obligatoire par elle-même, voilà précisément la question qu'il s'agit de décider. Tant qu'il n'est pas prouvé qu'elle est obligatoire, l'idée de la justice peut nous manifester tout au plus des *convenances*, mais pas d'*obligations*, et, par conséquent, pas de *droits* ni de *devoirs*. M. Simon prouve donc ici tout simplement la thèse par la thèse même.

Toutefois accordons tout cela. Supposons qu'il suffise que nous ayons l'idée de la justice pour savoir parfaitement que tous les hommes ont des droits, et partant des devoirs. M. Simon en sera-t-il plus avancé? Aura-t-il prouvé par là que l'idée de la justice, que la justice elle-même, si l'on veut, est obligatoire par elle-même et indépendamment du commandement divin? Non, certes. L'idée de la justice nous aura manifesté des droits, des devoirs, une obligation, c'est vrai; mais d'où viennent-ils? d'elle-même? de la justice? de Dieu? Elle ne le dit pas. On saura que la justice, et non pas l'idée de la justice est obligatoire; mais l'est-elle par elle-même, ou ne l'est-elle qu'en vertu d'une autorité étrangère et supérieure? Voilà pourtant la question qu'il faudrait résoudre ; car pour que l'idée de la justice soit *l'unique fondement* de la morale et *l'unique règle* de notre vie, il est nécessaire qu'elle se suffise à elle-même, et qu'elle soit de soi obligatoire. Le raisonnement de M. Simon ne prouve rien de cela.

Dans un autre passage, M. Simon s'appuie encore sur la réciprocité du droit et du devoir pour prouver que la justice est obligatoire. S'il ne voulait prouver que cela, ce serait bien peine perdue; car assurément personne que les sceptiques ne sera jamais tenté de contester à la justice son caractère obligatoire ; seulement, l'on pourra chercher ailleurs et plus haut la raison de ce caractère, et il n'y a là rien que de très-logique et de très-rationnel. Voici les paroles de M. Simon :

« Cette égalité du droit, dit-il, implique l'égalité du devoir; car qu'est-ce que le devoir, sinon *l'obligation de respecter le droit d'autrui?*..... Cette réciprocité constante du droit et du devoir *implique la notion de l'obligation;* elle n'en diffère pas. Dire que la notion du droit ne va pas sans la notion du devoir, c'est dire que je me *sais obligé* par le droit d'autrui, et que je sens en même temps que mon droit *oblige* autrui. Je ne fais pas du droit ce que je veux... J'ai mes autres *idées* à ma merci, ... *celle-ci* ne me quitte point ; elle ne dépend pas de moi ; elle est en moi, que je le veuille ou que j'y résiste, et elle y reste.... Cet *hôte intérieur* est un *maître*, et si je ne le subis pas tel qu'il est, je comprends aussitôt que je ne suis plus qu'un révolté. Or, cette chose que j'appelle non pas mon droit, mais le droit, et non pas seulement le droit, mais le droit et le devoir, c'est la justice (1438). »

Je ne parle pas de cette définition du devoir : *l'obligation de respecter le droit d'autrui.* Nous ne savons ce qu'on pensera, dans le monde philosophique, de cette nouveauté. On pourra l'accuser de réduire toutes les vertus à une seule, la justice, et d'engloutir tous les devoirs dans ceux que nous prescrit cette vertu, et ce ne sera pas à tort. On pourra peut-être y voir un germe de socialisme, et la conjecture sera fondée. Mais nous allons retrouver cette définition plus tard. Arrêtons-nous, pour le moment, aux dernières paroles de M. Simon : *le droit et le devoir, c'est la justice.* Et où en est la preuve? Où est-elle dans le passage cité? Le droit implique le devoir, qui le nie? Le devoir implique l'obligation, qui le nie encore? Mais qu'est-ce que cela prouve? Que la justice est obligatoire? Tout le monde en convient. *Que le droit et le devoir, c'est la justice?* Pas le moins du monde : le devoir déborde le droit et la justice ; il s'étend bien au delà des règles de la justice et du droit. Car, si tout droit implique un devoir, tout devoir n'implique pas un droit correspondant; il y a d'autres vertus que la justice, et d'autres devoirs que ceux qu'elle prescrit.

Quand il y aurait identité entre ces trois termes, droit, devoir et justice, que s'ensuivrait-il encore, M. Simon? Que la justice étant synonyme du devoir, serait obligatoire *par elle-même?* Non ; car le devoir ne se suffit pas à lui-même : il faut savoir d'où il vient. Il faudrait donc se demander d'où vient que la justice est obligatoire. Au lieu de cela, que faites-vous? Rien de ce qui pourrait prouver votre thèse ; vous nous décrivez longuement le caractère obligatoire de la justice que personne ne conteste, quand vous devriez nous en donner et l'origine et la raison. Vous oubliez donc qu'il s'agit du fondement de la morale, c'est-à-dire du fondement du droit, du devoir et de la justice. Vous oubliez donc que vous avez dit : « L'idée de la justice est l'unique *fondement* de la science morale. » Vous oubliez que vous devez prouver qu'elle suffit à elle seule pour fonder la morale et créer l'obligation. Eh quoi! M. Simon, nous promènerez-vous jusqu'aux dernières lignes de votre livre sans nous donner de preuves? Et oserez-vous bien, après toutes ces assertions gratuites, tirer la conclusion suivante : « Reconnaissons donc dans l'*idée* de la justice une idée qui naît nécessairement dans tous les esprits ; qui *emporte avec elle l'idée d'obligation et de* SOUVERAINETÉ (1439)... » En vérité, il faut avoir bien compté sur la bienveillance de ses lecteurs, ou sur leur légèreté, pour prendre de pareilles hardiesses avec eux, surtout dans un ouvrage philosophique, composé, dit-on, pour opposer une digue au

(1437) *Le devoir*, p. 264, et 253, 254.
(1438) *Ibid.* p. 253 et 254.
(1439) *Ibid.* p. 256.

scepticisme qui nous envahit. Belle et forte digue, en vérité, et capable d'arrêter le torrent !

2° M. Simon n'a donc pas prouvé la première partie de sa thèse, savoir : que l'*idée de la justice est obligatoire*, et obligatoire d'*elle-même*. A-t-il prouvé la seconde, où il prétend qu'elle l'est *seule* : « L'idée de la justice est l'*unique* fondement de la science morale ? » Il ne l'a pas même essayé. Il aura cru sans doute qu'il lui suffisait d'avoir prouvé qu'*elle nous apparaît invinciblement obligatoire*, et que cette assertion une fois établie, sa thèse était prouvée. Mais c'est une illusion. On peut accorder à M. Simon que l'idée de la justice est obligatoire par elle-même, sans qu'il en puisse conclure qu'elle est l'*unique fondement de la morale*. En prouvant qu'elle est obligatoire, il la sépare bien des autres idées de la raison qui n'ont aucun rapport avec l'ordre moral, mais il ne la sépare pas des autres idées morales, telles que l'idée du bien, l'idée d'ordre, l'idée du vrai, l'idée de la charité, etc., qu'il n'ignore pas avoir été érigées par certains philosophes en règle morale, et, certes, à aussi bon droit que M. Simon ; car s'il suffit d'être pour l'homme la source de devoirs moraux, ou, pour parler le langage inexact de M. Simon, d'être obligatoire, pour avoir droit à se voir proclamer *fondement* de la morale, toutes ces idées que nous venons de citer peuvent prétendre, au même titre que la justice, à cet honneur. Le bien n'est-il pas obligatoire? ou du moins, ne l'est-il pas souvent? L'ordre n'est-il pas obligatoire? Le vrai, obligatoire? la charité, l'amour de Dieu, obligatoires? les conventions, les lois humaines, l'intérêt même, en certaines limites, obligatoires? Voilà donc autant de fondements différents pour la morale. Pourquoi donc M. Simon a-t-il répudié tous ces éléments? Pourquoi n'a-t-il pas, fidèle au drapeau de l'éclectisme, uni et fondu en un système toutes ces idées diverses, puisque toutes ont le caractère qui a suffi à M. Simon pour arrêter son choix sur la justice? C'est peut-être qu'elle seule est absolue, absolument obligatoire, tandis que les autres ne sont pas toujours obligatoires? Pourquoi ne pas le dire alors? M. Simon a eu tort de garder sur les motifs de sa préférence un silence blâmable, et qui nous autorise à dire qu'il n'a pas donné l'ombre d'une preuve de la thèse qu'il s'était posée ; car, tous les développements de M. Simon se réduisent à cette affirmation laconique : *Le devoir, c'est la justice*. Le croira qui voudra ; surtout le prouvera qui pourra.

M. l'abbé Bidard, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, t. XI, (IVe série.)

SOCIALISME. — Malgré la diversité de leurs formules, toutes les théories des promoteurs du socialisme tendent au même but et découlent d'une source unique.

Les hommes du peuple, dit-on, ont cessé d'être *esclaves*, puis d'être *serfs* : il faut qu'ils cessent d'être *prolétaires*, le prolétariat n'étant qu'une dernière forme de l'esclavage. Voilà le but (1440).

Dégagé des voiles qui l'enveloppent, le principe qui sert de base aux socialistes de toutes les catégories peut être réduit aux termes suivants :

« Tous les hommes ont droit, le même droit, un droit égal au bonheur.

« Le bonheur, c'est la jouissance, sans autre limite que le besoin et la faculté, de tous les biens existants ou possibles en ce monde, soit des biens naturels et primitifs que le monde contient, soit des biens progressivement créés par l'intelligence et le travail de l'homme.

« Quelques-uns, la plupart de ces biens, les plus essentiels et les plus féconds, sont devenus la jouissance exclusive de certains hommes, de certaines familles, de certaines classes.

« C'est la conséquence inévitable du fait que ces biens, ou les moyens de se les procurer, sont la propriété spéciale et perpétuelle de certains hommes, de certaines familles, de certaines classes.

« Une telle confiscation, au profit de quelques-uns, d'une partie du trésor humain, est essentiellement contraire au droit : au droit des hommes de la même génération, qui devraient tous en jouir; au droit des générations successives, car chacune de ces générations, à mesure qu'elles entrent dans la vie, doit trouver les biens de la vie également accessibles, et en jouir à son tour comme ses prédécesseurs.

« Donc il faut détruire l'appropriation spéciale et perpétuelle des biens qui donnent le bonheur, et des moyens de se procurer ces biens, pour en assurer la jouissance universelle et l'égale répartition entre tous les hommes et toutes les générations d'hommes (1441). »

Mais comment amener ce résultat?

Comment opérer cette répartition nouvelle des produits du sol et des richesses créées par le génie de l'homme ?

Comment, pour nous servir du langage *sociétaire*, faire participer l'*espèce* aux jouissances du *capital naturel* et du *capital créé* ?

Ici les systèmes les plus divers, les plus opposés, surgissent en foule. On découvre avec étonnement une lutte acharnée parmi cette multitude de publicistes qui se vantent tous d'avoir trouvé le secret de ramener le bonheur, l'harmonie et la paix sur la terre désolée.

Les uns proscrivent la propriété individuelle ; les autres rejettent la famille et proclament la liberté des amours ; une troisième secte, renchérissant sur les deux autres, enveloppe la famille et la propriété dans un anathème commun ; une quatrième école nie Dieu, et avec Dieu tout droit, tout

(1440) Louis Blanc, *Le Socialisme, Réponse à M. Thiers*, p. 7.
(1441) Guizot, *De la démocratie en Europe*, chap. 4

devoir, toute loi morale, pour aller se perdre dans un fatalisme stupide. Cent systèmes contradictoires se présentent à la fois et se disputent les préférences du prolétaire.

Il ne faut donc pas chercher dans le socialisme contemporain le produit d'un système nettement tranché. Assemblage d'idées hétérogènes et de principes contraires, les discours et les livres de ses partisans présentent le spectacle d'une confusion étrange, à tel point qu'un de ses plus fervents adeptes a cru devoir le définir : *Une réunion de doctrines plus ou moins complètes et en dissidence sur plusieurs points très-graves.* (V. Hennequin.)

Sur le terrain de l'histoire, la diversité est moins sensible. Guidés par la haine qu'ils ont vouée à la propriété individuelle, les chefs de toutes les écoles doivent se rencontrer dans l'appréciation des doctrines et des institutions du passé. Les uns s'efforcent de prouver que le communisme a fait le bonheur des peuples qui l'ont admis pour base de leurs institutions. Les autres, en vue de démontrer que le chrétien sincère doit se jeter dans les voies du socialisme, affirment que Jésus-Christ et les apôtres ont prêché la communauté des biens, comme dogme religieux et social. Une troisième catégorie de publicistes, remontant de siècle en siècle, s'empare des doctrines et des choses qui lui semblent prouver que la propriété et l'*individualisme* n'ont jamais produit que l'abrutissement et la misère des masses. Mais toutes ces pérégrinations historiques conduisent à une conclusion uniforme : la condamnation de la société moderne, la flétrissure de la civilisation chrétienne.

Parmi les nombreux enseignements qui ressortent des œuvres de la propagande anti-sociale des quatre dernières années, ces excursions dans le domaine de l'histoire ne doivent pas être perdues de vue. Elles prouvent qu'il ne suffit pas de combattre les doctrines anarchiques à l'aide des armes que fournit l'économie politique. Aux lumières de la science moderne il faut ajouter les clartés du flambeau de l'histoire.

Ce n'est pas à dire que, dans l'étude du problème social, le rôle qui convient à l'histoire doive être exagéré.

Si tel régime, telle institution, telle coutume, telles lois, ont fait la puissance et la gloire d'un peuple, il ne s'ensuit pas que des coutumes, des lois et des institutions identiques doivent produire le même résultat en d'autres lieux et à d'autres époques. Si telle organisation sociale a causé le malheur et la honte d'une nation généreuse, il n'en résulte pas davantage que cette organisation soit destinée à devenir, partout ailleurs, une source de luttes intestines, un élément d'anarchie et de ruine. Il ne suffit pas même qu'une institution ait été admise par tous les peuples civilisés, et qu'elle se soit maintenue pendant une longue série de siècles : quelque attention que mérite un tel phénomène, il ne prouve pas *à lui seul* l'excellence de l'institution qui l'a produit.

L'esclavage souillait toutes les sociétés antiques ; depuis les chênes des Gaules jusqu'aux palmiers de l'Inde, une partie de l'humanité se trouvait assimilée aux bêtes de somme : en résulte-t-il que l'esclavage soit chose excellente en soi ?

Grâce aux supplices inventés par une aristocratie jalouse ; grâce surtout aux honteux mystères d'une police sans pudeur et sans foi, une bourgade perdue dans les lagunes de l'Adriatique a pu braver les rois et marcher l'égale des nations les plus puissantes de l'Europe : s'ensuit-il qu'il faille imiter l'oligarchie de Venise, creuser des cachots souterrains, reconstruire le pont des Soupirs et ressusciter le terrible conseil des Dix ?

Le despotisme a servi de berceau à la grandeur de plus d'un peuple ; sous Pierre le Grand, il a civilisé la Russie ; sous Louis XIV, il a placé la France à la tête de la civilisation moderne : faut-il en conclure que les rois et les peuples doivent chercher un refuge dans le despotisme ?

Poser ainsi la question, c'est la résoudre.

Les besoins se modifient, les idées changent, la pensée s'élève ou s'abaisse, l'horizon intellectuel s'agrandit ou se resserre, les principes religieux se fortifient et s'affaiblissent tour à tour, le théâtre se transforme, et mille phénomènes nouveaux se produisent sans cesse sur la scène. Or, s'il en est ainsi, le publiciste qui proclamerait l'excellence d'une organisation sociale, par le seul motif que cette organisation a fait, à une autre époque, la gloire d'un peuple déterminé, ressemblerait au pilote qui, sur une mer orageuse et semée d'écueils, voudrait déployer toutes les voiles, sous prétexte qu'elles ont heureusement conduit son navire sur une mer profonde et tranquille.

Les défenseurs et les adversaires du socialisme ont attribué aux études historiques une importance exagérée. Aussitôt que les premiers découvrent, chez l'un ou l'autre peuple de l'antiquité, une institution qui réalise de près ou de loin les idées du chef de leur école, ils poussent un cri de triomphe et annoncent majestueusement que l'histoire confirme la leçon du maître. Quand les seconds, au contraire, ont prouvé que l'institution vantée par leurs adversaires fut une source d'abrutissement et de misère pour le peuple qui l'avait accueillie, ils croient avoir suffisamment réfuté les systèmes qu'on leur oppose. Les uns et les autres vont trop loin : aux uns et aux autres on peut répondre : *Les temps ne sont pas les mêmes.* Sans doute l'histoire renferme de précieuses leçons, et l'expérience faite par les générations passées peut, en mainte circonstance, éclairer la route que parcourent leurs descendants ; mais au-dessus des faits historiques, comme au-dessus de tous les actes de l'homme, on rencontre, d'un côté, la loi éternelle de la justice et de la vérité, de

l'autre, les exigences légitimes et les droits imprescriptibles de la nature humaine.

Dans tous les cas, et quelle que soit la valeur qu'il convient d'accorder ici aux précédents historiques, il importe que les faits soient présentés sous leur véritable jour. Si, comme nous le croyons, l'histoire ne doit pas seule servir de flambeau et de guide, elle ne doit pas, surtout, être façonnée au gré des passions et des espérances de quelques sectaires. Toutefois, même dans ce cadre, il est indispensable de circonscrire le débat dans ses limites naturelles. Qu'on suive les apôtres de l'anarchie dans les voies où ils s'engagent ; qu'on examine les institutions qu'ils admirent ou qu'ils blâment ; qu'on pèse leurs éloges et leurs anathèmes ; puis, après les avoir suivis pas à pas, qu'on se pose la question suivante : « Quels sont les lumières et les enseignements que l'histoire fournit à celui qui cherche de bonne foi la solution du problème posé par les réformateurs modernes? » — C'est à ce point de vue qu'il faut se placer, pour éviter à la fois les exagérations et les mécomptes. Aller au delà, chercher dans l'expérience du passé la solution de tous les problèmes posés à l'avenir, renfermer les sciences économiques dans le cercle de la philosophie de l'histoire, ce serait méconnaître les lois qui président au développement normal des institutions sociales.

Quoi qu'il en soit, ces études rétrospectives doivent nécessairement précéder l'examen des théories contemporaines.

Sur ce dernier terrain, la controverse sur le choix des moyens n'est pas possible ; la polémique à choisir est clairement désignée par les besoins intellectuels et moraux des classes inférieures.

Parce que la force armée a momentanément arrêté l'explosion, quelques personnes, peu familiarisées avec les leçons de l'histoire et les mystères du cœur humain, s'imaginent que l'emploi des baïonnettes suffira pour maintenir la sécurité dans l'Etat et l'ordre dans les intelligences. Qu'elles se détrompent ! La force brutale ne saurait opérer ce prodige. Elle peut anéantir quelques sectaires, dissiper quelques conciliabules ; mais elle a toujours été impuissante contre les doctrines qui avaient jeté de profondes racines dans les masses. *L'idée doit être combattue par l'idée.* Qu'on s'adresse à l'intelligence du peuple ; qu'on lui fasse comprendre que les doctrines qu'il accueille produiraient la misère, l'abrutissement, le despotisme et la barbarie, au lieu du bonheur, des richesses et de la liberté pleine de délices que de prétendus amis lui annoncent ; en un mot, qu'on éclaire son esprit et qu'on parle à son cœur : là est le seul remède efficace. Il faut opposer une propagande d'ordre, de religion, de paix, de morale et de progrès sage, à cette propagande de désordre, d'anarchie et de spoliation qui s'agite au sein des classes les plus nombreuses, et par conséquent les plus puissantes. Abandonner le soin de la propagande sociale à ceux qu'on regarde avec raison comme les ennemis de la société, ce serait à la fois une impardonnable faute et une lâcheté sans excuse. Comprimer l'anarchie, fermer les repaires des sociétés secrètes, emprisonner les conspirateurs, redoubler de vigilance, augmenter les forces de l'armée, tous ces moyens sont utiles, rationnels, indispensables ; mais ils ne suffisent pas pour parer à toutes les éventualités. Depuis trois siècles, l'Europe est inondée de théories anti-sociales, et elles ont fini par y prendre racine (1442). Or, pour combattre efficacement ces doctrines délétères, pour prévenir les révolutions dont les germes se manifestent malgré la compression la plus énergique, il *faut éclairer l'intelligence et moraliser le cœur du prolétaire.*

§ 1. — *Idées générales*

En 1847, aux jours les plus heureux du règne de Louis-Philippe, au sein d'un repos et d'une prospérité jusque-là sans exemple, un prélat français, dont le regard avait pénétré dans les couches inférieures de la société, jeta tout à coup un cri d'alarme, et s'écria : « Le communisme est vivant dans les entrailles de la France ; chaque jour on sent qu'il se développe, qu'il passe de l'obscurité des théories dans la région des faits ; qu'il marche enfin, personnifié dans des millions d'hommes, comme une armée formidable, contre toutes nos institutions . . . Le travail sourd mais incessant du communisme est devenu le plus grand embarras social (1443). »

Un sourire de pitié accueillit ces paroles

(1442) Aussi, à partir du XVIIe siècle, on compte peu d'hommes de génie qui n'aient prédit les désordres et les luttes dont l'Europe est aujourd'hui le théâtre.

Effrayé des doctrines funestes qui déjà, de son temps, trouvaient de l'écho dans les masses, Leibnitz annonçait avec effroi l'approche d'une révolution sociale : « Les disciples d'Epicure et de Spinosa, disait-il, se croyant déchargés de la crainte importune d'une Providence surveillante et d'un avenir menaçant, lâchent la bride à leurs passions brutales et tournent leur esprit à séduire et à corrompre les autres... Ces opinions, s'insinuant peu à peu dans les esprits du grand monde qui dirigent les autres et dont dépendent les affaires, et se glissant dans les livres à la mode, disposent toutes choses à la *révolution générale dont l'Europe est menacée*... Si l'on ne se corrige de cette maladie d'esprit épidémique dont les effets commencent à être visibles, si elle va croissant, *la Providence corrigera les hommes par la révolution même qui en doit naître.* (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*). »

Voltaire et Rousseau donnèrent à leurs contemporains un avertissement analogue : « Tout ce que je vois, disait le premier, jette les semences d'une révolution qui arrivera immanquablement... La *lumière* s'est tellement répandue de proche en proche qu'on *éclatera* à la première occasion, *et alors ce sera un beau tapage* (*Lettre à M. Chauvelin*). » Rousseau ajoutait plus énergiquement encore : « Nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions (*Emile*). »

(1443) *Cas de conscience à propos des libertés exercées ou réclamées par les catholiques*, par Mgr

prophétiques. De l'aveu de tous, l'évêque de Langres fut placé dans la classe des rêveurs et des alarmistes ; sûrs du lendemain, le roi, les ministres, les députés et les journalistes continuèrent à s'occuper de réforme électorale et de luttes parlementaires, jusqu'à ce que le coup de foudre du 24 février vint brusquement éclairer les profondeurs de l'abîme dont ils niaient l'existence!

Le trône fut brisé, les prolétaires se saisirent du pouvoir, les délégués du communisme s'assirent sur les siéges des pairs de France, et la révolution entra dans une phase nouvelle.

Depuis soixante ans les événements se pressent avec une activité vertigineuse. Légitimité, république, empire, tout s'abîme et se reconstruit avec une facilité qui sera pour les générations futures un inexplicable mystère. Les fictions du drame le plus émouvant pâlissent à côté des épisodes, des surprises et des catastrophes du drame révolutionnaire dont le premier acte se termine à l'échafaud de Louis XVI. Il y a quatre ans (1444), la démagogie triomphait à Paris, à Berlin, à Vienne, à Rome, à Naples. Aujourd'hui, la couronne du vainqueur d'Austerlitz brille sur le front du captif de Ham.

Au milieu de ces changements incessants, un seul fait se produit avec un caractère d'évidence et de permanence impossible à méconnaître : c'est l'influence sans cesse croissante des classes laborieuses. Qu'on le désire ou qu'on le craigne, qu'on y découvre un élément de progrès ou une cause de ruine imminente, le phénomène n'en est pas moins incontestable. Les prolétaires pèsent de plus en plus dans la balance des intérêts sociaux. Parmi les catastrophes politiques des trois derniers siècles, il n'en est pas une seule qui n'ait, plus ou moins sensiblement, accru la puissance des masses ; et si les hommes d'État ne veulent pas bâtir sur le sable mouvant des révolutions, ce fait incontestable doit désormais servir de point de départ à leur politique.

Les classes supérieures sont loin de comprendre les exigences de la situation.

La découverte de l'imprimerie, l'agglomération des travailleurs nécessitée par l'emploi des machines, la diffusion des lumières, la facilité des communications, l'affaiblissement des croyances religieuses, mille autres causes contribuent à donner à la haine séculaire du pauvre contre le riche une direction, une puissance, qu'elle n'avait pas chez les générations qui nous ont précédés. Qu'importent les prérogatives du pouvoir, les droits des parlements et les priviléges de la science, à ces multitudes envieuses et mécontentes qui ne participeront jamais à la puissance publique et aux honneurs qu'elle procure? « Ces multitudes savent lire, et depuis qu'elles ne lisent plus l'Evangile, elles font leur lecture habituelle de tout ce qui peut exciter les appétits sensuels et les convoitises ambitieuses. Sous ce rapport rien ne leur manque : histoires, romans, feuilletons, journaux à la portée de toutes les intelligences et de toutes les bourses ; tous les moyens de se gâter le cœur et de s'exalter la tête leur sont devenus faciles et journaliers. Et ces innombrables écrits, dont elles font leur lecture habituelle, ont tous un même esprit, une même tendance, un même résultat, le blâme de l'organisation actuelle de la société, et le désir formel, constant, énergique, passionné, de ce que, pour adoucir les termes, on est convenu d'appeler la réforme sociale, et qui n'est autre chose que le vrai et pur communisme (1445). »

Ce serait en vain qu'on voudrait se faire illusion : l'amélioration du sort des classes laborieuses est devenue pour la civilisation moderne une question d'existence. Elle périra par ses prolétaires, à moins qu'elle ne réussisse à éteindre au cœur de l'ouvrier cette haine sauvage qui, tantôt timide et cachée, tantôt audacieuse et patente, n'attend qu'une heure propice pour produire ses conséquences naturelles. Les ennemis de la société ne le savent que trop. Ce n'est plus dans les classes élevées qu'ils vont chercher des complices ou des dupes. Ils s'adressent directement au peuple.

L'ordre est rétabli, l'Europe respire. C'est le moment de mettre la main à l'œuvre. Que chacun de nous, dans le cercle de ses relations personnelles, travaille de toutes ses forces au rétablissement de l'union, de la confiance, de la paix entre les classes hostiles qui composent aujourd'hui la grande famille nationale. Que nul n'attende les leçons d'une révolution nouvelle, avant de songer à l'avenir.

Parmi les remèdes qu'on indique, les uns appartiennent à l'ordre matériel, les autres à l'ordre moral. Nous les examinerons successivement.

Parisis, évêque de Langres.

Mgr Parisis avait admirablement caractérisé le péril. Aujourd'hui, comme avant la révolution de 1848, les paroles suivantes résument tous les dangers de la situation : « Le communisme, considéré comme un état social permanent, est une utopie qui ne sera jamais réalisée. L'égale distribution des biens, en supposant qu'elle pût se faire un jour, ne durerait plus le lendemain. Pour que cette égalité de partage se maintînt, il faudrait qu'il n'y eût plus parmi les hommes un mélange de prodigues et d'avares, de fripons et de dupes, d'habiles qui gagnent et de maladroits qui perdent; c'est-à-dire qu'il faudrait retrancher de l'humanité toutes ses faiblesses avec leurs variétés infinies, toutes ses relations avec leurs incalculables chances. C'est donc une pure chimère. — Mais il n'en est pas de même du communisme considéré dans les désirs impatients des masses qui ne possèdent rien, ou qui possèdent peu, et qui demandent que les biens de ceux qui ont trop leur soient partagés en commun. Dans ce dernier sens, le seul dont nous ayons à nous occuper, il s'agit beaucoup moins d'organiser que de prendre, ou par la force brutale, ou par quelque connivence des pouvoirs publics, ou de tout autre moyen. »

(1444) Ceci était écrit en 1852.

(1445) Mgr Parisis, *loc. cit.*, p. 121 et 122.

§ II. — *Mesures à prendre dans l'ordre matériel.*

Une erreur assez généralement répandue, et contre laquelle on ne saurait trop se prémunir, consiste à croire que le nivellement des fortunes élevées apporterait quelque soulagement aux souffrances des classes laborieuses. Pour que tout doute se dissipe à cet égard, il suffit de prendre la somme des richesses d'un pays et de diviser celle-ci par le nombre de ses habitants. Plus d'une fois cette opération a été faite en France. Or, dans ce pays, qui, sous le rapport de l'importance du capital national, se trouve à peu près sur la même ligne que la Belgique, la fortune générale, répartie entre tous, ne pourrait donner à chacun plus de *cinquante-cinq centimes* par jour, suivant quelques économistes, plus de *vingt-cinq centimes*, suivant d'autres, et, de l'aveu de tous, beaucoup trop peu pour être à l'aise (1446).

Il est assez difficile de dire avec certitude lequel de ces deux chiffres se rapproche davantage de la réalité. Un calcul de ce genre suppose une foule d'appréciations et de faits sur la justesse et l'importance desquels on peut ne pas être d'accord. Il est toutefois une opération mathématique à laquelle chacun peut procéder, et qui nous semble de nature à prouver que, même en Belgique, la moyenne ne saurait s'élever beaucoup au-dessus de vingt-cinq centimes par jour et par tête. Qu'on réunisse par la pensée les habitants de huit ou de dix communes; qu'on les divise en quatre classes; qu'on range dans la première catégorie, les habitants qui disposent d'une fortune élevée; dans la seconde, ceux qui possèdent une fortune moyenne; dans la troisième, ceux qui n'ont qu'une maison ou un champ à leur disposition; et dans la quatrième, ceux qui n'ont absolument d'autre ressource que leur travail personnel. Voici le résultat qu'on obtiendra: les individus des deux premières classes, mis en regard de ceux de la troisième, formeront une minorité imperceptible, tandis que ceux de la troisième, comparés à leur tour à ceux de la quatrième, ne se trouveront pas dans la proportion d'un sur trente. On ne saurait donc trouver le remède dans le nivellement des fortunes existantes. Ce serait même, ainsi qu'on le verra plus loin, aller directement à l'encontre du but, en éparpillant sans utilité réelle les forces productives aujourd'hui réunies en faisceau; ce serait dissiper sans fruit les économies qui doivent être réservées pour l'avenir.

Il ne faut pas davantage s'imaginer qu'il suffirait d'attribuer aux ouvriers une part du bénéfice que le fabricant prélève aujourd'hui sur les produits de l'atelier. Ici, il suffit de poser des chiffres. Il est rare que l'exploitant qui emploie quatre cents ouvriers réalise, en moyenne, un bénéfice annuel de 20,000 francs. La vente des marchandises donne, à la vérité, un chiffre beaucoup plus élevé; mais on ne doit pas oublier que l'entretien des bâtiments, la réparation et le renouvellement des machines, les faillites, les crises industrielles et mille autres pertes inévitables réduisent singulièrement la recette. Tous les hommes d'expérience avoueront que la somme de 20,000 francs, à titre de bénéfice régulier, est plutôt au-dessus qu'au-dessous de la réalité. Eh bien! qu'on répartisse ces 20,000 francs par portions égales entre les quatre cents ouvriers de la manufacture, qu'on exclue le propriétaire du partage, et l'on arrivera à cet étrange résultat, que leur salaire habituel ne se trouvera pas augmenté de quatorze centimes par jour! Ce serait sans doute une amélioration du sort de l'ouvrier, mais à coup sûr ce ne serait pas cette abondance pleines de délices que les novateurs lui promettent. Au surplus, nous avons été beaucoup trop loin. Il n'est pas possible de refuser au propriétaire une part des bénéfices; car, à cette condition, qui voudrait faire l'avance des capitaux, assumer une responsabilité immense, sacrifier son repos et exposer son patrimoine? La plupart des ouvriers le comprennent eux-mêmes et se contentent de réclamer, outre leur salaire ordinaire, le quart des profits. Or, dans l'hypothèse précitée, ce quart, dont ils se promettent tant de merveilles, augmenterait leur revenu de deux à trois centimes par jour! Voudraient-ils à ce prix s'exposer à supporter une part dans les pertes éventuelles? car, s'il y a des années heureuses, il y en a aussi de défavorables, et celui qui réclame une part des profits doit, en toute justice, supporter une part des pertes. Le plus grand nombre des travailleurs, croyons-nous, préféreraient garder leur repos et leur salaire actuel, si la question leur était posée en ces termes :

Que faut-il donc pour que tous les hommes soient, autant que possible, mis à l'abri des souffrances de la misère? A cette question, tous les économistes, quelle que soit l'école à laquelle ils appartiennent, répondent avec raison : Il faut accroître la production des choses utiles. Le travail actuel, considéré dans son ensemble, ne fournit pas en denrées alimentaires, en articles d'habillement, de mobilier, de chauffage, etc., des produits suffisants pour que chacun trouve à se nourrir, à se vêtir, à se chauffer et à se loger d'une manière convenable. Si, à la fin de l'année, les produits de toute sorte étaient partagés par tête, on n'obtiendrait d'autre résultat que la misère universelle : le pauvre recevrait une part tellement insignifiante qu'il resterait pauvre, et il n'y aurait plus de riches! Au contraire, si le travail était plus fécond; en d'autres termes, si une même

(1446) *Voy.* entre autres, Kranz, *Le présent et l'avenir, coup d'œil sur la théorie de Fourier.* M. Kranz est un des membres les plus distingués de l'école phalanstérienne. Son témoignage ne saurait être suspect.

M. Michel Chevalier arrive à 78 centimes; mais il avoue que son calcul est probablement exagéré. (*Lettres sur l'organisation du travail*, I, p. 8, éd. belge de 1848.)

somme de travail donnait un nombre plus considérable de produits, ceux-ci, baissant de prix, se trouveraient aussitôt à la portée d'une multitude de consommateurs qui doivent aujourd'hui s'en priver. Ce sont là des faits incontestables, admis par tous les économistes, et sur l'évidence desquels il est inutile d'insister.

Il faut donc augmenter la production. Mais celle-ci n'est pas susceptible de s'accroître au gré des désirs impatients de l'homme. L'intelligence humaine peut beaucoup, mais elle n'est pas toute-puissante; elle ne peut pas, comme Dieu, tirer des richesses du néant et féconder d'une parole le chaos inerte. A l'homme qui veut travailler avec fruit, il ne suffit pas d'avoir du génie. En attendant qu'il ait réalisé ses conceptions, il doit vivre; de plus, il lui faut, d'un côté des matières premières, de l'autre des instruments aussi parfaits que possible, des agents puissants, des machines coûteuses, des collaborateurs nombreux; et tous ces éléments indispensables au succès de son entreprise, il ne peut les réunir qu'à l'aide d'un *capital* préexistant. Il en résulte que l'accroissement de la production est impossible sans un accroissement correspondant du capital. C'est là encore, en économie politique, une vérité incontestable. Les seules lumières du bon sens suffisent pour la faire apercevoir dans toute son évidence (1447).

Augmenter le capital, accroître la production, voilà le double but vers lequel, dans l'ordre matériel, tous les amis de l'humanité doivent diriger leurs efforts. Est-ce à dire qu'il ne faille pas attacher d'importance à ce que les produits, créés en plus grand nombre, soient ensuite équitablement répartis entre tous les membres de la société? Non, sans doute; mais la question de répartition, malgré son importance, ne peut se présenter qu'en seconde ligne. Pour *répartir*, il faut *avoir*. C'est en vain que, dans l'état actuel des choses, vous assigneriez à chaque citoyen un lot magnifique : les premiers venus auraient bientôt vidé les magasins et emporté les marchandises. La question de répartition est encore secondaire sous un autre rapport. L'histoire atteste que, depuis près de trente siècles, tout accroissement de la production a tourné au profit des classes les plus nombreuses. Or, s'il en a toujours été ainsi, pourquoi le même phénomène ne se produirait-il pas à notre époque, où les classes ouvrières pèsent plus que jamais dans la balance des intérêts politiques et sociaux (1448)? Sous quelque face qu'on envisage le problème, le point principal consiste à trouver le moyen d'augmenter le capital, et, par le capital, la masse des produits nécessaires pour accroître l'aisance des classes inférieures. Ensuite seulement se présente le problème de la répartition.

S'il en est ainsi, — et qui oserait le nier? — la première question qu'il faille adresser aux novateurs est celle-ci : produira-t-on plus, distribuera-t-on mieux dans l'organisation sociale que vous voulez substituer à la nôtre? Le travail sera-t-il plus actif et plus fécond? La répartition des produits s'opérera-t-elle avec plus de régularité et de justice que de nos jours?

Tous les socialistes, nous le savons, répondent affirmativement; ils s'expriment à ce sujet avec autant d'unanimité que d'assurance. « Prenez ma formule, disent-ils, et demain les forces seront décuplées, et l'humanité tout entière connaîtra les joies de l'abondance et du luxe, aujourd'hui réservées à quelques privilégiés. » Ces promesses sont, sans doute, magnifiques: mais, par malheur, quand il s'agit d'une entreprise où toutes les institutions et toutes les richesses de la société doivent servir d'enjeu, on est en droit d'exiger autre chose que des promesses : c'est le cas ou jamais de réclamer des preuves positives, des faits irréfragables.

La société actuelle fournit au travail une foule de mobiles dont l'efficacité ne saurait être révoquée en doute. Pour le plus grand nombre, le travail est une nécessité: ils doivent travailler pour vivre. Un autre stimulant, bien puissant aussi, résulte de l'esprit de famille. On travaille pour améliorer le sort de sa femme et de ses enfants. On sacrifie son repos; on s'impose avec joie une tâche fatigante pour contribuer au bonheur des êtres qui nous sont chers, et assurer leur avenir. L'ambition même devient un stimulant efficace. On sait que le travail persévérant peut conduire à la richesse, à la propriété immobilière, aux honneurs et même au pouvoir. Certes, voilà trois mobiles bien actifs, bien puissants. Qu'on y ajoute la responsabilité personnelle qui, dans notre organisation sociale, pèse sur la tête de tous les travailleurs, quel que soit le rang qu'ils occupent dans la hiérarchie industrielle. Qu'on y ajoute encore l'influence de la religion et de la morale, la notion du devoir toujours active et présente; et si, en présence de cet ensemble d'institutions et de faits, une chose peut et doit nous étonner, c'est que le travail soit resté insuffisant pour mettre à la portée de tous la nourriture, le logement et le vêtement qui leur sont nécessaires.

Or, le socialisme rejette tous ces mobiles. La nécessité, l'esprit de famille, l'ambition légitime, la responsabilité personnelle, la religion et la notion du devoir sont écartés du même coup. Les uns leur substituent... LE PLAISIR, les autres.... LA LOI!

Procédons avec ordre; examinons séparément ces deux bases du travail régénéré.

(1447) Voy. *Lettres sur l'organisation du travail*, par Michel Chevalier. p. 11 et suiv. Il est inutile de faire observer que je prends ici le mot *capital* dans son acception la plus générale.

(1448) Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans une discussion historique. Pour prouver, par un seul exemple, à quel point les socialistes ont dénaturé les faits, je mettrai plus loin le prolétaire moderne en présence de l'esclave de l'antiquité.

On sait que la théorie du *travail attrayant* sert de base à la doctrine de Fourier. Au phalanstère, tout ce qui sert de base au travail des *civilisés* aura disparu. Point de devoirs à accomplir, puisque la morale sera remplacée par l'attrait, la vertu par l'impulsion des sens, et que chacun pourra librement suivre ses goûts et contenter ses caprices. Point d'inquiétude du lendemain, puisque, par le seul fait de l'admission dans la phalange, on est à jamais assuré du logement, de la nourriture et du vêtement nécessaires. Point de sollicitude paternelle, puisque les enfants, nourris aux frais de la communauté et élevés en commun, se trouvent eux-mêmes forcément à l'abri du besoin. Chacun pourra s'y reposer à l'aise, avec la certitude que les siens se trouveront à jamais à l'abri du besoin. Et cependant, chose étonnante! on travaillera avec tant d'ardeur que, dès le premier jour, la production sera décuplée dans la phalange.

Une première difficulté nous arrête. Il y a quatre ans, le parti phalanstérien possédait des ressources considérables. Chaque adepte payait une rente assez élevée au comité central de la secte. Depuis dix ans, les chefs du parti avaient dépensé en voyages, en *missions*, en journaux, en brochures, en publications de toute espèce, et même en banquets, une somme plus que suffisante pour élever deux ou trois phalanstères de premier ordre. Pourquoi n'allaient-ils pas, à l'exemple des Trappistes français, élever un phalanstère dans les plaines désertes de l'Algérie? Le lieu eût été admirablement choisi, et le *travail attrayant* eût pu s'y déployer dans toute sa puissance (1449). Pourquoi se borner aux malencontreux essais de Cîteaux et de Condé-sur-Vesgres? Pourquoi parler toujours des iniquités sociales et des misères du peuple, alors qu'on a sous la main un moyen facile et sûr de produire des richesses fabuleuses, et de convaincre les incrédules par l'exemple? En un mot, pourquoi, au lieu de tant parler et de tant écrire, ne s'est-on pas mis à l'œuvre? Il y a là un mystère qui prête à de singulières interprétations.

Quoi qu'il en soit, puisque les phalanstériens s'obstinent à rester dans les nuages de la théorie, nous tâcherons de les y suivre.

Au phalanstère, le travail sera divisé à l'infini. On s'y livrera par courtes séances. Chaque travailleur s'occupera de vingt à trente métiers à la fois. Tour à tour forgeron, cultivateur, peintre, teinturier, horloger et boucher, il changera incessamment de besogne et de scène. Les ateliers seront des salles magnifiques. Une musique mélodieuse entretiendra l'ardeur des travailleurs. L'amour même viendra en aide à la production industrielle. Dans chaque atelier, l'ouvrier aura son *amonte pivotale, sans compter le menu fretin des amours de passage* (*sic*). Enfin, le travail sera purement volontaire; toute idée de contrainte sera bannie.

S'il faut en croire les disciples de Fourier, le travail organisé de la sorte deviendra nécessairement *attrayant*, et par cela même très-fécond.

Une première observation à faire, c'est que ce travail fractionné, toujours assaisonné de gais propos et d'intrigues amoureuses, sera un travail nécessairement stérile. Nous citerons à ce sujet l'opinion d'un économiste aussi riche de savoir que d'expérience. « L'étude de la grande industrie, dit M. Michel Chevalier, laisse chez l'observateur la conviction que les bons ateliers, ceux où l'on fait beaucoup de besogne, ne sont pas ceux où l'on se livre à la gaieté, mais bien ceux où l'on ne souffle pas une parole, afin que chacun soit tout entier à sa tâche. Atelier bavard et distrait, mauvais atelier. Le plus fécond des ouvriers, celui de l'Angleterre ou des États-Unis, ce forgeron qui dans sa journée pétrit un si grand nombre de barres de fer sous les cylindres, ce maçon qui pose une si incroyable quantité de briques, est, à l'œuvre, un homme fort taciturne, et il ferait un mauvais parti à son apprenti si celui-ci l'interrompait pour lui dire des lazzi ou lui réciter des sonnets. L'ouvrière modèle, celle de Lowel, ne caquette pas davantage quand elle est à son banc à broches. Tenons donc pour certain que l'attraction aimable et galante, sur laquelle compte Fourier pour animer l'industrie et en accroître la puissance, est bonne tout juste pour faire faire des tours de force dans une partie de campagne, mais qu'elle aurait pour résultat de désorganiser le travail. Ne confondons pas ce qui doit rester séparé dans la vie. Ne transportons pas l'industrie sur les rives du fleuve de Tendre; elle ne s'y reconnaîtrait plus et s'y perdrait (1450). » Il faut en dire autant de ce changement continuel de travail et d'atelier, de cette *alternance* tant vantée par le maître et par les disciples. Une profession industrielle ne s'apprend pas en un jour. La plupart des métiers exigent plusieurs années d'un apprentissage non interrompu. L'ouvrier ne devient habile qu'à la suite d'un travail persévérant. Celui qui veut briller doit se spécialiser. Il en résulte que les ouvriers phalanstériens, passant sans cesse d'une fonction à une autre, seraient de forts mauvais ouvriers.

Ainsi, d'un côté, le travail ne serait pas

(1449) En quatre années, les Trappistes de Staouéli (Algérie) ont planté plus de 10,000 arbres d'essences variées; ils ont de grands jardins parfaitement cultivés et admirablement tenus; ils ont défriché plus de 300 hectares, dont environ 150 ont été semés en céréales et 150 autres convertis en prairies ou ensemencés de plantes fourragères. Une vigne de 6 hectares donne déjà de magnifiques espérances; les défrichements se continuent avec ardeur; une orangerie s'élève; des sources trouvées sur différents points de la concession ont été recueillies et utilisées; une abbaye a été construite; des bâtiments agricoles ont été élevés... Tels ont été les résultats de quatre années de travail! (Voy. l'*Illustration* du 8 décembre 1849.) — On avouera que la foi chrétienne vaut bien l'*attraction passionnée*.

(1450) *Lettres sur l'organisation du travail*, p. 145.

sérieux; de l'autre, il serait abandonné à des mains peu exercées. On conviendra que ce sont là d'étranges moyens d'accroître la richesse générale. Si le système était mis en action, ce ne serait pas la production, mais bien la misère qui serait décuplée!

Mais pardons un instant de vue ce résultat déplorable, et voyons s'il est possible d'arriver à une organisation sociale où *travail* et *plaisir* deviendront synonymes.

Qu'il soit possible de rendre certains travaux industriels moins repoussants et plus salubres qu'ils ne le sont en ce moment, il y aurait folie à le contester. Les progrès de la science auront pour effet de diminuer la tâche du manœuvre; en même temps, l'extension de l'instruction et l'habitude des égards réciproques relèveront le prolétaire à ses propres yeux et à ceux des autres. Toutefois, quels que soient les progrès qu'on fasse dans cette double sphère, le travail sérieux exigera toujours une régularité, une constance, et surtout une dépense de forces, qui ne permettront jamais de l'assimiler au plaisir. D'un autre côté, le travail tant soit peu important réclame le commandement d'une part, l'obéissance, de l'autre, et par conséquent *de la contrainte* (1451). Sous tous ces aspects, les fonctions industrielles ne seront jamais *attrayantes*. Il y a six mille ans, Dieu dit à l'homme : *Tu travailleras à la sueur de ton front!* Là est la vérité. Si le travail accompli laisse une douce satisfaction dans l'âme, c'est qu'il nous a été imposé comme obligation morale. Au fond de l'accomplissement de la tâche journalière, il y a l'accomplissement d'un devoir.

Sans doute, beaucoup d'hommes s'imposent quelques fatigues à titre de distraction et de plaisir. Ils se livrent à la chasse, ils cultivent des fleurs ou des fruits, ils aiment la peinture et le dessin, ils s'adonnent même à quelques travaux de menuiserie, de serrurerie, de sculpture, etc. Mais dites-leur de consacrer dix heures par jour à dix travaux différents; ouvrez-leur les ateliers de la phalange; invitez-les à se mêler à vos séries et à vos groupes; prêchez-leur la théorie du travail attrayant : quel résultat obtiendrez-vous? La nouveauté du spectacle les attirera peut-être; ils viendront inspecter vos ateliers couverts de dorures et de soie; mais soyez-en bien persuadés, dès le lendemain, malgré votre éloquence et votre musique mélodieuse, tous ceux qui pourront se passer de votre aide vous tourneront le dos, pour revenir à leurs occupations inoffensives et solitaires. Fourier a pris pour une règle universelle les penchants de quelques natures exceptionnelles. L'humanité mourrait bientôt de faim, si elle en était réduite à vivre du travail des ouvriers *volontaires*. La société ne subsiste point de travaux de fantaisie.

Or, au phalanstère, tous les hommes valides seront transformés en *ouvriers volontaires!* Ceux qui voudront se contenter du *minimum fort décent* (*sic*) en nourriture, logement et vêtement, que la phalange alloue à tous ses membres, même à ceux qui refusent de travailler, passeront leur existence dans une paresse éternelle. Quant aux riches, à qui la phalange garantit, indépendamment du *minimum* précité, les intérêts de leurs capitaux, pourquoi travailleraient-ils? Aujourd'hui, mille stimulants les poussent. Quand ils ont acquis assez de richesses industrielles pour s'assurer à jamais une existence honorable, ils aspirent à devenir propriétaires fonciers, et quand ce but se trouve atteint, ils veulent agrandir et améliorer leur domaine. En sera-t-il de même dans la vie *harmonienne?* Evidemment non. Une fois arrrivé au *maximum* en logement, en nourriture et en vêtement, le phalanstérien riche ne peut éprouver d'autre ambition que celle d'ajouter quelques coupons d'actions à ceux qui se trouvent déjà dans son coffre-fort. Pour lui, il ne peut être question d'arriver aux honneurs par la richesse. Quelle que soit son opulence, il ne formera jamais qu'une unité dans la phalange; il n'aura jamais ni clients, ni débiteurs, ni fermiers sous sa dépendance. Il ne peut pas davantage songer à l'amélioration de son patrimoine. A l'exception de son mobilier, toutes ses richesses se trouvent confondues dans la masse : la seule propriété qu'il ait conservée est celle des *actions* que l'administration de la phalange lui a remises en échange de ses capitaux. Voulez-vous savoir ce qu'il fera? Il se reposera dans son opulence, tout comme le phalanstérien ordinaire s'endormira dans la *médiocrité décente* que lui procurera son admission dans la phalange.

L'organisation phalanstérienne aurait pour résultat d'installer la paresse à tous les degrés de la hiérarchie sociale, de rendre les ouvriers aussi nonchalants que peu habiles, de priver le travail des stimulants qui lui sont nécessaires, en un mot, d'arrêter la production. Où chercherait-on, sous un tel régime, les sommes énormes qu'il faudrait consacrer, chaque année, au logement, à la nourriture et au vêtement de tous les membres de la phalange, au service des intérêts des actions appartenant aux riches, à l'entretien des bâtiments somptueux du phalanstère, au renouvellement des machines et des autres instruments du travail? Comment trouverait-on ces ressources merveilleuses dans une organisation sociale *où personne n'éprouverait le besoin de travailler?*

Nous le demandons à tout homme sérieux, est-il possible de pousser plus loin l'illusion, ou, pour mieux dire, la folie?

Les socialistes qui confient à la loi la mission de stimuler la production procèdent avec plus de raison et d'esprit de suite. En imposant à l'Etat la tâche écrasante de nourrir, de loger et de vêtir toute la nation, il faut bien lui fournir les moyens de faire travailler ses pensionnaires. Dans une telle organisation sociale, l'industrie est nécessai-

(1451) *Lettres de l'organisation du travail*, p. 144.

rement une affaire de police. Aussi les membres les plus distingués de l'école communiste ne se font-ils pas illusion au sujet de la nature *attrayante* du travail. M. Cabet, entre autres, y croit si peu qu'il a eu soin de proclamer que les hommes de la génération actuelle, nés dans une classe élevée, doivent être provisoirement dispensés de concourir aux travaux de la communauté. Il se fie, lui aussi, à la loi.

Cette théorie, nous le répétons, se fait comprendre. L'Etat ne possède pas, comme Dieu, la puissance de faire sortir les êtres du néant. Quand il doit fournir dix millions de mètres de drap, il est en droit d'exiger que la nation lui fournisse la marchandise; quand on lui demande cent mille habitations saines et commodes, il faut bien qu'il puisse mettre la truelle, la brique et le mortier aux mains de ses subordonnés; et ainsi du reste. Malheureusement, ce régime n'est pas nouveau; il existe déjà dans quelques lieux, à la vérité peu fréquentés : c'est le régime... du bagne!

Oui, nous ne rétractons pas cette expression, c'est le régime du bagne! C'est la condamnation de tout un peuple aux travaux forcés à perpétuité!

Aujourd'hui, la liberté existe pour tout le monde. Le patron remplace l'ouvrier paresseux ou corrompu. L'ouvrier quitte le patron qui ne lui convient pas, et, s'il est probe, laborieux et habile, tous les ateliers lui sont ouverts. Ce propriétaire, ami du repos, jouit en paix du fruit de ses travaux ou des produits du patrimoine de ses pères. Le savant, dont les membres débiles ou peu exercés sont impropres au travail matériel, s'élance avec ardeur dans les régions inexplorées de la science. Les aptitudes se classent, les vocations se manifestent, les professions se groupent, et la liberté, bien mieux que l'attraction de Fourier, produit l'harmonie universelle.

Voilà ce qu'il s'agit d'anéantir! Au lieu de cette liberté que nous venons d'esquisser, et qui, dans l'ordre matériel, a produit tout ce qu'il y a de grand et de beau sur la terre, nous aurons le despotisme de l'Etat. Le gouvernement exercera une dictature universelle. Dictature dans la vie sociale, dictature dans la vie privée, dictature dans l'industrie, dans le commerce et les arts, dictature dans le domaine de la pensée, dictature en toutes choses et dans toutes les situations de la vie: voilà le lot que destinent à l'Etat ces novateurs philanthropes, qui tous à l'envi font briller le mot de *liberté* sur leurs bannières! S'il est possible d'imaginer un despotisme plus épouvantable, une tyrannie plus odieuse et plus abrutissante, nous ne comprenons plus rien à la langue.

Encore si, en se soumettant à ce despotisme avilissant, on était assuré d'obtenir un travail plus fécond que celui qui trouve son stimulant dans l'intérêt personnel. Mais on sait ce que vaut le travail de l'esclave! Au moment où l'empire romain, malgré sa grandeur apparente, chancelait déjà sous les attaques incessantes des Barbares, une foule de patriciens possédaient des domaines plus vastes que des provinces. Là vivaient une multitude d'hommes, moitié libres, moitié esclaves, nourris, logés et vêtus aux dépens du maître dont ils cultivaient les terres. Or, comment travaillaient-ils? Pline a eu soin de nous l'apprendre. Les travaux, dit-il, étaient exécutés sans vigueur, comme tout ce qui se fait par des hommes privés de l'espoir d'améliorer leur sort personnel : *Coli rura ab ergastulis pessimum est, ut quidquid agitur a desperantibus* (1451*). Depuis deux mille ans, l'expérience n'a pas cessé de confirmer l'opinion de l'auteur latin.

Vous oubliez, dira-t-on, la fraternité, la toute-puissance de l'éducation rationnelle, le suffrage universel et l'intérêt collectif. Examinons tous ces remèdes.

La fraternité, l'amour, la charité, la vertu, seraient des mobiles tout-puissants, en même temps que des guides infaillibles, chez un peuple... d'anges. Mais ferez-vous régner la fraternité parmi les *hommes?* Arracherez-vous l'égoïsme de tous les cœurs, l'orgueil de toutes les intelligences? Là est toute la question. Exalter la puissance de la fraternité, célébrer les délices et les bienfaits de l'amour désintéressé, adresser des appels passionnés à la vertu, tout cela n'est pas répondre aux objections. Dans son dernier ouvrage, M. Considérant a eu raison de dire que « celui qui invoque la fraternité n'a résolu aucun problème, puisqu'il s'agit précisément de trouver les moyens positifs et pratiques de la faire régner. » — Possédez-vous ce secret, oh! alors, empressez-vous de le divulguer, et surtout hâtez-vous de le mettre en pratique. Vos chefs se faisaient une guerre acharnée, jusque sur la sellette des cours d'assises, jusque dans les cachots du gouvernement; les colonnes de vos journaux regorgeaient de colère et de fiel; vos soldats avaient sans cesse l'insulte et la menace sur les lèvres; vos adeptes, divisés en vingt armées hostiles, se témoignaient réciproquement le mépris le plus profond, le dédain le plus superbe; aujourd'hui encore, partout où l'on rencontre trois socialistes, on est à peu près certain de trouver trois opinions, trois doctrines, trois forces en guerre. Et, cependant, il ne s'agit encore que de démolir ce qui a été édifié par les générations passées! Que sera-ce donc quand il s'agira de se mettre à l'œuvre, de sacrifier ses goûts, de se soumettre à une discipline sévère, de prodiguer ses forces personnelles dans l'intérêt de la communauté? Quel spectacle présenterez-vous le jour où il faudra partager les bénéfices? — Hâtez-vous donc de faire régner la fraternité sous vos bannières. Apôtres de la charité régénérée, commencez par la mettre en œuvre; prophètes de l'amour désintéressé, sortez des nuages de la théorie, et pratiquez vos préceptes; champions de la concorde et de la vertu, oubliez vos rancunes, vos prétentions,

(1451*) *Hist. nat.* lib. XVIII, c. 7.

vos querelles journalières, votre orgueil et vos haines : alors peut-être les hommes sérieux commenceront à croire aux merveilles de la *fraternité sociale!*

Pascal, avec cette prescience propre au génie, a dit quelque part qu'il y avait un immense danger social à faire voir à l'homme sa grandeur sans sa bassesse. Que dirait l'auteur des *Pensées*, si, pouvant un instant apparaître au milieu de la société moderne, il avait sous les yeux le spectacle que nous contemplons? Après avoir atteint ses dernières limites, la flatterie s'est changée en adulation. Le peuple, comme jadis les princes, a trouvé ses courtisans et ses flatteurs. Au lieu de dire à l'homme : — « Ton intelligence est le chef-d'œuvre de la création, ton âme est immortelle et libre, mais tu as des passions à combattre, des devoirs à remplir, des vertus à pratiquer, des erreurs à expier, » — on se prosterne, on épuise toutes les formules de la louange, et l'on s'écrie : « Jouis, règne, brise tes freins, repousse les obstacles ; tes instincts sont ta loi, tes passions sont tes guides. Roi de la création, reprends ton empire : le mal n'est pas en toi, il est dans les institutions corrompues qui entravent tes pas et compriment ta volonté souveraine! »

Il n'est pas nécessaire de faire ressortir tout ce que ce langage renferme d'exagération et d'absurdité. Ceux qui le tiennent sont bien coupables, bien aveugles, bien imprudents. Si jamais, par un de ces mouvements imprévus dont notre siècle a déjà vu plus d'un exemple, le pouvoir se trouvait confié à leurs mains débiles, ils chercheraient en vain les moyens de réaliser leurs promesses, et deviendraient inévitablement les premières victimes de la vengeance populaire. Ils apprendraient à leurs dépens que ce n'est pas à l'aide de paroles sonores qu'on gouverne les peuples.

Le croira-t-on? Parmi cette multitude d'écrivains socialistes que la France et l'Allemagne possèdent en ce moment, un seul homme a eu le courage de rappeler ses confrères au respect de la vérité et à l'observation des faits, et cet homme... c'est M. Proudhon. Seul il a réduit à leur valeur réelle toutes ces théories pompeuses basées sur la fraternité universelle.

M. Cabet, pressé de questions importunes, avait fini par s'écrier dans les colonnes du journal *le Populaire :*

> « Mon principe, c'est la fraternité ;
> Ma théorie, c'est la fraternité;
> Mon système, c'est la fraternité ;
> Ma science, c'est la fraternité (1452). »

Quelques mois après, M. Proudhon lui répondit dans les termes suivants, qui méritent de fixer l'attention du lecteur sérieux :

« La fraternité! tel est donc le fait primordial, le grand fait, naturel et cosmique, physiologique et pathologique, politique et économique, auquel se rattache, comme l'effet à sa cause, la communauté... Or, à ce mot de *fraternité*, qui dit tant de choses, substituez, avec Platon, la *république*, qui ne dit pas moins; ou bien, avec Fourier, l'*attraction*, qui dit encore plus; ou bien, avec M. Michelet, l'*amour* et l'*instinct*, qui comprennent tout; ou bien avec d'autres, la *solidarité*, qui rallie tout; ou bien enfin, avec M. Louis Blanc, *la grande force d'initiative de l'Etat*, synonyme de la toute-puissance de Dieu, et vous verrez que toutes ces expressions sont parfaitement équivalentes, de sorte que M. Cabet, répondant du haut du *Populaire* : « *Ma science, c'est la fraternité,* » a parlé pour tout le socialisme... Serait-ce que les utopistes trouvent plus aisé de discourir sur ces grands mots que d'étudier sérieusement les manifestations sociales?... Fraternité! Frères tant qu'il vous plaira, pourvu que je sois le grand frère et vous le petit; pourvu que la société, notre mère commune, honore ma progéniture et mes services, en doublant ma portion. — Vous pourvoirez à mes besoins, dites-vous, dans la mesure de vos ressources; j'entends, au contraire, que ce soit dans la mesure de mon travail; sinon, je cesse de travailler... Vainement vous me parlez de fraternité et d'amour : je reste convaincu que vous ne m'aimez guère, et je sens très-bien que je ne vous aime pas. Votre amitié n'est que feinte, et si vous m'aimez, c'est par intérêt. Je demande tout ce qui me revient : pourquoi me le refusez-vous?... Dévouement! Je nie le dévouement, c'est du mysticisme. Parlez-moi de *doit* et d'*avoir*, seul critérium à mes yeux du juste et de l'injuste, du bien et du mal dans la société. A chacun selon ses œuvres, d'abord : et si, à l'occasion, je suis entraîné à vous secourir, je le ferai de bonne grâce, mais je ne veux pas être contraint. Me contraindre au dévouement, c'est m'assassiner (1453). »

Après cette réponse, à la vérité un peu brutale, mais qui rend néanmoins avec fidélité les sentiments qui domineront toujours dans les opérations industrielles et commerciales, M. Proudhon adresse aux socialistes en général la question que nous avons déjà posée à l'école phalanstérienne : « Qui vous empêche, dit-il, de vous associer, si la fraternité suffit? Est-il besoin pour cela d'une permission du ministre ou d'une loi des chambres? Un si touchant spectacle édifierait le monde, et ne compromettrait que l'utopie : ce dévouement serait-il au-dessus des courages communistes (1454)?

En effet, si, pour fermer les plaies de l'humanité, il suffisait de faire un appel à la fraternité, il y a bien des siècles que toutes les souffrances auraient disparu. Depuis deux mille ans, le christianisme s'est imposé cette noble mission. De siècle en siècle, ses ministres n'ont cessé d'élever la voix en faveur de l'humanité souffrante. Bien plus : l'Eglise a mis la main à l'œuvre, et, partout où il y

(1452) *Populaire* de novembre 1844.
(1453) *Traité des contradictions économiques*, t. I, p. 245 et suiv.
(1454) *Ib.*, t. II, p. 350.

avant des larmes à essuyer ou des souffrances à partager, ses enfants, accourus en foule, ont sacrifié leurs biens, leur jeunesse, leur santé, leur vie tout entière au bonheur de leurs frères. Et cependant le dévouement et la fraternité réelle n'ont jamais cessé de figurer parmi les attributs des natures privilégiées! Serez-vous, avec votre appel aux jouissances matérielles, plus heureux et plus puissants que le christianisme, avec ses magnifiques promesses qui embrassent à la fois le temps et l'éternité? Le passé n'est pas propre à nous rassurer sur l'avenir. Il y a cinquante ans, le mot de *fraternité* brillait en lettres d'or sur les murs de la salle où Fouquier-Tinville demandait et obtenait des hécatombes humaines!

On allègue, à la vérité, que l'éducation *rationnelle* suffira pour plier les caractères aux exigences de l'égalité absolue. C'est encore une chimère.

Une erreur, commune à toutes les sectes, consiste à croire que l'homme n'est ni bon ni mauvais en naissant, et que ses instincts, ses pensées, ses désirs et ses passions ne sont autre chose que le produit naturel des circonstances extérieures, le résultat fatal du *milieu social* où il se trouve placé. Nous ne dirons pas que la dégradation de la nature humaine constitue pour le chrétien un article de foi. Nous n'ajouterons pas que la chute originelle se manifeste dans les traditions primitives de tous les peuples; qu'elle est la base des dogmes fondamentaux de toutes les religions du monde ancien. Nous ne dirons pas même, avec Pascal, que, sans la croyance à la chute originelle, l'homme est le plus inexplicable des mystères. Dans un siècle qui aime à se nommer le siècle des lumières, et que les générations futures appelleront probablement le siècle du demi-savoir et des études superficielles, les enseignements de la religion, de l'histoire et de la philosophie sont peu prisés de ceux à qui il importe surtout de s'adresser. Nous nous bornerons à les prier d'observer les faits, d'écouter les leçons de l'expérience, de consulter leur propre cœur. Non, il n'est pas vrai que l'homme se soumette aveuglément à toutes les impulsions extérieures. Sans doute, les mauvais exemples et les doctrines perverses peuvent corrompre son cœur et égarer son intelligence. Sans doute encore, des exemples salutaires et un enseignement bien dirigé peuvent contribuer, d'une manière efficace, à son amendement moral. Mais en est-il moins vrai que l'homme est enclin au mal dès l'enfance? N'est-il pas incontestable que tous ceux qui s'occupent de l'éducation des enfants ont sans cesse à lutter contre des penchants vicieux? N'est-il pas vrai que, dans une foule de cas, l'éducation la plus morale et la plus intelligente reste stérile (1455)? Enfin, n'est-il pas certain que, depuis le berceau jusqu'à la tombe, le riche et le pauvre, le savant et l'ignorant, conservent à des degrés divers les faiblesses de la nature humaine? Hélas! c'est en vain qu'on voudrait nier cette vérité accablante: pour tous, la vie est une lutte incessante! Si nous consultons les Livres sacrés, nous entendons l'Apôtre des gentils s'écrier avec douleur: *Je me plais dans la loi de Dieu, selon l'homme intérieur; mais je sens dans les membres de mon corps une autre loi qui combat contre la loi de mon esprit* (*Rom.* VII, 22, 23)! Si nous interrogeons les poëtes, ils nous répondent à leur tour:

> . . . . . Video meliora proboque,
> Deteriora sequor!

Qu'on cesse donc de se faire illusion. L'homme est perfectible, mais cette perfectibilité a des bornes dans l'application. Son âme peut s'élever à des hauteurs encore inconnues, son esprit peut découvrir des horizons nouveaux, mais son cœur sera toujours de chair, le sang ne cessera pas de couler dans ses veines, et ses pieds continueront à fouler la terre. Quoi qu'on fasse, on aura toujours des passions à combattre. Sous ce rapport, comme sous beaucoup d'autres, les utopistes du XIXe siècle méritent les reproches que J.-B. Say adressait à ceux des siècles passés. « Chacun, dit l'économiste célèbre, a cru pouvoir remplacer une organisation défectueuse par une meilleure, sans songer qu'il y a *une nature des choses* qui ne dépend en rien de la volonté de l'homme, et que nous ne saurions régler arbitrairement. » Plus que jamais, cette *nature des choses* est aujourd'hui perdue de vue (1456).

Il faut en dire autant du suffrage universel appliqué à la direction des travaux. Aujourd'hui, le fabricant s'abstient avec soin de choisir ses contre-maîtres parmi les ouvriers paresseux ou incapables. Intéressé, plus que tout autre, à ce que le travail soit actif et fécond, il accorde naturellement son suffrage et sa confiance au plus digne. La justice et l'intérêt personnel se trouvent ainsi d'accord et viennent, en quelque sorte à leur insu, aboutir au même but. Obtiendrait-on un résultat identique si les travailleurs devaient eux-mêmes désigner leurs chefs, à l'aide du suffrage universel? L'homme privé d'expérience peut répondre affirmativement; mais celui qui a vu les travaux industriels de près tiendra un tout autre langage. Les mauvais ouvriers se trouvent et se trouveront toujours en grande majorité; ils forment partout la masse. Confier à ceux-ci le gouvernement de l'atelier, c'est mettre les organisations énergiques, les intelligences

(1455) Pascal a peut-être été un peu loin quand il a dit, dans ses *Pensées* : « L'homme n'est ni ange ni bête; et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête. »

(1456) La philosophie a longtemps raillé le récit de la *Genèse*, mais tous les esprits éminents, éclairés par l'expérience, ont fini par ouvrir les yeux. Pour ne citer que deux exemples, M. Thiers, dans son traité *De la propriété*, et M. Guizot, dans son livre *De la démocratie en France*, ont écrit d'admirables pages sur l'existence du mal dans le monde.

élevées, à la merci des travailleurs incapables ou paresseux. A la vérité, il se peut que, oubliant un instant leur jalousie et leurs rancunes, ceux ci accordent leur suffrage au plus digne; mais quel en serait le résultat? Ou le chef s'abstiendrait d'user de son autorité précaire, et dans ce cas sa présence serait aussi inutile que celle du membre le plus ignare de l'atelier; ou bien, prenant sa mission au sérieux, il s'empresserait de faire entendre à ses électeurs le sévère langage du devoir, et dans ce cas son autorité n'existerait certainement plus à la fin de la semaine. Qu'on se donne la peine de relire l'anecdote que nous avons empruntée à M. Thiers (1457), et l'on sera pleinement convaincu.

Quant à l'intérêt collectif, nous avons déjà dit et prouvé qu'il ne peut être pris au sérieux. Les masses ne se contentent pas d'une abstraction. Pour combattre la paresse naturelle de l'homme, il faut des stimulants *sensibles*, et l'intérêt collectif n'a pas cette qualité essentielle. Le communisme n'est pas né d'hier. Depuis près de trente siècles quelques sectaires zélés ont essayé, à des époques plus ou moins rapprochées, de mettre ses maximes en pratique. Or, leurs tentatives n'ont jamais produit que l'anarchie et la misère. Chacun se fiait sur son voisin, et remettait au lendemain la tâche du jour; puis, quand la disette arrivait, chaque associé rendait ses compagnons responsables de l'insuccès de l'entreprise, et la communauté s'anéantissait dans une anarchie hideuse. Depuis Platon jusqu'à Carpocrate, et depuis Mazdek jusqu'à M Cabet, le communisme n'a jamais produit autre chose.

Et qu'on ne dise pas que nous fassions ici des suppositions gratuites. Qu'on ne nous accuse pas de généraliser les résultats de quelques essais malheureux, tentés dans des circonstances défavorables et sur un terrain mal préparé. Il n'est pas même nécessaire d'invoquer le secours de l'histoire. Les déceptions que Fourier, Owen et Cabet ont tour à tour éprouvées peuvent, sans inconvénient, être écartées du débat. Il est un fait bien plus important, observé pendant plusieurs siècles, incontestable pour tous, et ce fait suffit à lui seul pour prouver que les peuples chez lesquels la propriété individuelle ne sert point de base aux institutions civiles doivent inévitablement descendre au dernier degré de la dégradation et de la misère. Ce fait, c'est la vie des sauvages. Depuis trois siècles, dans une partie considérable du globe, la civilisation et la barbarie se trouvent en présence, et pour ainsi dire côte à côte. L'état actuel de l'Australie nous en fournit surtout un exemple remarquable. Des sauvages, qui ne connaissent d'autre propriété que celle de leurs huttes et de leurs armes, s'y trouvent mêlés à d'innombrables colons européens, dont toutes les relations ont pour base le respect de la propriété individuelle. Ceux-ci, assurés de recueillir les fruits de leur travail, ont construit des habitations solides, défriché le sol, élevé des animaux domestiques, et aujourd'hui leur existence se trouve embellie de tous tous les agréments d'une civilisation avancée. Des villes magnifiques, des temples, des palais, des bibliothèques publiques, s'y sont élevés, comme par enchantement, à quelques centaines de pas du désert. Les cultivateurs qui se sont aventurés dans l'intérieur des terres y ont acquis, en peu d'années, des richesses fabuleuses (1458). Or, pendant que le colon, stimulé par l'intérêt personnel, encouragé par la certitude de recueillir le fruit de ses sueurs, opère ces merveilles, le sauvage, nu et affamé, traîne une existence misérable dans de vastes solitudes que la nature a favorisées de tous ses dons, et pour peu que la chasse et la pêche ne répondent pas à ses efforts, il vient tendre une main décharnée à la pitié de l'étranger. « Travaille, lui dit celui-ci, renonce à la vie errante, cultive la terre, et la nature récompensera tes efforts. » Peine inutile! L'enfant du communisme donne à l'homme civilisé une réponse qui mérite d'être méditée. « Pourquoi, dit-il, irais-je renoncer à mon indépendance pour labourer la terre ?... D'autres viendraient manger la récolte (1459). »

Qu'on rapproche toutes ces considérations de celles que nous avons fait valoir en examinant successivement les doctrines de Fourier, d'Owen, de Cabet et de Louis Blanc, et l'on sera pleinement convaincu que ces novateurs ont été les jouets de grossières illusions, quand ils ont cru que l'adoption de leurs théories aurait pour effet de rendre le travail plus actif et plus fécond. Si le travail marchait à l'aide d'idées généreuses, de beaux préceptes et de phrases sonores, l'atelier *social* de M. Blanc, l'atelier *commun* de M. Cabet, l'atelier *coopératif* de M. Owen, et pardessus tous les autres l'atelier *volontaire* de Fourier, produiraient des merveilles. Malheureusement, ce n'est pas à l'aide de formules déclamatoires qu'on réalise le bonheur des peuples.

(1457) *Voy.* la note, à la fin du volume.

(1458) Voy. dans la *Revue des deux mondes* (novembre 1848) l'analyse que M. Paul Merruau a faite d'un ouvrage du colonel Mitchell, gouverneur général de la Nouvelle Galles du Sud, intitulé : *Journal of an expedition into the interior of tropical Australia, in search of a route from Sydney to the gulf of Carpentaria.* Londres, 1848, Longman. — Quant aux richesses amassées par les colons, les chiffres suivants suffiront pour en donner une idée approximative. Le nombre des moutons et des brebis sur le territoire de la Nouvelle-Galles du Sud, sans y comprendre les animaux de même espèce répandus dans les autres colonies de l'Australie, était de huit millions en 1847. On y comptait, à la même date, quatorze cent mille bœufs, vaches et veaux. C'était le cinquième du nombre total des bêtes à laine et le tiers des bêtes à cornes que nourrissent l'Angleterre, l'Irlande et l'Ecosse réunies.

(1459) Il est difficile de se figurer à quel point les deux races se trouvent confondues en Australie. Dans son travail déjà cité, M. Merruau a pu dire sans exagération que *les sauvages, nus et affamés, rôdant autour de l'enceinte des habitations, voient luire le gaz et entendent sauter les bouchons du vin de Champagne.*

Les mêmes reproches doivent être adressés à la théorie de M. Proudhon. Pour accroître la production, il faut augmenter le capital national, et pour atteindre ce dernier but, il faut encourager l'épargne. C'est là une première vérité que M. Proudhon a complétement perdue de vue. En parquant chacun dans sa chaumière, en privant le travailleur de tout espoir d'étendre le misérable domaine dont la *possession* lui serait abandonnée, l'auteur des *Contradictions économiques* enlèverait tout motif à l'épargne, tout mobile à l'économie bien entendue. Il rendrait ainsi le progrès industriel impossible. Mais sa doctrine renferme un vice plus dangereux encore. En fractionnant les héritages et les capitaux à l'infini, il porterait à la production un coup irréparable. Les ateliers nombreux, les machines puissantes, tous les moteurs féconds disparaîtraient le jour même. On se trouverait forcément ramené au régime où chaque famille plantait les légumes et tissait les vêtements grossiers qui lui étaient nécessaires. Dès le lendemain, la production se trouverait diminuée des neuf dixièmes au moins. Et quelles seraient les conséquences de ce régime primitif, appliqué aux populations surabondantes du monde moderne? Pour trouver la réponse, il n'est nullement nécessaire de réfléchir longtemps: ce serait la misère, la misère universelle!

Dans son premier Mémoire sur la propriété, M. Proudhon a lui-même fourni à ses adversaires un argument irréfragable. Deux cents ouvriers, travaillant isolément pendant une journée, produisent, dit-il, par leur ensemble, un résultat que n'aurait pu obtenir un homme travaillant isolément pendant deux cents jours. Il avoue ainsi que la division de la tâche, l'union des travailleurs, la simultanéité et la convergence de leurs efforts, produisent une *force d'ensemble* que le travail isolé n'obtiendra jamais. M. Proudhon a raison; mais pourquoi, s'il en est ainsi, veut-il isoler les travailleurs? Pourquoi veut-il éparpiller les forces de la production et anéantir les droits du capital? C'est, en effet, le capital, et le capital seul, qui permet de bâtir des ateliers spacieux, de réunir les ouvriers, de grouper les ressorts et de produire cette *force d'ensemble* dont M. Proudhon a été lui-même forcé de proclamer les merveilles.

Il nous reste à voir si, du moins sous le rapport de la répartition des richesses, le socialisme présente à ses adeptes des idées sérieuses et nouvelles, formant un système susceptible d'être mis en pratique.

Hélas! ici encore on ne découvre que l'impuissance et le néant.

Trois systèmes sont mis en avant. Les uns, comme les phalanstériens, font de la rémunération du travail et du talent une question de suffrage universel; d'autres, comme M. Cabet, imposent cette tâche à la représentation nationale et au pouvoir exécutif; d'autres enfin, comme M. Blanc, adoptent une espèce de système mixte dans lequel les travailleurs de l'atelier et les représentants de l'Etat interviennent à la fois. Tous ces procédés seraient également impuissants, également funestes

De tout temps l'Etat, ou pour mieux dire, ceux qui le représentent, ont été de mauvais distributeurs. L'histoire atteste, et l'exemple tout récent des ateliers nationaux de Paris a de nouveau confirmé ses leçons, que les *distributeurs nationaux*, n'étant pas directement et personnellement intéressés au succès de l'entreprise, songent d'abord à eux-mêmes, puis à leurs parents, à leurs amis et à leurs créatures. D'un autre côté, comme la tâche est immense et qu'ils n'ont pas reçu le don d'ubiquité, ils doivent s'entourer d'une multitude de fonctionnaires subalternes qui, marchant sur les traces de leurs chefs, renouvellent dans le cercle plus restreint de leur action personnelle, tous les abus qui se passent dans une sphère plus élevée. L'intrigue à son tour vient ajouter ses injustices et ses embarras aux vices inhérents à la nature des choses. Enfin, comme dans toute société organisée sur les bases indiquées par les patrons du socialisme, les distributeurs nationaux devraient être nommés par le suffrage universel, leurs intérêts, d'accord avec leur origine, les porteraient à flatter les instincts et les passions du grand nombre, au détriment des travailleurs intelligents et dévoués, qui forment partout une très-faible minorité. La concussion, les rapines, l'immoralité et l'injustice seraient donc à l'ordre du jour, et l'émeute viendrait bientôt s'y joindre.

Si, laissant l'Etat de côté, on confie la distribution des profits aux travailleurs eux-mêmes, les inconvénients ne seront pas moins grands, et les abus seront plus criants encore.

Apparemment, dans ce système, l'avis de la majorité ferait la loi. Or, on sait que les organisations d'élite forment le petit nombre, et que la majorité se compose partout d'ouvriers ineptes et fainéants. Ceux-ci seront donc les maîtres. Leur avidité, leurs passions, leurs jalousies et leurs rancunes décideront du scrutin. Croit-on qu'un tel régime soit de nature à encourager les efforts du travailleur intelligent? N'est-il pas évident, au contraire, que, toutes les organisations énergiques, toutes les intelligences élevées, bientôt découragées par l'oppression du grand nombre, travailleraient sans zèle, sans attention, et par conséquent sans fruit? N'est-il pas évident que ce résultat ferait considérablement baisser la somme de la production, et par suite augmenterait la misère, déjà trop poignante de nos jours, sous un régime où le travail se trouve aiguillonné de tous les stimulants capables de le rendre actif et fécond?

Parmi les principes qui ont prévalu en 1789, l'un des plus importants et des plus féconds fut la proclamation de la liberté de l'industrie. Les corporations de métiers avaient, à la vérité, produit des résultats heureux à une époque où la liberté individuelle était loin d'être entourée des garanties nécessaires; mais, par contre, en privant le pa-

tron et l'ouvrier de toute liberté d'initiative, en s'opposant à toute concurrence réelle, elles avaient arrêté l'essor du génie, affaibli l'activité personnelle, et, en définitive, créé autant de monopoles distincts que de professions séparées. On connaît les conséquences de l'émancipation du travail. Depuis soixante ans, les merveilleux progrès de l'industrie nous présentent un tableau dont la magnificence est sans rivale dans l'histoire du travail humain. La liberté n'a pas été ingrate. Que de richesses nouvelles, que de découvertes magnifiques, que d'éléments de prospérité et d'ordre ne devons-nous pas à son influence féconde! Or, c'est contre ce mouvement de progrès incontestable qu'il s'agit de s'armer. A entendre les socialistes de toutes les nuances, il faut reculer bien au-delà de 1789 et des corporations du moyen âge : il faut remplacer la liberté par le despotisme, la concurrence par le monopole, l'activité industrielle par la loi (1460).

On a vu plus haut de quelle manière on entend procéder. Les phalanstériens anéantissent la concurrence individuelle, mais ils laissent du moins subsister celle de phalange à phalange. Les communistes avoués de l'école de MM. Cabet et Owen, de même que les communistes déguisés de l'école de M. Blanc, suppriment la concurrence d'une manière absolue et concentrent toutes les forces productives dans les mains de l'Etat. Les uns et les autres veulent le monopole le plus complet et le plus dur qu'il soit possible d'imaginer. Nous croyons avoir assez démontré que tous ces projets si pompeusement annoncés ne produiraient que deux résultats : le despotisme le plus illimité et l'appauvrissement universel. Mieux vaut mille fois la concurrence (1461).

Au reste, ce n'est pas seulement sous le rapport de la production et de la répartition des richesses que l'échafaudage du socialisme est incapable de résister à un examen sérieux. De quelque côté qu'on tourne les yeux, on ne rencontre que des sophismes et des erreurs, que des phrases pompeuses où la présomption le dispute à l'ignorance.

Ainsi, par exemple, lisez les écrits des socialistes, et principalement ceux de M. Blanc; et, pour peu que vous soyez crédule, vous serez persuadé que l'ouvrier moderne, privé d'asile et de pain, de santé et d'espérance, n'a pas un jour de repos dans sa vie, pas une heure de bonheur sur la terre. Vous croirez qu'une barrière infranchissable le sépare de plus en plus des autres classes, et que, comme les damnés de l'enfer du Dante, il a dû déposer l'espoir au seuil de l'atelier insalubre, où l'avarice d'un propriétaire barbare l'a relégué. Il y a là, nous osons le dire, une exagération révoltante. Il est incontestable que, depuis un grand nombre de siècles, le bien-être matériel des classes inférieures a constamment suivi une marche ascendante. Grâce aux documents historiques que les moines catholiques du moyen âge nous ont conservés, nous pouvons remonter à plus de trois mille ans et suivre pas à pas tous les changements qui se sont successivement manifestés dans la vie des prolétaires. Qu'on étudie la condition de l'esclave de l'antiquité, assimilé à la bête de somme, privé de la personnalité humaine, massacré comme un animal immonde quand sa progéniture devenait trop nombreuse au gré de la prudence ombrageuse des maîtres; qu'on examine le sort du plébéien romain, succombant sous le poids des dettes usuraires, réduit à subir la honte d'un patronage avilissant, condamné à vivre d'aumônes officielles, après avoir conquis le monde; qu'on passe ensuite au serf du moyen âge, vivant dans une chaumière humide à l'ombre du donjon de ses maîtres, tour à tour victime de maladies pestilentielles et de famines périodiques, offensé dans sa dignité d'homme, d'époux et de père, victime d'une législation impitoyable dont le christianisme même, si puissant dans son influence divine, pouvait à peine adoucir les rigueurs; qu'on vienne enfin au prolétaire moderne, qu'on le compare à l'esclave, au plébéien romain, au serf du moyen âge, et — si l'on n'a pas définitivement rompu avec la bonne foi et la vérité — on avouera que, depuis deux mille ans, le sort du prolétaire s'est amélioré sans cesse, non-seulement sous le rapport des intérêts matériels, mais encore, et surtout, au point de vue de sa liberté et de sa dignité d'homme. Ne soyons pas injustes envers l'humanité, envers la civilisation, et surtout envers le christianisme. Soutenir, avec la plupart des écrivains socialistes, que le sort de l'esclave de l'antiquité soit de nature à faire envie à l'ouvrier du XIXe siècle, c'est faire preuve d'une igno-

(1460) Au premier abord on est tenté de regretter la suppression des corporations de métiers; mais, pour peu qu'on étudie leurs statuts, on acquiert bientôt une opinion tout opposée. J'en rappelle à tous ceux qui ont sérieusement étudié le problème.

(1461) Est-ce à dire qu'il n'y ait absolument rien à faire? Non, certes. Si la concurrence donne lieu à des abus graves; si quelques hommes, aveuglés par leurs intérêts personnels, se permettent des actes attentoires à l'intérêt général ou à l'ordre public, la société peut et doit intervenir; seulement elle interviendra, non pour anéantir la liberté, mais pour en réprimer les *abus*. Elle fera à l'égard de la liberté commerciale ce que le code pénal a fait à l'égard de la liberté individuelle. «Tout ce qu'on est strictement en droit de réclamer de la société, sous le régime de la liberté, dit Michel Chevalier, c'est qu'on soit protégé contre toute violence et toute tyrannie lorsqu'on fait usage de la liberté, à la condition que soi-même on ne se permette ni violence ni tyrannie envers les autres.... La liberté, en un mot, a ses charges, aussi bien que ses bénéfices. On ne peut séparer celles-là de ceux-ci.» (*Lettres sur l'org. du travail*, p. 161, éd. belge de 1848.)

Là est la limite naturelle du domaine de l'Etat. Aller au delà, anéantir la concurrence et la liberté, ce serait, non-seulement s'imposer la tâche herculéenne de faire rétrograder l'humanité, mais encore ouvrir à l'Europe une ère d'anarchie, de ruine, de misère et de barbarie.

rance inconcevable, sinon d'une mauvaise foi inique (1462).

Non, il n'est pas vrai que la baisse continue des salaires, et par suite l'accroissement successif de la misère, soit la seule perspective que les enseignements du passé réserve à l'ouvrier des manufactures. Un fait bien important a frappé l'attention de tous les hommes prévoyants : la population des campagnes afflue vers les villes manufacturières; elle préfère le travail de l'atelier à celui des champs, la vie de cité à l'existence monotone du village. M. Blanc lui-même signale le phénomène, et il cite à ce sujet les paroles suivantes, tracées naguère par la main d'un prélat français, l'évêque de Strasbourg : « Autrefois, me disait le maire d'une petite ville, avec trois cents francs je payais mes ouvriers; maintenant mille francs me suffisent à peine. Si nous n'élevons très-haut le prix de leurs journées, ils nous menacent de nous quitter pour travailler dans les fabriques. Et cependant, combien l'agriculture, la véritable richesse de l'Etat, ne doit-elle pas souffrir d'un pareil état de choses! Et remarquons que, si le crédit industriel s'ébranle, si une de ces maisons de commerce vient à crouler, trois ou quatre mille ouvriers languissent tout à coup sans travail, sans pain, et demeurent à la charge du pays, car ces malheureux ne savent point économiser pour l'avenir. Chaque semaine voit disparaître le fruit de leur travail. Et dans les temps de révolution, qui sont précisément ceux où les banqueroutes deviennent plus nombreuses, combien n'est pas funeste à la tranquillité publique cette population d'ouvriers qui passe tout à coup de l'intempérance à l'indigence! Ils n'ont pas même la ressource de vendre leurs bras aux cultivateurs; n'étant plus accoutumés aux rudes travaux des champs, ces bras énervés n'auraient plus de puissance (1463). » Comment un esprit aussi judicieux que celui de M. Blanc ne s'est-il pas aperçu que les faits signalés par le prélat de Strasbourg vont directement à l'encontre de la thèse qu'il s'est chargé de défendre? L'ex-président du Luxembourg cherche avant tout à prouver que, sous l'empire de la concurrence illimitée, la baisse continue des salaires, et par suite la marche progressive de la misère, sont des faits nécessairement généraux et point du tout exceptionnels. Or, les lignes qu'il a reproduites, et dont il atteste l'exactitude, prouvent que, loin d'avoir été soumis à une baisse continue, les salaires industriels ont été relativement élevés, au point que, par leur seule influence et d'une manière indirecte, ils ont fait monter les salaires agricoles dans la proportion de 300 à 1,000, c'est-à-dire de 70 p. °/₀! Dans quelques localités, les faits signalés par M. Blanc se sont produits; mais cet état fâcheux est loin d'être général : au contraire, depuis trente ans, dans la plupart des villes manufacturières, les salaires ont été augmentés de 10 à 15 p. °/₀, tandis que le prix des comestibles et des logements ne s'est pas accru dans la même proportion (1464). Quant aux vêtements, il n'est pas possible de nier que leur prix ait été énormément réduit par l'application des procédés économiques et rapides que les progrès de la science moderne ont mis à la disposition de l'industrie manufacturière. Il n'est donc pas vrai, ainsi qu'on se plaît à le répéter sur tous les tons, que les merveilles de la science n'aient eu d'autre résultat que d'appauvrir les classes les plus nombreuses de la société, au profit de quelques capitalistes privilégiés. Le sort de l'ouvrier doit s'améliorer encore; mais il est incontestable qu'il est aujourd'hui mieux logé, mieux habillé et mieux nourri qu'au siècle dernier. Laissons faire le travail (1465).

Enfin, il n'est pas vrai que, depuis l'émancipation de l'industrie, un mur d'airain s'élève entre la condition de l'ouvrier et les autres classes de la société. Au contraire, dans toutes les positions brillantes, sans en excepter

(1462) Nous nous bornerons à citer quelques faits attestés par l'histoire. Juvénal parle d'une matrone romaine qui voulait, pour se distraire, se donner le spectacle du crucifiement d'un esclave; et comme son époux voulait savoir quel crime avait commis cet *homme*, elle lui demanda dédaigneusement *si cet esclave était un homme ? (Ita servus homo est ?)* Pollion, ami d'Auguste, avait condamné à être dévoré par les poissons de son vivier un esclave qui avait eu le malheur de briser un vase, et, sans l'intervention d'Auguste, la sentence eût été exécutée. Et qu'on ne s'imagine pas que ce soient là des traits exceptionnels. Les esclaves romains n'appartenaient pas à l'humanité; ils étaient des *choses* et non des *personnes* (*res*, *non personæ*)! On les faisait mourir de faim, on les battait de verges, on les livrait aux bêtes féroces, on les jetait chargés de chaînes dans des cachots souterrains, on les conduisait au marché, nus, les mains liées, un écriteau sur le front; et quand, par bonheur, ils avaient conservé leur misérable vie, bien souvent on les exposait, vieux et mutilés, dans une île du Tibre, où ils mouraient dans les angoisses de la misère la plus affreuse. Tel était le sort de l'esclave à l'époque la plus brillante de la civilisation romaine, au beau siècle d'Auguste! Et cependant l'esclave romain n'était pas le plus malheureux. Quel tableau horrible ne pourrait-on pas tracer du sort des *Ilotes* de Sparte, des *Clarotes* de Crète, des *Gymnites* d'Argos, des *Pénestes* de la Thessalie!... Est-ce là, dirons-nous à tout homme impartial, le sort de l'ouvrier moderne?

L'esclavage avait tellement perverti les cœurs que, même au Ve siècle de l'ère chrétienne, les riches et les puissants exerçaient effrontément leur prétendu droit de tuer les esclaves et de prendre pour concubines les filles de ces infortunés (Ve Doellinger, *Origines du christianisme*, t. I, p. 88, trad. de M. Boré).

(1463) M. Blanc a reproduit cet extrait dans son livre de l'*Organisation du travail*, p. 49., éd. belge de 1848

(1464) M. Thiers a fort bien prouvé cette vérité, dans son livre *De la propriété*.

(1465) Que de malheurs n'éviterait-on pas, si tous les fabricants se conduisaient en chrétiens à l'égard des ouvriers qu'ils reçoivent dans leurs manufactures! (V. le § 3 de ce chapitre.)

les plus élevées, on rencontre une foule d'hommes partis des derniers rangs de la société pour arriver au faîte des richesses et des honneurs. Naguère, dans le conseil du roi Louis-Philippe, un ancien ouvrier tenait le porte-feuille du commerce. La moitié des millionnaires de France, d'Angleterre et de Belgique ont eu des ouvriers pour aïeux ou l'ont été eux-mêmes. Sans doute, ce bonheur n'est pas réservé au grand nombre. L'homme né au dernier échelon a toujours eu, et il aura toujours beaucoup de peine à monter au haut de l'échelle sociale. Il lui faut en même temps beaucoup de mérite et beaucoup de bonheur; mais, en définitive, ces exceptions heureuses sont en plus grand nombre qu'on ne pense. Il faut être aveugle pour ne pas voir que, depuis plus d'un siècle, il se manifeste dans la société moderne un grand travail de rapprochement entre les diverses classes. Les privilèges féodaux ont disparu, les préjugés de naissance s'effacent de plus en plus, l'instruction publique est mise à la portée de toutes les classes. Qu'on attende les bienfaits de l'avenir : il n'a pas dit son dernier mot.

Nous savons à quoi l'on s'expose en rappelant des faits de ce genre. On est accusé de manquer de pitié envers l'ouvrier qui souffre. On est classé parmi ces égoïstes sans cœur qui trouvent que tout est bien dans le monde, quand ils se trouvent eux-mêmes à l'abri du besoin. Nous nous bornerons à repousser ces reproches injustes, et ils ne nous empêcheront pas de dire la vérité. L'ouvrier souffre encore, mais ses souffrances tendent à diminuer de jour en jour. Il souffre, mais il ne doit pas lui-même aggraver son sort par des impatiences intempestives. La société doit venir à son aide par tous les moyens qui se trouvent à sa disposition, mais il doit lui-même être juste envers elle. Le peuple ne tardera pas à savoir que ses ennemis les plus dangereux, ses adversaires les plus redoutables, ce sont ses flatteurs. La vérité peut être moins agréable que la promesse des adulateurs, mais elle est plus utile et n'expose pas ses amis à de terribles déceptions (1466).

Ah! si la solution du problème dépendait exclusivement des leçons de l'histoire, de l'expérience des siècles, il y a longtemps que les prédicateurs de l'unité absolue auraient disparu de la scène.

Toutes les doctrines du socialisme, quelle que soit la diversité de leurs formules, conduisent fatalement au communisme. Le système rêvé par Fourrier est un communisme limité ; l'*organisation du travail*, conçue par Louis Blanc est un communisme déguisé.

Il suffit donc de se demander quels sont les résultats politiques, moraux et matériels, que le communisme, plus ou moins restreint, a produits dans le passé.

A Sparte et en Crète, le communisme sert de base aux institutions nationales. — Au commencement de l'ère chrétienne, il reparaît dans les écoles de quelques sectes chrétiennes et païennes. — Au moyen âge, il revit dans les conciliabules des hérésiarques les plus décriés. — Au XVIe siècle, il est exalté et pratiqué par les anabaptistes. — A la fin du siècle passé, il met le glaive et la torche aux mains des disciples de Babœuf.

Dans la Grèce antique, le communisme proscrit les beaux-arts, arrête la civilisation, anéantit la liberté des citoyens, engendre la misère universelle, produit des mœurs hideuses et convertit l'esclavage en nécessité sociale.

Dans les premiers siècles de notre ère, il produit les turpitudes du gnosticisme, épouvante l'Eglise chrétienne, proscrit la famille et érige en dogme religieux.... la promiscuité des sexes.

Dix siècles se passent, et les infamies des Frérots, des Begghards, des Apostoliques,

(1466) Aussi ne faut-il pas s'imaginer que, durant les cinq dernières années, toutes les agitations de la classe ouvrière aient eu leur source dans la misère. Voici ce que nous écrivions en 1850 (*Le socialisme et ses promesses*, t. II, p. 79), à propos des clubs organisés à Saint-Etienne : « Les journaux français rapportent en ce moment des faits importants, que la mauvaise foi la plus insigne n'oserait révoquer en doute, et qui prouvent à la dernière évidence que l'agitation et le désordre peuvent se concilier avec un état de prospérité dépassant toutes les espérances. Parmi les villes industrielles, où le peuple accueille avec le plus de faveur les rêves insensés des novateurs contemporains, figure Saint-Etienne. Tous les ouvriers s'y sont réunis en une immense association dite *Société populaire*. L'existence de cette société est patente, mais ses moyens d'action sont enveloppés de mystère. Aucun ouvrier n'oserait refuser d'en faire partie. Les membres se réunissent par cinq ; les nouvelles, les résolutions sont transmises avec une rapidité merveilleuse. Toute la population ouvrière ne forme plus qu'une seule phalange indivisible, ayant ses chefs, son conseil, et même un simulacre de pouvoir exécutif. Les fabricants qui veulent traiter avec quelques ouvriers en particulier se trouvent en face de la corporation tout entière. Les ouvriers fixent eux-mêmes les heures du travail et du repos. Quand un métier bat plus tard que l'heure fixée, les vitres ne tardent pas à être brisées. Le socialisme a là une armée toute disposée à exécuter ses ordres.

« Eh bien! les ouvriers de Saint-Etienne, si exigeants envers les capitalistes, si ardents dans leur haine contre la société et les institutions qui la protégent, se trouvent dans la position la plus heureuse, la plus digne d'envie. Un compagnon laborieux gagne facilement pour sa part, qui est de la moitié de la façon, six francs par jour; la moindre journée qu'une femme puisse gagner est de deux francs. Le maître ouvrier gagne la moitié de la façon du compagnon, auquel il fournit le logement, le métier et la soupe. Il en résulte qu'un maître ouvrier ayant quatre métiers à la barre (valant environ 1,000 francs chacun) peut gagner vingt-quatre francs par jour! Y a-t-il là de quoi se plaindre des institutions et des hommes? Non, certes, et le seul résultat que produiront ces mêmes sera de faire transporter ailleurs, au milieu de populations moins exigeantes, les capitaux et l'industrie qui font aujourd'hui le bonheur de Saint-Etienne. Alors la misère se fera sentir avec toutes ses angoisses, et le socialisme comptera sous ses bannières quelques milliers de victimes de plus! Sera-ce encore à la société que ce malheur devra être imputé? — On pourrait citer bien d'autres exemples. »

des Lollards et des Turlupins apparaissent, encore une fois, à la suite du dogme social de la communauté des biens.

Trois siècles s'écoulent, et les anabaptistes, débutant par la proscription de la liberté individuelle, se trouvent bientôt poussés au pillage, à l'anarchie, à la débauche, au despotisme de Jean de Leyde.

Enfin, à la suite des excès de la révolution française, à la fin du XVIIIe siècle, les discours et les actes des amis de Babeuf nous révèlent, pour la cinquième fois, les tendances fatales du communisme. Le mépris des beaux-arts est toujours leur trait distinctif; l'asservissement des intelligences est leur but, l'*extermination des opposants* est leur moyen de réalisation.

Un tout autre rôle appartient au principe de la propriété individuelle.

L'histoire de la propriété est l'histoire de la civilisation. Là où elle n'existe pas, la liberté individuelle n'existe pas davantage. Chaque garantie nouvelle qu'on lui accorde devient un signal de progrès, un élément d'activité, une source de bien-être, un moyen puissant d'émancipation sociale. Le christianisme, toujours conséquent dans ses procédés et toujours admirable dans ses vues, parce qu'il est l'œuvre de Dieu, le christianisme a sanctifié la propriété en même temps qu'il a proscrit l'esclavage. — Il y a quelques mois, un professeur français disait à ses collègues de l'Institut : « La communauté et l'esclavage, la propriété et la liberté ont toujours existé ensemble dans les mêmes proportions : partout où l'on aperçoit l'une, on est sûr de rencontrer l'autre ; dès que l'une est niée, étouffée ou amoindrie, l'autre l'est également; et comme l'idée de la liberté n'est pas autre chose, après tout, que l'idée de la justice, l'idée du droit, l'idée du respect qui est dû à l'humanité pour elle-même, sans aucun égard pour sa condition extérieure, on peut dire que le degré d'affranchissement où la propriété est arrivée chez un peuple nous donne la mesure exacte de sa civilisation et particulièrement de son éducation morale (1467). » — Rien n'est plus vrai, plus évident, plus incontestable : l'histoire de tous les siècles est la confirmation éclatante des paroles que nous venons de transcrire.

Depuis le disciple de Socrate jusqu'aux disciples de Rousseau, les utopistes se sont agités dans un cercle vicieux. Ils ont tous annoncé des merveilles éblouissantes, mais aucun d'eux n'a tenu compte des exigences de la nature humaine. Si un enseignement pouvait être déduit de ces rêves, il serait tout à l'avantage des défenseurs de la société moderne. Depuis Platon jusqu'à Morelly, tous les législateurs imaginaires ont confisqué la liberté individuelle au profit de l'État : Morus lui-même, pour donner une apparence de viabilité à son œuvre, a été forcé d'admettre l'esclavage.

Est-ce là le progrès qu'on exalte? est-ce là l'avenir qu'on prépare à l'Europe?

L'histoire, nous l'avons déjà dit, ne doit pas seule servir de flambeau et de guide : mais s'il en était autrement, si l'expérience faite par les générations passées pouvait seule être invoquée dans le débat, il nous serait permis de dire aux promoteurs du socialisme : « Cessez de mépriser le passé, car il vous a fourni les plans, les idées et les rêves qui forment tout votre bagage économique et social ; cessez de parler de progrès et d'avenir, car la réalisation de vos projets deviendrait pour l'humanité le signal d'une marche rétrograde qui ne s'arrêterait pas même à l'anarchie féodale du moyen âge! »

Ainsi, des erreurs dans l'appréciation des faits contemporains, des erreurs dans le domaine de l'histoire, des erreurs dans l'étude du cœur humain, des erreurs dans la sphère de l'économie sociale, des erreurs dans l'appréciation des phénomènes économiques, voilà tout ce que le lecteur attentif découvre au fond de ces systèmes si pompeusement annoncés, si avidement accueillis dans quelques pays voisins. Pas un fait incontestable, pas une idée originale, pas une vérité évidente, pas une découverte sérieuse, pas une expérience décisive : rien, absolument rien que des phrases sonores, accompagnées de promesses pompeuses. Et c'est sur la foi de tels prophètes qu'on a osé demander à l'Europe le sacrifice de ses institutions, de ses croyances et de ses mœurs, tout son passé, tout son avenir! Jamais cet acte de folie ne pourra s'accomplir. Toujours une majorité immense adressera aux socialistes en masse les paroles suivantes que M. Proudhon, dans un de ses nombreux accès de franchise, adressait naguère à M. Blanc : « Quoi! vous voulez rendre les hommes plus libres, plus sages, plus beaux et plus forts, et vous leur demandez, pour condition préalable du bonheur que vous leur promettez, de vous abandonner leur corps, leur âme, leur intelligence, leurs traditions, leurs biens, de faire entre vos mains abjuration complète de tout leur être! Qui êtes-vous donc pour substituer votre sagesse d'un quart d'heure à la raison éternelle, universelle? Tout ce qui s'est produit d'utile dans l'économie des nations, de vrai dans leurs croyances, de juste dans leurs institutions, de beau et de grand dans leurs monuments, est venu par la liberté et par la déduction logique des faits antérieurs.... Avez-vous donc conçu une idée heureuse? l'possédez-vous quelque importante découverte? Hâtez-vous d'en faire part à vos concitoyens; puis mettez vous-même la main à l'œuvre, entreprenez, agissez, et ne sollicitez ni n'attaquez le gouvernement (1468). »

La conclusion à déduire de toutes ces prémisses, c'est que le problème de l'amélioration du sort des masses a été aussi mal posé que pitoyablement résolu par les prétendus réformateurs du XIXe siècle.

(1467) M. Franck, *loc. cit.*
(1468) *Confessions d'un révolutionnaire*, p. 220 et 221.

Malheureusement, *si le socialisme est une utopie, les misères sociales sont une réalité.* Bien des abus sont restés debout, bien des douleurs peuvent et doivent être calmées; mais, si les souffrances d'une partie du peuple ne sont que trop réelles, ce n'est pas en surexcitant les passions et en flattant les instincts vicieux qu'on ramènera l'âge d'or sur la terre. La justice et la vérité doivent seules servir de guide. Dans l'ordre matériel, aussi bien que dans l'ordre moral, le sensualisme n'a jamais produit que l'anarchie, l'impuissance et la ruine.

Parmi les moyens de régénération indiqués par les économistes, il en est trois qui méritent une attention spéciale : l'épargne, l'association et l'enseignement professionnel (1469).

Par ses résultats certains, et plus encore par son influence moralisatrice, l'épargne doit figurer en première ligne.

Quoi qu'on en ait dit, il est peu de travailleurs sobres et laborieux qui ne puissent soustraire à la consommation journalière une partie plus ou moins importante de leur salaire. A Dieu ne plaise que nous nous permettions de nier toutes les souffrances des classes inférieures; mais si nous voulons être juste envers elles, nous entendons l'être au même degré envers les classes supérieures, envers la société tout entière. Depuis vingt ans, des crises imprévues sont venues beaucoup trop souvent priver les populations ouvrières de travail et de pain. Des causes permanentes, que tous les amis de l'humanité doivent s'attacher à faire disparaître, ont ajouté leur influence délétère à ces chômages néfastes, et, en plus d'un endroit, le paupérisme a fait des progrès incontestables. Mais aussi, est-ce que l'ouvrier ne doit pas s'imputer une large part des malheurs qui sont venus l'atteindre? Pourquoi, au lieu de se contenter d'un jour de repos, comme le font les autres classes, passer le lundi dans les cabarets et, parfois, dans les maisons de débauche? Pourquoi, dans les moments de prospérité, quand les salaires sont supérieurs aux exigences de la vie ordinaire, dissiper le superflu en folles dépenses? Pourquoi dépenser parfois en une heure le profit de toute une semaine? Pourquoi, dans les intervalles de repos, et surtout pendant les soirées d'hiver, préférer la vie ruineuse et déréglée du cabaret aux joies innocentes de la famille? Pourquoi, surtout, déclamer dans les sociétés secrètes, se livrer à des démonstrations factieuses, descendre dans la rue, alarmer les capitaux, détruire la confiance, anéantir le crédit? Que chacun pèse ces raisons, qu'il les applique aux chefs des familles ouvrières qui se trouvent dans le cercle de ses observations personnelles, et l'on sera persuadé que, si le peuple est en proie à des misères malheureusement trop réelles, ce n'est pas toujours aux institutions sociales que ces misères doivent être attribuées.

Pour un nombre considérable de travailleurs l'épargne est possible. Or, cette possibilité étant admise, il suffit de développer l'esprit d'association pour obtenir des résultats vraiment admirables. Quelques centimes prélevés sur le salaire de la semaine suffisent pour prévenir ou atténuer les éventualités les plus fâcheuses!

Lorsque l'homme des classes laborieuses jette un regard inquiet vers l'avenir, quatre éventualités s'offrent à ses méditations : le chômage, la maladie, la vieillesse et la mort. L'association lui fournit le moyen d'échapper aux trois premières; et quant à la quatrième, si tout effort humain est nécessairement inefficace, le travailleur honnête peut du moins procurer à sa veuve et à ses enfants une somme suffisante pour les préserver de la misère qui suit, presque toujours, le décès du chef de famille. Pour acquérir la preuve la plus complète de cette vérité consolante, il suffit de jeter un coup d'œil sur les opérations des sociétés d'assistance réciproque établies en Angleterre. L'épargne et l'association s'y produisent sous les formes les plus ingénieuses et les plus utiles. A côté des caisses d'épargne et de retraite, on y compte des sociétés de prêt et de secours mutuels, des compagnies d'assurances pour remédier aux conséquences des maladies et de la mort, des fonds destinés à l'éducation des enfants, et même des associations pour l'achat de terres et la construction de maisons. Toutes les idées généreuses, toutes les aspirations légitimes de l'ouvrier s'y trouvent représentées. 50 centimes par semaine suffisent pour procurer au travailleur des secours abondants pendant la maladie et la vieillesse; 90 centimes (9 pences) de plus garantissent à sa veuve et à ses enfants une somme de 100 livres (2,500 fr.) au jour de son décès. Ainsi, pour peu que la famille de l'ouvrier soit économe et prudente, elle peut envisager l'avenir sans découragement. A la vérité, elle n'arrivera pas à l'opulence; mais ce n'est pas l'opulence qui donne le bonheur. Tout ce qui dépasse le nécessaire est de bien peu d'importance!

Les résultats, il est vrai, n'ont pas toujours répondu à l'attente de l'ouvrier anglais; des erreurs de calcul dans la confection des tables de mortalité, des renseignements statistiques incomplets ou vicieux, des placements hasardeux, les passions politiques des directeurs, et même l'infidélité des agents inférieurs, ont parfois amené de cruelles déceptions. Mais qu'importent ces tâtonnements inévitables et ces abus passagers? Pas un seul des inconvénients qu'on a signalés ne tient à l'essence même de ces utiles institutions : toutes les déceptions qu'on déplore sont le résultat d'erreurs et de soustractions

(1469) Il n'entre pas dans notre plan d'énumérer tous les moyens auxquels on pourrait avoir recours pour améliorer la condition des classes laborieuses. Un tel travail sort du cadre que nous nous sommes tracé. Après avoir réfuté les théories du socialisme, nous nous contentons d'indiquer trois remèdes qui nous semblent mériter une attention spéciale.

qu'une surveillance plus active et un examen plus approfondi des faits eussent aisément prévenues. Que l'Etat se charge de la confection des tableaux statistiques, qu'il exige des administrateurs certaines garanties de moralité et de capacité, qu'il soumette les opérations des comités au contrôle de l'autorité publique, et les abus seront bientôt imperceptibles. Le parlement britannique vient d'entrer dans cette voie, et déjà la Belgique a donné un noble exemple en instituant, sous le patronage et le contrôle de l'Etat, une caisse générale d'assurances sur la vie (1470). L'ouvrier qui, sous une forme quelconque, s'élève à la classe des propriétaires, cesse de fréquenter les sociétés secrètes; il a, lui aussi, des intérêts à défendre, un capital à sauver, un avenir à préserver des catastrophes révolutionnaires : c'est désormais un soldat de l'armée de l'ordre. Ce résultat est tellement important que, malgré les inconvénients attachés à l'intervention de l'Etat dans les opérations industrielles, nous n'hésitons pas à placer l'épargne du pauvre sous son égide. Aucun sacrifice ne doit coûter quand il s'agit de répandre dans les masses les idées d'ordre et de stabilité, sans lesquelles le développement de la prospérité générale est à chaque pas entravé dans sa marche. Rappelons-nous qu'une semaine de révolution suffit pour anéantir les fruits du travail de toute une génération.

A côté de l'épargne et de l'association, nous avons placé l'enseignement professionnel.

Il est une propriété sacrée que la nature elle-même accorde aux déshérités de la fortune : c'est celle de leurs facultés personnelles. Parfois incomplètes ou faibles, elles suffisent à peine pour préserver le pauvre des angoisses de la misère; parfois puissantes et fécondes, elles forment une propriété productive, une mine inépuisable; mais, dans tous les cas, leur exercice fructueux réclame une série de connaissances que la routine est impuissante à donner. Que de hasards heureux ne faut-il pas pour que l'enfant du pauvre acquière la conscience des facultés que le Créateur lui a départies? Que d'efforts ne doit-il pas faire, que de souffrances et de déceptions ne doit-il pas subir avant de posséder les connaissances essentielles à l'exercice d'une profession honorable? Ses compagnons redoutent la concurrence, ses maîtres sont parfois intéressés à le maintenir dans une condition subalterne: chaque pas qu'il fait dans la carrière est marqué par un sacrifice qui retarde son essor et épuise ses forces. Que la société place les procédés de l'industrie et des arts à la portée de l'enfant que la nature a heureusement doué, et des milliers de citoyens utiles répandront le bonheur et la joie dans les tristes demeures où la dégradation et le désespoir sont aujourd'hui les hôtes ordinaires.

Qu'on encourage l'épargne, qu'on vulgarise l'esprit d'association, qu'on développe l'enseignement professionnel, et l'armée du paupérisme verra chaque jour diminuer ses sombres phalanges. La misère ne disparaîtra pas de la terre — elle est éternelle comme la dégradation de l'espèce humaine, — mais les souffrances des classes laborieuses diminueront dans une proportion dont il nous est difficile d'entrevoir le terme.

§ III. — *Mesures à prendre dans l'ordre moral.*

Le Sauveur l'a dit : *Il y aura toujours des pauvres parmi nous.* (*Matth.*, xxvi, 11.) Il y aura toujours des malheurs, des passions, des vices, et par suite des catastrophes, des souffrances et des expiations. Quels que soient les progrès que les générations futures parviennent à réaliser, il y aura toujours une multitude innombrable d'hommes qui se diront : « Pourquoi sommes-nous pauvres, souffrants et délaissés, tandis que tant d'autres sont riches, heureux et entourés d'hommages? Pourquoi nos familles ne sont-elles pas assurées du pain du lendemain, tandis que d'autres ne savent comment dissiper leurs trésors inutiles? »

A ces questions redoutables le christianisme seul donne une réponse satisfaisante. Il ne suffit donc pas de se préoccuper des intérêts matériels du peuple. A moins de vouloir bâtir sur le sable et se préparer de terribles déceptions, les gouvernements doivent, plus que jamais, s'attacher à relever les idées religieuses et morales dont le socialisme est la négation. La civilisation moderne est fille du christianisme, et lui seul, comme à l'époque de l'invasion d'une autre barbarie, peut sauver la civilisation menacée. Pour que la révolte et le désespoir s'éloignent du cœur de celui qui souffre, il faut que, derrière la douleur et la misère, il voie briller la religion et ses espérances immortelles. Ecartez la religion, et vous lui prêcherez en vain la résignation et le respect des droits d'autrui : il se taira peut-être, mais il rongera son frein, jusqu'au jour où il pourra, ivre de vengeance et de haine, porter la flamme et la mort dans nos cités désolées. Quand le prolétaire sera redevenu chrétien, il cessera de *convoiter le bien d'autrui*. L'envie, la haine et le crime veillent à côté du grabat de l'indigent délaissé; le christianisme seul calme ses douleurs, sanctifie ses larmes et ouvre son cœur à l'espérance.

Mais le christianisme ne se contente pas de recommander au pauvre la patience et la résignation : il proclame la fraternité des hommes, il impose aux classes supérieures tous les devoirs d'un patronage incessant et désintéressé; il veut que la science, le pouvoir et les trésors des uns soient les guides, l'appui et les ressources des autres. Aujourd'hui, plus que jamais, les riches doivent se dépouiller de leur égoïsme, renoncer à une philanthropie de parade, pratiquer la fraternité réelle, et venir efficacement en aide à leurs frères qui souffrent. La pratique de la *charité* est à la fois le premier de leurs de-

(1470) La loi belge du 8 mai 1850 est digne de servir de modèle.

voirs et le premier de leurs intérêts. L'anarchie envoie ses apôtres dans les tristes réduits que les heureux du monde dédaignent de visiter; elle sème la vengeance et la haine là où quelques paroles sympathiques eussent été un germe fécond de résignation chrétienne. Aussi, quand les riches oublient les préceptes évangéliques, quand ils brisent la chaîne de bienfaits et de secours réciproques qui doit unir toutes les classes de la famille humaine, quand ils cessent de voir un frère dans l'infortuné qui implore leur assistance, la société est bientôt en proie aux convulsions qui précèdent les catastrophes. Les crises révolutionnaires des cinq dernières années, nous en ont offert un exemple (1471).

Un autre malheur de notre époque, c'est le dédain que les classes supérieures témoignent à l'économie politique, c'est la déplorable ignorance dont elles font preuve quand il s'agit de remonter aux lois qui président au développement régulier de la vie matérielle des peuples. L'économie politique est une belle et noble science; elle scrute les ressorts du mécanisme social et les fonctions de chacun des organes qui constituent ces corps vivants et merveilleux qu'on nomme des sociétés humaines (1472). Bien des préjugés disparaîtraient, bien des malheurs seraient évités, bien des doctrines anarchiques seraient étouffées dans leur germe, si tous ceux qui sont intéressés à la conservation de l'ordre social savaient exposer et justifier les lois immuables qui président à la création et à la distribution des richesses. Sans doute, il y a des économistes qui n'ont pas toujours été fidèles à leur mission; ils ont parfois méconnu les lois éternelles de l'ordre moral, ils ont oublié que les nations *ne vivent pas seulement de pain* (*Matth.*, IV, 4) : mais quelle est la science dont l'homme n'ait pas abusé? En est-il une seule qui ne porte l'empreinte de nos passions, de nos haines, de nos vices? Faut-il nier l'histoire, la philosophie, les sciences naturelles, et même la théologie, parce que l'un ou l'autre de leurs interprètes invoque contre la vérité religieuse des découvertes qui, mieux comprises, confirment de point en point l'enseignement de l'Église catholique? Il en sera de l'économie politique comme de la géologie : celle-ci corrobore le récit de Moïse, celle là prouvera que, même au point de vue exclusivement humain, le Décalogue est la loi suprême; elle attestera que Montesquieu a eu raison de s'écrier : *La religion chrétienne, qui ne semble avoir pour objet que la félicité de l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci* (1473). D'ailleurs, si quelques économistes ont enseigné le sensualisme qu'on leur a si justement reproché, s'ils ont dit que la destinée de l'homme consiste à multiplier ses besoins et ses jouissances, il en est d'autres qui, plaçant les vérités religieuses à la hauteur qu'elles doivent occuper, n'ont jamais cessé de subordonner le progrès matériel au progrès moral. Cette dernière catégorie est plus nombreuse qu'on ne pense, et chaque jour voit grossir les rangs de ses phalanges (1474).

Le peuple est naturellement généreux. Il accueille les bonnes doctrines avec autant de facilité que les mauvaises. Il sait reconnaître les services qu'on lui rend, les bienfaits dont il est l'objet. Qu'on éclaire son intelligence, à l'aide d'un enseignement bien approprié, où la religion et la morale occupent la place qui leur appartient; qu'on s'adresse au cœur du prolétaire, en lui montrant, non par des paroles, mais par des actes, qu'on sait compatir à ses souffrances, en attendant qu'on trouve les moyens d'améliorer son sort. Quand les gouvernements, dans leur sphère, et les riches, dans le cercle de leurs relations personnelles, prendront ces maximes pour base de leurs rapports avec les classes inférieures, les doctrines anarchiques pourront encore faire quelques dupes, mais elles n'auront plus assez de puissance pour se convertir en danger social. Il en est temps encore : qu'on veille.

Il ne faut pas, en effet, s'imaginer que l'issue funeste de ces levées de boucliers qui ont tour à tour ensanglanté les rues de Paris, de Berlin, de Vienne et de Dresde, ait découragé les partisans du désordre et de l'anarchie. Les haines sont aujourd'hui aussi ardentes, aussi audacieuses que jamais. « *Nous prouverons un jour que Robespierre et Marat n'étaient que des agneaux*, » écrivait naguère un condamné français, dans une lettre adressée à un réfugié de Genève; et, presque au même moment, M. Charles Heinzen, l'un des hommes les plus distingués et les plus influents de la démocratie d'outre-Rhin, publiait dans la *Gazette allemande* de Londres, un manifeste sauvage qui eût épouvanté les tigres de la Convention. « Il est possible, s'écriait M. Heinzen, il est possible que la grande crise révolutionnaire qui se prépare pour l'Europe, coûte une couple de millions de têtes. Mais peut-on tenir compte de la vie de deux millions de misérables, quand il s'agit du bonheur de 200,000,000 d'hommes? » Et plus loin, il ajoutait : « Non, le temps doit venir où le peuple rejettera cette conscience qui se trahit elle-même, lorsqu'il fouillera avec le glaive d'extermination tous les recoins qui cachent ses ennemis

(1471) Si chaque paroisse avait sa société de Saint Vincent de Paul, la réconciliation entre le capitaliste et le travailleur, entre le riche et le pauvre, serait bientôt opérée.

(1472) Définition donnée par Fréd. BASTIAT, *Dict. d'économie politique*, V. *Abondance*.

(1473) *Esprit des lois*, lib. XXXIV, cap. 3.

(1474) Nous ne citerons qu'un exemple. Dans un discours prononcé le 8 janvier 1852, à l'ouverture de son cours d'économie politique, M. Michel Chevalier disait à son auditoire : « La charité chrétienne est l'expression la plus élevée et la plus étendue de la sociabilité; elle embrasse toutes les autres.... J'espère, Messieurs, que vous emporterez d'ici l'opinion que la corrélation la plus intime existe entre le progrès dans l'ordre économique et le progrès dans l'ordre moral. »

mortels, et célébrera la fête de la vengeance sur des montagnes de cadavres!... Quand même il faudrait donner la chasse aux chefs des réactionnaires jusque sur les sommets du Chimboraço ou de l'Himalaya, ils ne doivent trouver d'autre repos sur la terre que celui du tombeau! »

Pour les gouvernements et les peuples, les avertissements n'ont pas manqué. Qu'ils en profitent et qu'ils veillent! (THONISSEN, *le socialisme*, Louvain 1852.)

SOCIÉTÉ (LA) CIVILE OU L'HOMME ET SES SEMBLABLES. — Pour trouver l'homme isolé, il faut remonter jusqu'au premier homme. Et encore ne reste-t-il solitaire qu'un moment, puisque aussitôt après sa naissance il entre dans la famille par le mariage. Ainsi dans la plus haute antiquité, on ne trouve que des familles soumises à la puissance paternelle, il n'y a point d'individus proprement dits. Le pouvoir social, principe de tout gouvernement, est donc aussi ancien que le monde. L'homme a donc toujours été gouverné; et s'il a toujours été gouverné, s'il doit toujours l'être, n'est-il pas contradictoire de placer en lui le principe de la souveraineté?

Nous avons dit que le pouvoir dans sa source, dans son origine, est une émanation de la paternité. Qu'y a-t-il de plus simple, de plus incontestable, selon la logique et selon l'histoire? La puissance paternelle, délégation divine, s'est d'abord étendue sur la famille, puis cette famille se divisant en plusieurs branches, le pouvoir patriarcal est venu étendre son empire sur toute la tribu, sur toute la race elle-même. Ainsi, tout a son centre dans la souche commune. Et nulle part, dans les premiers âges du monde, n'apparaît l'individu possédant virtuellement en lui la souveraineté, ou une portion quelconque de la souveraineté. Mais toujours la puissance existe en dehors de l'individu, toujours on la voit résider ou dans le père commun, ou dans l'aîné de la famille, ou dans celui qui, par la supériorité de son âge, de ses lumières, de ses forces ou de son industrie, est jugé par les anciens ou les *auteurs* de la tribu, le plus en état de protéger la société naissante, et d'en être le tuteur, le modérateur et le guide.

S'il en est ainsi, il faut en conclure qu'il n'y a jamais eu d'interruption dans la société humaine, que le pouvoir social a toujours existé avec les prérogatives et les droits qui le constituent, et que, pour expliquer la société civile, il n'est besoin de remonter ni à un état sauvage où l'humanité aurait été primitivement plongée, ni à un contrat spécial d'après lequel les hommes auraient consenti à se réunir, pour faire cesser les inconvénients de la vie errante et solitaire.

S'il y eut une époque où le genre humain fut menacé d'une dissolution complète, et où tous les liens de la vie sociale furent en danger d'être rompus, c'est incontestablement celle où eut lieu la dispersion des nations, après la confusion de Babel. Mais voyons avec quel soin la Providence pourvoit aux destinées de la société, et fait tourner à son avantage un événement qui semblait avoir pour effet inévitable d'isoler les hommes, et de les rendre étrangers les uns aux autres. En même temps que les livres saints nous parlent de cette grande dispersion des familles primitives, de ce mouvement universel qui les porte à se séparer pour se répandre dans les diverses contrées de la terre, ils nous montrent les grands empires des Assyriens, des Mèdes, des Egyptiens, etc., se formant par l'agglomération des populations, devenant comme un point central où viennent se réunir toutes les familles éparses que le besoin de lois et de protection y attire de toutes parts, et ouvrant en quelque sorte des asiles pour recueillir les hordes errantes qui cherchaient une patrie, pour les fixer au sol par l'attrait d'une vie tranquille et assurée, et pour jeter ainsi les fondements de la société politique. Il paraît d'ailleurs certain que les premières familles de Sem, de Cham et de Japhet, qui se trouvèrent habituées en Asie, avant la construction de la tour de Babel, ne quittèrent point ce vaste pays; elles se partagèrent seulement, depuis ce temps-là, en diverses colonies qui se répandirent dans l'Afrique et dans l'Europe, à mesure que les familles se multiplièrent; en sorte que la dispersion des peuples, arrivée après la confusion de Babel, ne s'exécuta que peu à peu et dans un assez long espace de temps. (*Voy.* Bible de Vence, *Dissertation sur le partage des descendants de Noé.*)

Ainsi, en supposant même, ce qui n'est pas, que cette dispersion eût eu pour effet de retenir pendant quelque temps les membres de la grande famille humaine dans un état d'isolement voisin de l'état sauvage; les circonstances même dans lesquelles cette dispersion s'opéra, et la prompte organisation sous la forme sociale des innombrables colonies qui se répandent dans les diverses contrées de la terre, ainsi que les rapides progrès de la civilisation dans tous les lieux où elles s'établissent, prouvent incontestablement deux choses : 1° Que l'état de société, et même un état de société très-avancée, a précédé l'état de barbarie que les philosophes anti-chrétiens assignent comme condition primitive du genre humain; 2° que cet état de barbarie n'a été que partiel et momentané, et a été suivi presque immédiatement d'un état de société plus ou moins parfait, qui n'était, au reste, que le retour des familles émigrantes aux anciennes habitudes et aux traditions sociales dont elles n'avaient pu perdre le souvenir.

C'est une chose dont on a assurément droit de s'étonner que la philosophie moderne, qui se prétend cependant si éclairée, ait constamment cherché l'origine de la société dans l'état sauvage. Que Boileau, puisant ses idées dans la mythologie grecque, nous représente les premiers humains *disperses dans les bois et courant à la pâture*, ce sont là des fictions que l'on pardonne à un poëte. Mais de la part d'un auteur grave, comme

Vico, d'un écrivain qui prétend à l'exactitude d'un historien sévère, une pareille erreur n'est point pardonnable; elle l'est d'autant moins que Vico fonde d'ailleurs son système sur l'action perpétuelle d'une providence conservatrice de la société humaine. Voici ce qu'il dit:

« Le même axiome, c'est-à-dire le principe de la transmigration des peuples, nous démontre que les descendants des fils de Noé durent se perdre et se disperser dans leurs courses vagabondes, comme les bêtes sauvages, soit pour échapper aux animaux farouches qui peuplaient la vaste forêt dont la terre était couverte, soit en poursuivant les femmes rebelles à leurs désirs, soit en cherchant l'eau et la pâture. Ils se trouvèrent ainsi épars sur toute la terre, lorsque le tonnerre, se faisant entendre pour la première fois depuis le déluge, les ramena à des pensées religieuses, et leur fit concevoir un Dieu, un Jupiter : principe uniforme des sociétés païennes qui eurent chacune leur Jupiter. S'ils eussent conservé les mœurs humaines, comme le peuple de Dieu, ils seraient comme lui restés en Asie; cette partie du monde est si vaste, et les hommes étaient alors si peu nombreux qu'ils n'avaient aucune nécessité de l'abandonner; il n'est point dans la nature que l'on quitte par caprice le lieu de sa naissance. »

Ce passage a été commenté dans le même sens par son traducteur moderne, M. Jules Michelet. Après avoir admis l'hypothèse de la dispersion des hommes dans l'immense forêt dont la terre était couverte, et de leur vie sauvage et isolée au milieu des bois, après les avoir montrés semblables aux animaux, et comme eux livrés tout entiers aux besoins physiques, farouches, sans loi, sans Dieu, il les rappelle aussi au sentiment religieux par les terribles effets du tonnerre, et il ajoute : « Les géants effrayés reconnaissent *pour la première fois* une puissance supérieure et la nomment Jupiter; ainsi, dans les traditions de tous les peuples, Jupiter terrasse les géants. » C'est le *Primus in orbe deos fecit timor*, de la doctrine d'Epicure et de son digne interprète Lucrèce.

M. Michelet continue : « L'idolâtrie fut nécessaire au monde, sous *le rapport social;* quelle autre puissance que celle d'une religion pleine de terreurs aurait dompté le stupide orgueil de la force, qui jusque-là isolait les individus? Sous le rapport religieux, ne fallait-il pas que l'homme passât par cette religion des sens pour arriver à celle de la raison, et de celle-ci à celle de la foi? »

Il y a dans ces diverses citations presque autant d'erreurs que de mots. Il n'est pas vrai, d'abord, que les fils de Noé aient quitté l'Asie, pour aller se répandre et se disperser comme des bêtes au sein des forêts de l'Europe. Ces migrations lointaines n'ont eu lieu que lorsque les populations agglomérées dans les contrées où l'homme s'était arrêté après le déluge, les eurent rendues nécessaires. Un des faits les plus incontestables de l'histoire, c'est que l'Asie a été peuplée la première; c'est qu'elle a été la pépinière universelle du genre humain. Jetez vos regards sur l'Inde et sur la Chine, contemplez-y ces trois ou quatre cents millions d'hommes qui s'y pressent comme le sable des mers, ces vastes empires dont l'origine se perd, pour ainsi dire, dans la nuit des temps; et, en comparant l'antiquité de ces nations avec celle des populations européennes, dites-nous s'il n'a pas été nécessaire que les descendants de Noé séjournassent pendant bien des siècles dans ces contrées avant de songer à quitter la terre natale pour aller chercher leur pâture dans les forêts de la Gaule ou de la Germanie. Avant d'émigrer vers nos climats, les premiers hommes avaient déjà rempli de leurs générations les solitudes de l'Asie. Déjà les grands empires de Babylone et de Ninive étaient fondés; déjà la Perse, la Syrie, la Mésopotamie, la Phénicie étaient peuplées depuis longtemps, quand le superflu des populations asiatiques reflua vers le nord et vers l'ouest. A en croire Vico, ne semblerait-il pas que le peuple hébreu fût le seul qui resta en Asie? Mais l'empire des Egyptiens existait déjà quand Jacob et ses enfants s'y réfugièrent. Mais il existait déjà une civilisation assez avancée, quand Abraham fut choisi de Dieu pour conserver le dépôt de la vérité qui s'altérait de toutes parts. Abraham lui-même n'était-il pas un roi faisant la guerre à d'autres rois comme lui, exerçant parmi ses serviteurs un grand commandement, et possédant une puissance fondée sur de grandes richesses? Et plus tard, quand Moïse et Josué s'avancèrent vers la Terre-Promise, pour mettre le peuple de Dieu en possession de son héritage, ne trouvèrent-ils pas cette terre occupée par une foule de nations qu'il fallut combattre, pour conquérir la contrée qu'elles habitaient? Dans tous ces faits primitifs, qui nous montrent de toutes parts des nations établies, des sociétés constituées, des royaumes fondés, des dynasties créées, des gouvernements en vigueur, aperçoit-on seulement la trace de cet état purement sauvage, de cette brutalité universelle où l'humanité entière aurait été d'abord ensevelie, avant d'arriver à l'état social? Cet état social n'est-il pas, au contraire, la condition native et constante du genre humain? Ne voyons-nous pas partout les peuples pasteurs réunis sous le pouvoir patriarcal, s'accroître, grandir, s'étendre, inventer les arts, puis cultiver la terre, puis bâtir des villes, puis enfin, à mesure que les besoins se multiplient, régulariser les formes de leurs gouvernements sous les auspices des législateurs qui les policent, et des chefs qui les conduisent?

L'origine que Vico attribue à la religion n'est pas moins fabuleuse. Il n'est pas douteux que quelques hordes errantes ne se soient de bonne heure séparées de la souche commune, et n'aient plus promptement perdu la trace des traditions antiques. Ce qui se passe aujourd'hui dans l'Amérique

du Nord, où l'on voit chaque jour des familles entières entraînées par le besoin de changer de lieu et par l'attrait d'une vie indépendante, quitter les grands centres de population, s'avancer vers les confins des contrées habitées, emportant avec elles, sur quelques chariots, tout ce qui doit servir à fonder une nouvelle colonie, et s'enfoncer hardiment dans les forêts du Nouveau-Monde, pour conquérir le désert sur les sauvages et sur les animaux féroces, nous fait aisément comprendre que dans tous les temps il a pu se trouver des hommes que leur humeur vagabonde et aventurière portait à chercher au loin des terres nouvelles. Que quelques-unes de ces hordes se soient perdues au sein des forêts européennes, qu'elles s'y soient dégradées au milieu des privations et des souffrances physiques, que par suite de leur isolement elles soient tombées dans la barbarie, cela se conçoit ; mais c'est là une déplorable exception ; ce n'est pas là la loi de l'humanité. Que la crainte ait ranimé chez elles le sentiment religieux presque éteint par l'absence de toute communication avec les peuples encore dépositaires de la vérité, et, qu'en effet, Jupiter soit sorti de leur cerveau, armé de sa foudre vengeresse, comme autrefois Minerve sortit du cerveau de ce même Jupiter, cela se conçoit encore. Mais Vico fait ici l'histoire de la mythologie grecque, et non pas l'histoire de la religion. Ce n'est pas ainsi que nous avons vu l'idée de Dieu se développer dans l'Inde, dans la Chine, dans la Perse, etc. Avant la religion de Jupiter, inventée, si l'on veut, par la terreur, il y a eu sur la terre d'autres religions produites par le mélange des traditions primitives et des conceptions plus ou moins bizarres de l'esprit humain ; et ces religions n'avaient pas été suggérées par le seul bruit du tonnerre, mais elles avaient leur source dans le souvenir confus d'une première révélation divine. Or, c'est sous l'influence de ces religions, où se réfléchit plus ou moins la vérité traditionnelle, que se forment les premières sociétés, et il nous semble qu'elles auraient pu conduire tout aussi bien que l'idolâtrie à la religion de la foi, si le christianisme, par exemple, au lieu d'avoir son berceau à Rome et dans la Grèce, avait fait d'abord briller sa lumière dans la Chine et dans l'Inde. Il nous semble, dis-je, que l'idée métaphysique du Dieu un, éternel, infini, que les Hindous nomment Brahma, n'a rien de plus contraire à la notion du Dieu des Juifs et des chrétiens, que l'idée sensualiste et anthropomorphite du dieu porte-foudre que les Hellènes désignent sous le nom de Jupiter. Mais cette persistance de la philosophie à faire commencer l'homme par l'état sauvage et par la religion des sens, s'explique suffisamment par son but. Ces deux assertions ne sont, en effet, que les majeures obligées du système qui fait sortir la souveraineté du peuple et la religion de la raison. Pour pouvoir conclure que toute autorité politique, civile ou autre émane du peuple, il fallait bien établir d'abord, que la volonté et l'industrie de l'homme sont l'unique cause génératrice de la société ; car si la société avec tous les éléments dont elle se compose est l'ouvrage de Dieu, si Dieu en est le fondateur et le législateur, la théorie du contrat social s'écroule avec toutes ses conséquences.

Mais cette doctrine, par l'importance du rôle qu'elle a joué et qu'elle joue encore dans le monde politique, mérite d'être l'objet d'un examen particulier. J.-J. Rousseau et les philosophes de son école posent d'abord en principe un état primitif de pure nature et d'égalité absolue, dans lequel les hommes étaient sans chefs, sans maîtres et sans autorité, ne relevant, par conséquent, que d'eux mêmes, et ayant tous un droit égal à se gouverner et à jouir de tout ce qui était à leur convenance. Ils supposent ensuite les hommes « parvenus à ce point où les obstacles, qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature, l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister ; et le genre humain périrait, s'il ne changeait sa manière d'être. »

Cette première hypothèse les conduit à une autre. « Comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autre moyen pour se conserver que de former par aggrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile et de les faire agir de concert. »

Ainsi les hommes réfléchissant aux inconvénients qu'entraînait pour chacun d'eux son isolement au milieu de ses semblables, et à l'impuissance où le met sa faiblesse individuelle de se défendre contre les injures et les usurpations des plus forts et des plus habiles, persuadés dès ce moment qu'il leur était plus avantageux de se rapprocher les uns des autres, de réunir leurs forces et de mettre leurs intérêts en commun, seraient convenus de former entre eux une association qui « protégeât de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, mais de manière que chacun s'unissant à tous, n'obéît pourtant qu'à lui-même et restât aussi libre qu'auparavant. » De sorte que la doctrine du contrat social propose à l'esprit humain le plus étrange problème qu'il soit donné à la manie des systèmes d'imaginer, puisqu'il s'agit d'arranger les choses de manière que, le contrat une fois posé, chaque membre de la société soit, en même temps, *sujet et souverain, gouvernant et gouverné, dépendant et cependant indépendant, qu'il obéisse et que personne ne commande, qu'il serve et qu'il n'ait point de maître.* Et chose plus étrange encore, c'est que J.-J. Rousseau, tout en signalant avec une remarquable naïveté les contradictions monstrueuses que cette théorie présente, ne laisse pas de la considérer comme le chef-d'œuvre de l'esprit humain, et de poursuivre la réalisation d'une idée qui, de son

propre aveu, étonne sa raison, et lui offre à résoudre une question insoluble; car quoi de plus inouï, quoi de plus impraticable qu'un état de société où chacun sacrifiant sa liberté sans cependant cesser d'être libre, obéissant sans cependant avoir de maître, devient en même temps personne publique et personne particulière, sujet et souverain, gouvernant et gouverné, et réunit en soi deux choses aussi inconciliables que la condition de supérieur et celle de subordonné, le droit de commander et le devoir de la soumission, l'autorité et l'assujettissement? Et non-seulement ces choses sont *naturellement* inconciliables; elles le sont encore selon les principes mêmes posés par l'auteur du contrat social. Car d'abord, dans un peuple *composé d'hommes égaux*, personne n'ayant la *souveraineté*, par droit de nature, ne peut la donner à qui que ce soit, parce que nul ne peut donner ce qu'il n'a pas, et encore moins donner comme *individu*, ce qui a pour caractère essentiel l'*universalité*. En second lieu, si, comme le prétend J.-J. Rousseau, les droits que l'homme tient de la nature sont *inaliénables* et *inamissibles*, tout contrat qui a pour but de constituer une souveraineté universelle sur les ruines de l'égalité et de la liberté primitives, n'est qu'une fiction sans valeur, un acte illusoire qui ne peut engager les volontés contre la loi fondamentale de la nature humaine. Enfin, si la souveraineté constituée par le contrat social est réelle, si l'abandon que chacun fait de sa liberté lie véritablement les consciences, si le pouvoir de commander et le droit de se faire obéir appartiennent bien réellement à celui qu'on a fait dépositaire de la force publique, alors, que deviennent la liberté absolue qu'on attribue à l'homme, et l'inaliénabilité des droits qu'il apporte en naissant? Ainsi Rousseau ne peut maintenir son système de liberté sans rendre la souveraineté impossible, ni établir une souveraineté réelle sans renverser sa théorie de l'égalité et de la liberté absolues. Mais nous nous réservons de faire ressortir plus tard avec plus d'évidence encore toutes ces contradictions. Ici, c'est sous un autre point de vue que nous examinerons le système de Rousseau.

1° Et d'abord, à sa théorie sur l'origine du pouvoir et de la société nous opposerons des faits. Rousseau prenant pour point de départ un état de pure nature qui n'a jamais existé que par exception à la condition constante et normale de l'humanité, prétend nous montrer, dans un contrat primitif, la source de toute autorité et de toute constitution sociale. Au roman qu'il imagine, nous substituerons l'histoire, qui résout la question de la manière la plus simple et la plus naturelle.

« Commençons par la mythologie, dit M. l'abbé Thorel, auquel nous empruntons ce rapide résumé. Qu'on ouvre ce monument mémorable de l'antiquité païenne. Dès le premier chapitre et peut-être dès le premier mot de la première page, on y verra briller la vérité importante que nous venons d'établir.

« *Ce vieux Saturne*, qui partage à ses enfants le gouvernement de l'univers, n'a certainement point reçu ses pouvoirs de ses enfants, il agit bien en vertu de son titre d'*auteur universel*, et ses enfants, chacun dans la partie du gouvernement qui lui est assignée, sont bien, en vertu de l'autorité qu'ils ont reçue de leur père, les souverains absolus de leurs sujets : jamais il n'y eut de pareils maîtres.

« Tous ces dieux, ces héros et ces demi-dieux étaient-ils des dieux? Non, sans doute; c'est là ce qu'il y a de fabuleux. C'étaient tout simplement les dieux de la terre, les chefs et les rois des premières nations, les fondateurs des premiers empires... On nomme les empires qu'ils ont fondés, les peuples qu'ils ont engendrés, les nations qui se glorifiaient de les avoir pour pères. Ce sont ces nations elles-mêmes qui, accoutumées à trembler sous leur autorité pendant la vie, les ont divinisés après leur mort. Qu'on passe en revue tous les peuples de l'antiquité, à l'exception du peuple fidèle; il était bien rare qu'ils ne fissent pas descendre leurs fondateurs des dieux ou des demi-dieux de la fable, et ils étaient infiniment intéressés à le faire : parce que plus l'auteur d'où ils descendaient se rapprochait de l'auteur du genre humain, plus l'autorité qui les gouvernait avait d'étendue, et plus elle avait au-dessous d'elle de forces et d'individus à faire mouvoir.

« Or, nous le demandons aux partisans de la souveraineté du peuple, tous ces fondateurs fameux, d'où sont descendues les premières nations, tiraient-ils des nations qu'ils avaient procréées leur autorité et leurs pouvoirs? Quoi! nous écrierons-nous avec Bossuet, tous ces rois que les peuples de l'antiquité regardaient comme des dieux, ou plutôt qu'ils n'osaient regarder, n'étaient que les commis des peuples, que les exécuteurs passifs des volontés de leurs sujets!... Ce qu'il y a de bien certain, c'est qu'à s'en tenir à la lettre même de l'histoire, tous ces dieux et demi-dieux n'étaient point de simples particuliers : ils ne régnaient pas sur une seule maison, mais sur des empires. Ce n'étaient point les peuples qui se les étaient donnés, c'était, selon la belle expression d'Homère, le maître des dieux, *qui les avait établis pasteurs des peuples* : ce qu'il y a de bien certain, c'est que tout, jusqu'à leur existence même, fût-il fabuleux, la mythologie n'en aurait pas moins placé comme nous la source de l'autorité dans les pères : elle n'en serait pas moins un monument ineffaçable de ce que tout l'univers croyait alors : que toute autorité vient d'*auctor;* que l'autorité n'a pas d'autre source que toutes les autres autorités, et que dès l'origine, l'*autorité universelle* dérivait de l'*auteur universel*, et non pas de la monstrueuse *universalité* des individus.

« Préfère-t-on des faits dégagés de tout ce merveilleux : qu'on ouvre l'histoire an-

cienne : qu'on y remonte au point d'où sont sortis d'abord tous les peuples, et aux chefs des branches qui ont produit chaque peuple en particulier, on y verra la vérité que nous enseignons, encore plus clairement consignée que dans la mythologie. Ce vieux patriarche, qui, constitué maître suprême de l'univers par l'auteur même de la nature, partagea la terre à ses trois fils, n'avait certainement pas reçu ses pouvoirs de ses descendants. Il agissait bien en vertu de son autorité universelle, et ses enfants, chacun dans la partie du monde qui lui fut assignée, agissaient bien en vertu de l'autorité qu'ils avaient reçue de leur père. Les *Sem*, les *Cham*, les *Japhet*, les *Assur*, les *Nemrod*, les *Teut*, les *Javan*, les *Cécrops;* tous les premiers disséminateurs du genre humain; tous les chefs et les fondateurs des empires, d'où sont descendus les *Juifs*, les *Ismaélites*, les *Phéniciens*, les *Grecs*, les *Germains* et tous les peuples connus en général, se trouvaient, avant l'accroissement même de leurs descendants, investis d'une autorité bien frappante, puisque, selon tous les bons critiques, Japhet fut le père de toutes les nations de l'Europe, et conséquemment de ce fameux *Japhet* d'où la Fable a fait descendre tant de dieux et de demi-dieux.

« *Teut*, *Thiet*, ou *Titan*, dont Tacite fait descendre tous les peuples Teutons ou Germains, dit Leibnitz, signifiaient *baron* ou *prince*. Quand la fable nous raconte que ses descendants, les *Titans*, firent la guerre à *Jupiter* et aux autres dieux, c'est-à-dire, dans la vérité, que les premiers Germains, sous leur *Brennus* ou chef, firent la guerre aux princes de la Grèce et de l'Asie-Mineure. » Les Grecs, dans leurs histoires et traditions, observe Fénelon, « nous donnent la même idée de l'origine des peuples. Les *Pélasgiens*, selon eux, descendaient de Pélasgus; les *Helléniens*, de *Hellen*, fils de Deucalion; les *Héraclides*, d'*Hercule*. Tous les historiens, ajoute ce grand homme, placent l'origine de chaque nation dans un père commun; » conséquemment, comme nous le disons, dans un *auteur universel*, qui était prince, baron ou chef en vertu de son titre de père. (FÉNELON, ch. 7, et *Théodicée de Leibnitz*, n° 140.)

« Or, nous le demandons de nouveau : Tous ces princes, barons ou chefs étaient-ils des pères particuliers? N'exerçaient-ils leur autorité que sur une maison? Tous ces premiers fondateurs des peuples avaient-ils été élus par les peuples? Qu'on nous en cite un seul qui ait été établi de cette manière; nous conviendrons que, par la plus bizarre de toutes les exceptions, l'autorité souveraine a une autre source que les autres, que, par la plus inouïe de toutes les combinaisons, elle a pu résulter de l'*étrange universalité des individus*... Mais si, dans l'histoire profane tout entière il est impossible de citer un seul trait favorable à cette opinion; si partout le *père commun* de chaque peuple exerce le pouvoir de gouverneur, antérieurement même à la possibilité des pactes sociaux, il faut donc, malgré soi, en revenir à la nature, convenir que l'histoire profane, parfaitement d'accord avec la raison, nous crie, à chaque page, qu'il en est de l'*autorité universelle* comme de toutes les autres, qu'elle prend essentiellement sa source dans l'*Auteur universel*, et qu'elle ne diffère des autres autorités que parce qu'elle est la *source universelle* d'où sont émanées originairement toutes les autres. Qu'on lise Josèphe, Bochart, Hésiode, Hérodote, Pline, Bérose, Strabon, Hellanicus, Cadmus de Milet, tous les auteurs qui ont écrit sur l'origine des peuples, on n'y trouvera pas un seul fondateur élu dans les pactes sociaux. Qu'on lise toutes les histoires des peuples sauvages; avant toutes les élections possibles, on y trouvera des *anciens*, des *sénieurs* ou des *seigneurs*, qui n'avaient point été élus. Et pourquoi refuserait-on la souveraineté au *père universel* d'un peuple? Serait-ce parce qu'il est seul? Il est, comme nous l'avons déjà dit, de l'essence de tout auteur, d'être *universel* relativement aux êtres qu'il produit. Dieu a *autorité universelle* sur tous les êtres, et cependant il est seul; un père a *autorité universelle* sur ses enfants, et cependant il est seul. Pourquoi donc le *père universel d'un peuple*, parce qu'il est seul, n'aurait-il pas *autorité universelle* sur ses descendants?

« Veut-on encore un monument plus imposant? Qu'on lise l'histoire la plus ancienne, la plus célèbre et la plus authentique qui fut jamais, celle qui remonte au-dessus de toutes les histoires; qu'on y étudie l'origine des choses, on y verra tous les peuples primitifs sortir d'abord d'un père commun, se séparer ensuite les uns des autres, aussi naturellement qu'on voit le tronc d'un arbre se diviser d'abord par branches, et les branches se subdiviser en une infinité de rameaux. Qu'on en suive la progression, on verra toutes les nations descendues d'abord d'un seul chef, et parties d'un seul point, s'étendre de proche en proche, passer dans divers pays, et paraître chacune dans le pays où elles arrivent avec des chefs préexistants, qui jettent les fondements des cités, les conduisent et les gouvernent sans aucune élection préalable. On y verra, dès l'origine, des cités se former autour d'Adam, d'autres autour de Caïn, chacune sous la direction de leur père; après le déluge, on y verra des ducs et des rois sortant de Noé, d'Abraham et d'autres patriarches avec le nom des peuples issus de ces ducs et de ces rois. Qu'on s'arrête à chaque récapitulation, on y verra le résumé de tous ces chefs primitifs clairement désignés par leurs noms, ainsi que les peuples qui en sont descendus, les régions où ils commandèrent, les villes où ils régnèrent, *regiones ubi imperabant, urbes ubi regnabant;* et cela sans élections ni nominations, en vertu de l'autorité qu'ils avaient reçue de l'*auteur universel* d'où ils étaient descendus eux-mêmes. Donc cette origine des autorités par les pères, est *de foi* explicitement marquée dans l'Ecriture. Qu'on lise ce que Dieu dit à Abraham, non-seulement sur Isaac, mais sur

Ismaël lui-même : *Parce qu'il est de votre sang*, dit Dieu, *je le constituerai chef d'une grande nation : « Faciam illum in gentem magnam.* » Et comment cela? Sera-ce par l'élection de ses descendants? Non, ce sera par la génération : *Generabit duodecim duces.* Il engendrera douze ducs, qui seront eux-mêmes, *par la génération*, les chefs des douze tribus, dont la nation des Ismaélites sera composée. Donc cette doctrine, qui renverse par la base la fable absurde des pactes sociaux, est de *foi explicite*, établie irrévocablement par la bouche de Dieu même. (*Gen.* x, 56 seqq.)

« Or, pourquoi tous les historiens sacrés et profanes, de quelque secte et de quelque opinion qu'ils soient, quand il est question de ces faits primitifs, s'accordent-ils tous à placer l'origine des peuples dans les chefs et les fondateurs, sans faire la plus petite mention d'élections? Pourquoi? Parce que, quand il est question de ces faits primitifs, les historiens qui les ont écrits les premiers ont développé la filiation des autorités d'après le cours de la nature, qui est indépendant de tous les systèmes.

« Maintenant veut-on juger de ces historiens par les interprètes et les commentateurs? Qu'on les consulte tous, sacrés ou profanes, royalistes ou démocrates, de quelque secte ou de quelque parti qu'ils soient, même les plus déclarés pour les pactes sociaux. Quand ils en sont à ces faits primitifs, qu'on leur demande si les *Cananéens* descendaient de *Canaan*, les *Ismaélites* d'*Ismaël*, les *Iduméens* d'*Edom*, les *Arsacides* d'*Arsace*; les *Amphitrionides* d'*Amphitrion*, les *Tyndarides* de *Tyndare*, les *Argiens* d'*Argus*, les *Troyens* de *Tros*, les *Dardanides* de *Dardanus?* Qu'on leur demande qui étaient ces chefs, si c'étaient de simples particuliers qui ne gouvernaient qu'une maison, et qui eussent été élus par leurs descendants?... Ils répondront unanimement, de concert avec les historiens, que c'étaient les pères de ces peuples, des hommes célèbres, fondant des cités, bâtissant des villes, donnant leurs noms aux rivières, aux montagnes, à des pays tout entiers, des hommes fameux parmi leurs descendants et renommés chez tous les peuples.

« Dès l'instant même de leur fondation, les cités qu'ils fondaient étaient-elles aussi peuplées que Pékin, aussi superbes que Rome et toutes nos capitales actuelles? Non, sans doute; dans leur origine primitive, ce n'étaient d'abord que des villes de toile, qu'un petit amas de tentes ou de cabanes mal bâties, entourées de palissades ou de fossés pour les défendre des bêtes féroces. L'histoire de ces premiers temps fait mention de villes cent fois détruites et brûlées par les ennemis, rétablies presque au même instant, et on ne reconstruit pas des palais en deux jours. Généralement parlant, les plus grands peuples sont sortis d'un seul homme, et les cités les plus magnifiques ont eu de bien petits commencements. De là tant de disputes entre les critiques et les savants sur la chronologie, la géographie, sur le temps, le local précis, la grandeur, la situation de certaines cités; sur le nom, la qualité, l'arrivée de leur fondateur, ou restaurateur véritable. Voilà sur quoi disputent souvent les commentateurs. Mais toutes ces cités ont-elles eu des fondateurs qui ont gouverné d'abord cinq ou six maisons, ensuite cinquante? Tous les peuples ont-ils eu des pères et des chefs naturels, indépendants de leur élection et antérieurs à leur existence? C'est sur quoi, avant nos siècles de ténèbres, aucun historien, ni aucun commentateur n'a jamais disputé; c'est sur quoi personne ne disputera jamais, sans révolter le bon sens et démentir l'antiquité tout entière.

« Or, pourquoi tous les interprètes, comme tous les historiens qui ont écrit sur ces faits primitifs, fussent-ils les plus démocrates et les plus portés pour l'absurde souveraineté du peuple, se réunissent-ils tous sur ce point? Pourquoi s'accordent-ils tous à placer la source du gouvernement dans les chefs primitifs? Pourquoi? C'est que dans ces faits primitifs il faut, malgré soi, obéir à la force des choses, prendre la nature telle qu'elle est, et laisser là tous ces systèmes.

« Voilà donc l'antiquité tout entière, tous les faits, toutes les histoires, tous les interprètes et commentateurs qui s'unissent à la nature, à la raison et au bon sens pour nous crier tous ensemble que l'*autorité souveraine* vient comme toutes les autres du mot *auctor;* que dans l'origine ce furent les chefs qui procréèrent les peuples et non pas les peuples qui créèrent les chefs. Bossuet et Fénelon, et tous les bons auteurs en général, attestent que le nom de *père* était dans la plus grande vénération chez les anciens. Les Grecs portaient le nom de leurs pères, et le mettaient dans tous leurs actes; les Romains en firent de même : ils appelaient leurs rois *leurs pères*, et ils l'étaient en effet. De là l'usage ancien d'appeler le *roi*, la base, le fondement, la source du peuple, βασιλεὺς parce que le père commun avait été le principe, la source et l'auteur universel de tout. De là la force du droit d'*autorité*, et surtout d'*autorité souveraine.* »

2° Indépendamment des arguments directs que fournit l'histoire, d'autres objections, également irréfutables, peuvent être opposées à la théorie du contrat social. Puisque l'on suppose une convention, on admet, par cela même, qu'il existait déjà dans la conscience des hommes quelques notions au moins imparfaites du juste et de l'injuste. Les animaux qui sont tous les jours victimes de l'abus de la force, ne songent cependant point à faire de convention entre eux; pourquoi? Parce que parmi eux la distinction de ce qui est juste et de ce qui ne l'est pas n'existe point. Il fallait aussi que les hommes eussent une connaissance vague, si l'on veut, mais quelconque de la nature du contrat, de la valeur d'un engagement et des conséquences qu'il entraîne. Les philosophes ne voudraient pas soutenir, apparemment, que l'intelligence humaine n'a conçu les idées

dont se compose une convention qu'au moment où les hommes ont résolu de mettre leur vie, leur fortune et leur liberté sous la sauvegarde de cette convention; car puisqu'ils en ont senti le besoin, c'est donc que l'idée en existait déjà dans leur esprit. Puisqu'ils ont jugé nécessaire de se placer sous la tutelle et sous la direction d'une volonté générale, c'est donc qu'ils avaient déjà conçu l'idée d'association, de communauté et de pouvoir. Je pense qu'ils avaient aussi auparavant l'idée de propriété, puisque ce fut sans doute pour se garantir la jouissance de ce qu'ils possédaient qu'ils songèrent à se rassembler. Avec le sentiment de sa force, chacun d'eux avait aussi la conscience de ses droits. Avec le sentiment de sa force, chacun d'eux avait également celui de l'équité, qui me paraît leur avoir été absolument indispensable, même pour comprendre les inconvénients de l'état de nature et pour désirer d'en sortir. L'homme reconnaissait donc déjà que, s'il était juste que les autres n'abusassent point de sa faiblesse pour envahir son domaine, il était juste aussi qu'il n'abusât point de sa force pour usurper le bien d'autrui. En un mot, avant d'être régi par des lois conventionnelles, il était depuis longtemps gouverné par des lois naturelles, et encore une fois ces règles primitives lui étaient nécessaires, même pour l'aider à concevoir la nécessité de fixer par des conventions, ses droits et ses devoirs, par rapport aux autres hommes. Mais ces idées de liberté et de propriété, d'*æquum* et d'*iniquum*, d'obligation légale et de principes moraux, sont autant d'idées sociales qui n'ont pu être puisées qu'au sein d'une société préexistante, l'isolement absolu n'engendrant point de rapports, et par conséquent pas de distinction du juste et de l'injuste, du droit et du devoir.

3° Si l'on suppose, au contraire, que ces idées n'existaient point, alors on rend toute société impossible. Car, comment expliquer la résolution que prirent les hommes de cesser de vivre isolés, et de former des agrégations? Qui eût pu leur suggérer cette pensée, si leur conscience n'avait su faire encore la distinction du bien et du mal, si un sentiment profond gravé dans le cœur de chacun d'eux ne leur eût fait connaître qu'il est juste que chacun jouisse du fruit de ses travaux, qu'il est injuste de dépouiller autrui et d'attenter à ses jours, que l'abus de la force est un crime, que la faiblesse appelle une protection, que cette protection est légitime, parce qu'elle est nécessaire. Mais le plus étonnant serait qu'ayant senti tout cela dès le commencement du monde, ils eussent attendu des siècles pour réaliser, pour appliquer ces sentiments, ces notions éternelles, dans la société. Or, ils les ont eues, ces notions, dès l'origine. Donc, dès l'origine, ils ont été en société. Car, hors de la société, comme nous le disions tout à l'heure, elles n'existent point. Et, en effet, où chercher, où trouver ces premiers éléments de l'ordre social, si ce n'est dans la société? dans la société primordiale, entre Dieu et l'homme; dans la société domestique, entre le père et ses enfants; dans la société patriarcale, entre le chef de la race ou de la tribu et les diverses familles qui la composent. Quoi! l'homme n'aurait eu une conscience pour sentir ce qui est bien et ce qui est mal, que du moment qu'il aurait éprouvé le besoin de s'en faire une pour pouvoir se réunir avec sécurité à ses semblables! L'homme serait lui-même l'inventeur de la justice, du droit, du devoir, et il suffirait de remonter au premier contrat social pour trouver l'origine de la morale!

Mais cette première convention sociale, quand, comment, en quel lieu a-t-elle été passée? Qu'on nous cite donc le peuple qui le premier en a fait usage. Qu'on précise donc l'époque où le genre humain est tout à coup sorti des forêts pour instituer spontanément un pouvoir public, une force publique, un intérêt public, une loi commune, une protection commune, une justice commune. Quand nous assignons pour origine à la société la famille et les mille rapports qu'elle suppose, nous parlons d'un fait patent qu'on ne peut démentir. Mais le contrat social, qui nous le montrera? où est-il, et dans quelles annales est-il déposé? Non, ce n'est pas ainsi que les choses se sont passées : la société s'est formée par la force de la nature, et non par convention; elle s'est développée, agrandie, étendue par des progrès insensibles, à mesure que les rapports des hommes entre eux s'étendaient et se multipliaient avec les générations. La société n'a d'autre origine que le berceau même du genre humain. Toute autre est fabuleuse et mensongère. Il y a eu plus tard, dans la suite des siècles, des conventions sociales, des contrats passés entre les pouvoirs et les nations; mais lorsque les nations et les pouvoirs existaient déjà depuis longtemps. Le monde était déjà bien vieux, quand les constitutions et les chartes on été inventées.

Si d'ailleurs, cette vie de brigandage et de violence, de brutalité et de discorde qu'on prétend avoir précédé la vie sociale, s'est perpétuée depuis l'origine du monde jusqu'au moment où la terre était déjà partout couverte d'habitants, si le genre humain a pu supporter pendant des siècles cet état d'anarchie et de guerre sans songer à en sortir, c'est donc que le penchant à la société, penchant inné dans l'homme, ne s'était pas encore révélé dans le cœur humain, et s'il ne s'était pas encore révélé dans l'espace de plusieurs centaines d'années, qui est-ce qui l'y a mis plus tard, quelle cause extraordinaire l'y a subitement fait naître et développé? Ne voit-on pas que si l'humanité avait pu rester hors de la société pendant des siècles, il serait évident que l'homme n'était pas originairement destiné à la société, et que l'état social, au lieu d'être la loi, la condition naturelle et nécessaire de son être, n'était qu'un accident subordonné à des circonstances contingentes qui pou-

vaient par conséquent se réaliser ou ne pas se réaliser. Dans l'hypothèse que nous combattons, il est certainement bien plus raisonnable de présumer que les plus forts eussent voulu conserver leur pouvoir discrétionnaire sur les plus faibles ou au moins leur indépendance, bien loin de consentir à se dépouiller de leurs avantages, à renoncer à l'empire que donne la supériorité de l'intelligence ou du courage, et à subordonner l'usage de leurs facultés à la volonté d'autrui.

4° Au reste, cette conséquence est celle à laquelle Rousseau lui-même est forcément conduit par son système. La société lui semble si peu naturelle, et l'état de subordination et de dépendance où les hommes se seraient placés eux-mêmes par le contrat social, lui paraît si opposé aux penchants les plus légitimes du cœur humain, qu'il n'hésite pas à considérer l'état social, comme un état contraire à la nature. Selon lui, la société civile est le renversement de l'ordre primitif des choses, elle intervertit la condition originaire de l'humanité ; elle dépraye l'homme, en le détournant de ses instincts naturels, pour lui donner des besoins factices ; car, dit-il, l'homme étant naturellement égoïste, et la société civile reposant tout entière sur l'amour des autres et sur l'abnégation de soi-même, on ne peut dire que l'homme soit naturellement sociable. Elle détériore l'espèce et les individus, sous le rapport physique ; et si elle fait acquérir la connaissance de quelques vérités, cet avantage est plus que contrebalancé par le grand nombre d'erreurs qui se glissent sous ce nom. Elle ne perfectionne le cœur qu'en apparence, apprenant seulement aux hommes à cacher leurs défauts sous le masque de la dissimulation et de l'hypocrisie. Enfin, elle engendre les guerres, les épidémies et les fléaux de tous genres, destructeurs de l'espèce humaine, par conséquent, elle ne peut être considérée comme nécessaire à la conservation de l'humanité. Cependant Rousseau a dit qu'il vient un moment *où l'état de pure nature ne saurait se prolonger, sans que le genre humain fût exposé à périr tout entier, où, par conséquent, il est forcé de changer sa manière d'être :* c'est celui *où les obstacles qui nuisent à sa conservation dans l'état de nature, l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état.* Mais si l'état de nature ne peut se prolonger au delà de certaines limites, sans mettre en péril l'existence même du genre humain, et si l'état de société est nécessaire pour l'empêcher de s'abîmer au milieu des obstacles qu'il rencontre, et de la lutte des forces individuelles qui se combattent, ce n'est donc pas *l'état de nature* qui est *naturel;* c'est *l'état de société;* car, bien certainement, ce qui est d'une indispensable nécessité pour conserver l'espèce humaine, et la sauver du danger de périr, est conforme à la nature; et, par conséquent, un état qui ne peut se maintenir par lui-même, et auquel la force des choses doit mettre un terme tôt au tard, est un état contre nature; à moins qu'on ne soutienne que la loi qui régit l'espèce humaine tend à la détruire et non à la conserver. Tâchez de concilier toutes ces contradictions.

Mais si la sociabilité humaine est née d'une cause purement accidentelle, cette circonstance, cet accident, ce hasard, comment s'est-il reproduit exactement de la même manière, dans toutes les parties du monde; comment a-t-il influé uniformément sur tous les peuples de tous les siècles? Comment s'est-il fait qu'il y ait eu partout un mouvement général et spontané qui a tout à coup porté les hommes à se réunir, à sortir de l'état sauvage? Par quelle prodigieuse rencontre l'invention du gouvernement, si contraire à la nature, selon J.-J. Rousseau, aurait-elle eu lieu universellement et reçu une application immédiate dans toutes les contrées de la terre, malgré la diversité des mœurs, des climats et des intérêts? Les philosophes qui nous certifient que la société a commencé par un contrat social, paraissent si sûrs de leur fait qu'ils devraient bien nous expliquer ce mystère. Or, on peut les défier de répondre à ces questions? Quant à nous, par quelle preuve plus forte, plus authentique, plus certaine, pourrions-nous démontrer que la société civile est naturelle, que par le fait même de l'universalité de son existence?

Disons donc, avec M. Gatien-Arnoult, que la société civile n'est pas moins naturelle que la société de famille; car 1° elle en est une conséquence nécessaire; et il est absurde que la conséquence nécessaire d'une chose naturelle n'ait pas le même caractère. 2° Elle n'est pas moins nécessaire à la conservation de l'espèce que la société de famille à la conservation de l'individu; et Dieu ne veut pas moins l'une que l'autre. 3° Partout où nous trouvons des hommes, nous les trouvons en cette forme de société; et il est absurde de supposer que l'homme n'est pas né pour la condition dans laquelle il vit partout et toujours. 4° L'homme possède au plus haut degré tous les caractères de la sociabilité, et il est contradictoire que l'état naturel d'un être sociable ne soit pas la société. 5° Enfin, la société civile est absolument nécessaire au perfectionnement de l'espèce humaine considérée sous le triple rapport du bien-être corporel, de l'esprit et du cœur. Et l'espèce humaine est appelée par sa nature et par ses fins immortelles à un perfectionnement progressif. D'où il suit que non-seulement cette société est naturelle, mais qu'elle est encore le seul théâtre où, dans les desseins de Dieu, l'homme puisse remplir complétement sa destinée.

5° Si, au contraire, nous la faisons émaner d'une convention volontaire, au lieu de la faire émaner de la nature même des choses, nous la rendons non-seulement inexplicable, mais impossible. En effet, dans nos sociétés

modernes, un contrat suppose une loi préexistante, qui en est la base et la sanction, et qui le rend obligatoire aux deux parties. S'il n'était pas un lien moral qui enchaîne deux ou plusieurs volontés en vertu d'une loi quelconque, civile ou naturelle, il ne serait rien, il n'aurait aucune force, aucun but. De même, quand les premiers hommes voulurent, selon l'hypothèse de J.-Jacques, se rassembler en corps de nation, et placer leurs intérêts et leurs personnes sous la protection d'un contrat de société, ils durent sentir toute l'étendue de la promesse par laquelle ils s'engageaient, parce qu'ils n'étaient point sans avoir quelque notion de cette loi de justice, qui dit à la conscience de l'homme qu'il ne faut pas mentir, qu'il faut être fidèle à sa parole. Mais si, comme il résulte des aveux de Rousseau, leurs engagements étaient restés subordonnés à leurs intérêts; si, en raison de l'inaliénabilité de leurs droits naturels, leurs promesses n'avaient rien d'obligatoire : si, par le contrat dont nous parlons, ils n'avaient pas cru lier leur conscience en vue d'un principe moral reconnu par tout le genre humain, et supérieur à la volonté de chacun d'eux, quelle foi eussent-ils ajoutée aux promesses de leurs semblables, lorsque rien ne leur en eût garanti l'inviolabilité; lorsqu'un engagement formé la veille et susceptible d'être rompu le lendemain, leur eût fait voir le danger de mettre leurs intérêts sous la sauvegarde d'un pacte illusoire qui n'obligeait personne envers eux, et qui ne les obligeait envers personne? Rousseau ne dit-il pas lui-même qu'*il est absurde que la volonté se donne des chaînes, qu'il ne dépend d'aucune volonté de consentir à rien de contraire au bien de l'être qui veut?* D'où il faut conclure que l'homme ne peut jamais cesser d'être ce que l'a fait la nature, c'est-à-dire libre et maître de lui-même, et, en second lieu, que tout contrat est nécessairement conditionnel c'est-à-dire, que nul ne peut engager sa volonté qu'en vue de son plus grand bien-être *individuel*, et que, par conséquent, dès que ce bien-être est compromis ou menacé de l'être, ce dont l'individu seul peut être juge, le motif ou la *cause* du contrat cessant d'exister, l'engagement est révoqué par cela même, et le contrat périmé. J.-J. Rousseau, pris dans ses propres piéges, a beau scinder chaque personne humaine en deux personnes, l'une publique, et l'autre privée; il a beau distinguer en elle deux volontés, l'une qu'elle a comme membre du souverain, l'autre qu'elle peut avoir comme membre de l'Etat ou comme citoyen : toutes ces distinctions ne sont que des fictions de sophiste. Le fait est qu'il n'y a dans l'homme qu'une seule personne, qu'un seul *moi*, qu'une seule volonté; et comme, selon Rousseau, *aucune volonté ne peut consentir à rien de contraire au bien de l'être qui veut*, tout consentement donné à un état de choses qui tourne au détriment de l'individu qui l'a donné en vue de son bien-être, est nul de soi.

6° Nous venons de prouver qu'il est impossible de constituer moralement, c'est-à-dire d'une manière stable et solide, la société civile par le moyen du contrat social, puisque, fondé uniquement sur l'intérêt, il peut être à chaque instant renversé par la raison d'intérêt. Montrons encore que le système de J.-J. Rousseau conduit au despotisme le plus absolu; et à la tyrannie la plus irrémédiable qu'on puisse imaginer.

Toutes les clauses du pacte social, bien entendues, se réduisent, dit-il, à une seule, savoir, *l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté*; il exprime plus loin la même pensée, en la ramenant aux termes suivants : *chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.* Cette aliénation de la personne privée au profit de la personne publique, cette identification du citoyen avec le pouvoir gouvernant, cette indivisibilité de la volonté souveraine et collective, avec la volonté subordonnée et individuelle, en faisant disparaître toute distinction de sujet et de maître, d'oppresseur et de victime, est le moyen le plus terrible que le génie de la tyrannie ait inventé, pour tenir les peuples dans l'esclavage; car si l'on persécute toute ma personne, si l'on ravit tous mes biens, si l'on viole mes droits, si l'on attente à ma liberté, si je suis injustement condamné à la prison, à la déportation, à l'échafaud, comment et pourquoi me plaindrai-je des injustices que je souffre, des abus de pouvoir dont je suis victime, des violences et des persécutions dont je suis l'objet? N'est-ce pas moi qui, en ma qualité de membre du souverain, tolère, approuve, ordonne toutes les mesures iniques qui m'atteignent comme membre de l'Etat, tous les traitements indignes qu'on me fait subir comme citoyen? De quel droit réclamerai-je contre des lois injustes qui émanent de ma propre volonté, contre les fautes ou les tyrannies d'un gouvernement que j'ai moi-même établi, et à tous les actes duquel je suis censé participer? Ainsi, nul recours possible de la part des particuliers contre l'état de choses le plus monstrueux et le plus oppresseur, *puisque le souverain, n'étant formé que des particuliers qui le composent, n'a ni ne peut avoir d'intérêt contraire aux leur, puisqu'il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres, et puisse nuire à aucun en particulier.* Tout ce qu'on peut faire, c'est de tâcher de se persuader que tout est pour le mieux dans la meilleure des républiques possibles, puisque Rousseau nous assure que son souverain ne *peut mal faire.*

Mais c'est surtout en matière de religion que l'application rigoureuse du principe de *l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté* aurait des conséquences véritablement effroyables; car elle serait l'asservissement complet de la conscience à la volonté générale. Alors le

citoyen devrait croire tout ce que l'Etat déclarerait être l'objet de la croyance publique, adopter le culte que le souverain décréterait au nom de la nation, et, par conséquent, changer de religion et de foi aussi souvent qu'il plairait au pouvoir de modifier le dogme. A la vérité, Rousseau ne va pas aussi loin que son système. Cependant, il y a, selon lui, « une profession de foi purement civile dont il *appartient au souverain de fixer les articles*, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiment de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen et sujet fidèle, sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'Etat quiconque ne les croit pas; il peut le bannir, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir. Que si quelqu'un, ajoute-t-il, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois. » Ainsi, celui qui, sous la république une et indivisible, aurait refusé de croire aux dogmes de la religion civile décrétée par les théophilantropes au nom du peuple souverain, aurait mérité le bannissement; et celui qui, après avoir eu la faiblesse de *reconnaître publiquement ces mêmes dogmes, se serait conduit comme ne les croyant pas*, c'est-à-dire qui, pour sauver sa tête, aurait feint d'adhérer à ces folies sacriléges, sans avoir, en aucune manière, la volonté de les mettre en pratique, aurait dû être puni de mort. Ainsi encore, c'était sans doute un devoir d'adorer la déesse *Raison*, et d'outrager avec la Convention le Dieu des chrétiens; comme plus tard c'était un devoir, sinon de *religion*, au moins de *sociabilité*, d'abandonner les temples de la *Raison*, pour rendre hommage à l'Etre suprême et à l'immortalité de l'âme, que le dictateur Robespierre consentait à reconnaître.

Voilà pour ceux qui refuseraient d'adopter les dogmes de la religion civile, et d'accorder créance aux articles du symbole national; voici maintenant pour ceux qui appartiennent à la *religion romaine* et qui voudraient rester *catholiques*: « quiconque ose dire, *Hors de l'Eglise, point de salut*, doit être chassé de l'Etat, à moins que l'Etat ne soit l'Eglise, et que le prince ne soit le pontife. » Il en résulte qu'à moins d'habiter le seul pays où le prince temporel est en même temps le pontife suprême, le catholique ne devrait être toléré nulle part; car il n'est catholique qu'à la condition de croire qu'il n'y a de salut que par Jésus-Christ et en son Eglise, et il cesserait de l'être, s'il croyait que toutes les religions sont vraies, et qu'on peut indifféremment se sauver dans toutes. Et parce que telle est sa foi, il doit être chassé de l'Etat! Singulière tolérance que celle du philosophe de Genève!

Et toutefois, il faut avouer que Rousseau atténue singulièrement les conséquences de sa théorie. Hobbes est infiniment plus logique. Il pose ouvertement en principe « que la force publique ne peut être limitée par la loi religieuse, ni par la loi morale, ni par la loi civile. Elle ne peut être limitée par la loi religieuse; la religion se rapporte à des objets placés en dehors du domaine de l'intelligence humaine: il ne peut donc y avoir, pour préférer un culte à un autre, d'autre raison que l'utilité publique, laquelle doit être déterminée par le souverain, qui règle ainsi la religion et n'est pas réglé par elle. La puissance publique ne peut être limitée par la loi morale. Dans l'état primitif de guerre, chacun ayant droit à tout, il n'y a ni justice ni injustice, ni bien ni mal. Dans l'état social, la morale n'est que l'utilité publique; c'est donc encore au souverain qu'il appartient de décider ce qui est juste ou injuste. Donnez ce droit aux particuliers, la puissance publique est détruite. Enfin, elle ne peut être limitée par la loi civile, puisque la loi civile n'est qu'un ordre de moyens destinés à procurer la loi de justice, telle qu'elle est définie par le souverain; ainsi la puissance publique n'est enchaînée par aucune loi quelconque. On ne pourrait la limiter à aucun degré, sans retomber, au moins partiellement, dans l'état de guerre d'où l'on est sorti par la société. » (*Voyez le Précis de l'Histoire de la philosophie.*)

7° En montrant combien la théorie de J.-J. Rousseau sur l'origine de la société est fausse et mensongère, j'ai par cela même fortement ébranlé sa fameuse doctrine de la souveraineté du peuple, qui en est le principal corollaire; car si la société s'est établie en vertu d'une convention, d'un contrat social, le peuple est souverain; tout pouvoir, toute loi, toute justice émanent de lui: conséquence terrible, dont l'application a été et sera probablement encore la source de bien des maux.

Examinons donc philosophiquement cette doctrine si malheureusement célèbre, sans autre but que de nous rendre compte de la signification des mots et de la nature des choses. Et d'abord tâchons de nous faire une idée exacte de ce qu'il faut entendre par *peuple*, *société*, *pouvoir*, *gouvernement*.

« L'homme est né sociable, dit M. de Peyronnet; cette faculté révèle la fin première de sa création. Famille, tribu, peuple, nation, ce sont là les divers degrés que parcourt sa race. La société politique est sa destination essentielle et primitive sur la terre. Or, nulle société politique, si elle n'est gouvernée. Elle est, parce qu'on la gouverne; elle est gouvernée, parce qu'elle est.

« Ce qui gouverne la société politique est nécessairement autre chose qu'elle-même. Gouverner, c'est agir sur. Un peuple agit bien sur lui-même, mais aveuglément et à son insu; il ne saurait agir de cette action constante, régulière et éclairée, qui est ou doit être l'action du gouvernement. L'organisation du peuple, comme peuple et comme peuple gouverné, dérive donc d'un principe

unique, et par conséquent égal, contemporain, uniforme ; elle dérive de la sociabilité de l'homme.

« Le peuple n'est pas la vraie et primitive source du gouvernement; il en est l'objet. Le peuple est l'objet du gouvernement, non seulement pour en être gouverné, mais pour en être bien gouverné. Le peuple n'est bien gouverné qu'autant qu'il est gouverné selon les besoins que lui imposent les divers accidents de son existence politique; et parce que ces accidents ne dépendent pas de sa volonté, les formes de son gouvernement ne peuvent pas non plus en dépendre. (Et si ces formes ne dépendent pas de sa volonté, de qui dépendent-elles donc? Du temps et de la Providence qui gouverne le monde.) N'est pas république ou monarchie qui veut. (Vous en avez mille preuves dans l'histoire. Chaque peuple a sa constitution, sa nature, résultat de mille circonstances antérieures, de même que chaque corps a son tempérament propre. Ces circonstances, je vous le répète, naissent de l'action providentielle qui prépare les événements et les combine dans leur ensemble, tout en laissant le libre arbitre de chaque homme s'exercer dans la sphère de sa puissance.)

« Le peuple n'est donc pas le maître; le principe de la souveraineté qui s'exerce sur lui est donc hors de lui. Le peuple n'étant pas le maître, ni de n'être pas gouverné, ni de l'être d'une certaine façon, quelle plus forte preuve qu'il n'est pas souverain?

« Il y a deux choses dans la souveraineté, sa source et son exercice. Sa source, j'ai déjà dit où elle est; son exercice, en quel coin de la terre est-il possible pour le peuple? Le peuple, dit-on, n'institue ni ne gouverne en réalité, mais si bien par le droit et avec l'aide d'une fiction. Mais qu'est-ce qu'un droit qu'on n'exerce pas, ou qu'on n'exerce qu'avec l'aide d'une fiction, ou qu'on n'exerce que pour se nuire, ou qu'on n'exerce que par une impulsion qui vient d'ailleurs? Le droit qui ne s'exerce ni ne peut s'exercer n'est pas un droit. Le droit de se nuire est le contraire d'un droit. Le droit réduit à une fiction est un mensonge, ou n'est pas. Le droit qui ne s'exerce que sous l'influence d'autrui est le droit d'autrui.

« Le peuple a besoin de la souveraineté, donc elle est quelque part; et il ne peut pas l'exercer, donc elle est autre part. Vouloir et pouvoir sont deux attributs essentiels de la souveraineté. Or, on conçoit que la foule puisse; mais on ne conçoit pas qu'elle veuille. Ce qui ne peut pas vouloir ne peut pas. D'où vient cela? De ce qu'elle est foule, c'est-à-dire multiple, c'est-à-dire diverse, et que par conséquent sa volonté est multiple et diverse. Or, plusieurs volontés sont le contraire de la volonté. La volonté des choses opposées est l'exclusion de toutes choses. L'unanimité qui est l'unité de la pensée dans le grand nombre, y est impossible, et l'unité de la volonté est indispensable à la volonté. Mais la volonté du plus grand nombre! Pure tromperie. D'abord cette volonté n'est jamais réellement connue, ni jamais réellement éclairée, ni jamais réellement libre. La volonté des fractions de la foule comme de la foule elle-même, manquera toujours des principaux caractères de la volonté, la spontanéité, la sincérité, la conviction. Mais de plus, cette volonté du plus grand nombre à laquelle on se réduit, en suppose deux. A côté de la volonté du plus grand nombre est la volonté du moins grand. Et de cette dernière qu'en fera-t-on? Sera-t-elle souveraine aussi, la portion du peuple dont la volonté aura été contrainte de subir celle d'autrui? Mais de plus encore, les volontés sont changeantes et les majorités fluctueuses. Tel est aujourd'hui dans le plus grand nombre qui sera demain dans le moindre. Telle volonté l'emporte un instant, qui l'instant d'après perd son ascendant et succombe. La souveraineté change donc aussi allant et venant d'une volonté à la volonté opposée, alternativement exercée et subie par les mêmes hommes en qui se succèdent le sujet et le souverain. »

Je ne sais si J.-J. Rousseau avait prévu toutes les objections qui s'élèvent contre son système. Mais cette citation nous fait voir combien de difficultés demanderait une solution, combien de contradictions et d'impossibilités en démontrent la fausseté et l'inconséquence. Mais ce n'est pas tout.

D'après la nature des choses, et d'après l'aveu même de J.-J. Rousseau, la souveraineté du peuple ne se constate, ne se réalise, ne se vérifie en quelque sorte que par l'insurrection. Hors des soulèvements populaires, c'est-à-dire hors de la révolte, qu'aucun homme sensé n'a jamais considérée comme un moyen de gouvernement, le peuple n'a ni action, ni puissance,; car aussitôt que l'ordre règne, le peuple est gouverné; ordre, subordination, gouvernement, sont synonymes. Mais, qu'est-ce qu'une insurrection? C'est une interruption plus ou moins prolongée de la société. Plus une révolution est complète, radicale, plus la situation nouvelle qu'elle a produite, s'éloigne de l'état social, où tout est réglé primitivement, pour se rapprocher de l'état de nature où rien ne l'est encore; de sorte que s'il était possible que toutes les lois sans exception fussent abolies, et tous les pouvoirs suspendus, à l'instant même le peuple rentrerait dans l'état sauvage. Ainsi, la souveraineté du peuple ne s'exerce et ne peut s'exercer que hors de la société, et jamais sur la société même; c'est l'exclusion de toute société, parce que c'est l'exclusion de tout ordre, de toute hiérarchie constituée, de tout pouvoir régulier. Encore une fois la grande loi sociale, la loi suprême des nations, c'est la subordination et la dépendance. La souveraineté du peuple n'est donc pas un principe de société; c'est tout le contraire. « Une multitude ne cesse de l'être pour devenir peuple, dit M. Frayssinous, que par la soumission de ses membres à une autorité publique; une nation n'existe pas plus sans gouvernement, qu'un corps humain n'existe sans tête. Voulez-vous, par la pensée, dissoudre tous les liens qui unis-

sent les membres du corps social? Vous aurez alors une multitude de familles éparses qui ne seront liées que par ces sentiments d'humanité inspirés par la nature... Cette multitude ainsi considérée est bien indépendante; mais elle n'est pas souveraine; et à qui a-t-elle le droit de commander? à personne. Qui est tenu de lui obéir? personne. » Par le renversement de l'ordre établi, elle a détruit elle-même le principe du pouvoir et la raison de l'obéissance.

Il suit de là que, pour revenir à l'état de société, il faut que le peuple rentre sous l'empire de la loi, c'est-à-dire sous l'empire de l'ordre et de la subordination. En d'autres termes, il faut qu'il cesse d'être, je ne dis pas souverain, mais rebelle, et qu'il recommence à être gouverné, c'est-à dire soumis. Tant qu'il ne rentre pas complétement sous l'empire de la loi, l'interruption de la société continue. Mais, dira-t-on, le peuple reconstituera lui-même la société; ceci est encore une erreur. Le peuple ne peut reconstituer l'état social, par la raison toute simple que la constitution d'une société préexiste à la volonté des gouvernés, et ne peut en dépendre. Une société est constituée par la nature et par le temps, ou ne l'est pas du tout. La constitution d'une société est cette société même, c'est ce par quoi elle existe. Interrompez ces conditions d'existence, la société cesse, il n'y en a plus. Voulez-vous lui rendre l'existence? rendez-lui ses conditions d'existence, c'est-à-dire l'ordre, la subordination, la loi qui constituaient son essence et sa vie.

Pour que le peuple pût constituer la société, il faudrait que le pouvoir précédât la société. Or, le pouvoir ne précède pas la société, il coexiste avec elle. Pouvoir et dépendance, tels sont les éléments corrélatifs de l'état social, et ces deux éléments existent simultanément, le premier hors du peuple, le second dans le peuple, aussitôt qu'il y a peuple, c'est-à-dire société. Il n'est pas plus vrai de dire que le pouvoir crée la société, qu'il ne l'est de prétendre que la société crée le pouvoir. Ces deux choses naissent en même temps, non pas en vertu des actes de la volonté de l'homme, mais en vertu des rapports sociaux que Dieu a primitivement établis entre les hommes.

On veut que le peuple puisse créer la société et lui donner l'existence. Mais ceci est absurde. Il n'y a pas de peuple dans l'état de nature, il n'y a que des individus. Il n'y a de peuple que dans l'état de société; car là seulement il y a agrégation d'un certain nombre d'individus liés par un intérêt commun, soumis à une même loi, renfermés dans les mêmes limites territoriales. Le peuple est donc déjà, en tant que peuple, soumis à un pouvoir qu'il n'a pas fait et qui le domine par la loi. Or, comment étant déjà soumis à un pouvoir, condition d'existence de toute société, peut-il être souverain? peut-il devenir souverain, autrement qu'en brisant par la force le lien social qui fait un seul corps de tous ses membres, c'est-à-dire, qu'en cessant d'être peuple par un suicide volontaire, comme cesserait de l'être, en effet, tout assemblage d'individus sans lien de cohésion et de subordination, sans devoirs respectifs les uns à l'égard des autres, n'ayant pas par conséquent d'existence commune et publique, mais seulement une existence isolée et indépendante. Dans cet état d'individualisme, l'homme n'est encore constitué qu'à l'égard de lui-même; il n'a d'action que sur lui-même. C'est la société qui le constitue à l'égard des autres. Alors naît le pouvoir non pas de l'homme sur l'homme, mais de l'institution sur l'homme. Or, du pouvoir de l'institution sur l'homme, dérive la seule garantie de la liberté civile et politique, l'égalité devant la loi. Non pas, qu'on y prenne bien garde, l'égalité de pouvoir, mais l'égalité de devoir, l'égalité de subordination, en un mot, l'égale dépendance des membres de la société par rapport à la constitution. L'égalité de pouvoir implique même contradiction; car, dans l'état de nature, nul homme n'a droit sur un autre homme. C'est donc la société, c'est-à-dire la loi éternelle de justice sur laquelle elle se fonde, qui est souveraine, puisqu'elle règne souverainement sur toutes les volontés, et que toutes lui doivent obéissance.

Mais, dit-on, la société, c'est le peuple. Non, encore une fois, la société n'est pas le peuple. C'est le lien du peuple, c'est la condition de son existence comme peuple, c'est le mode de souveraineté qui le régit, en un mot, c'est le pouvoir et la constitution. Si le peuple était la société, la constitution et le pouvoir ne seraient rien, puisque au-dessus du peuple il n'y aurait que le peuple lui-même; et si le pouvoir et la constitution n'étaient rien, la société, dont ils sont les deux éléments nécessaires, n'existerait plus. Par conséquent il n'y aurait plus ni égalité devant la loi, ni liberté, ni droits, ni devoirs, et, qui plus est, ni peuple. Ce qui rend l'homme égal à l'homme, c'est que nul individu n'ait de pouvoir sur un autre individu par l'abus de la force, c'est que la souveraineté réside tout entière dans la loi, en tant que c'est la loi qui la déclare, et qui la déclare inviolable et la met au-dessus de tous. Le devoir imposé à tous d'obéir au pouvoir, voilà ce qui fait le droit de chacun, l'intérêt de chacun, la garantie de chacun, voilà ce qui assure à tous protection, justice, liberté. Otez la souveraineté des mains de celui que la constitution et le temps en ont fait dépositaire, et mettez-la dans le peuple, et vous n'aurez plus ni liberté, ni justice, ni protection; car les multitudes qui s'insurgent, et qui après s'être insurgées veulent gouverner, ne connaissent que le gouvernement des passions, du fanatisme et de la haine. La *raison* exige l'*unité* aussi bien que la *volonté*.

Nous avouons cependant qu'il ne faut pas dire d'une manière absolue que sous aucun rapport le peuple n'a jamais été souverain, qu'il ne peut jamais l'être. Il y a eu des peuples souverains dans toute la force du

terme. Le peuple d'Athènes, par exemple, était souverain de nom et d'effet. C'était ainsi que Solon l'avait constitué, lorsque l'ancienne royauté y avait été abolie. Mais une circonstance particulière rendait cette souveraineté populaire possible dans les temps antiques. C'est qu'alors le peuple avait au-dessous de lui une matière gouvernable, sur laquelle il exerçait réellement un pouvoir discrétionnaire. A Athènes, il y avait vingt mille citoyens libres, et quatre cent mille esclaves. La souveraineté de ces vingt mille citoyens sur ces quatre cent mille esclaves était incontestable. Ainsi la souveraineté du peuple n'est chose réalisable que dans un système de société où les neuf dixièmes de la population est asservie à un petit nombre d'hommes privilégiés; et voilà pourquoi sans doute, dans tous les essais de souveraineté populaire qui ont été tentés de nos jours, la première condition pour l'établir a été de réduire à l'état d'ilotisme une partie de la nation, et de commencer le règne de la liberté par l'oppression et l'esclavage de tous ceux qui s'obstinaient à ne pas bénir le régime nouveau. A ce prix, on conçoit qu'une partie du peuple puisse gouverner l'autre.

(M. Rattier, *Cours de philosophie*, t. IV.)

SOCIETE, l'état de société a précédé l'état de barbarie. *Voy.* Société.

SOUVERAINETE du peuple, réfutation. *Voy.* Société.

SPINOSISME. *Voy.* Spinosa.

SPINOSA, SPINOSISME. — Benoît de Spinosa, juif de naissance, et puis déserteur du judaïsme, et enfin athée, était d'Amsterdam. Il a été un athé de système, et d'une méthode toute nouvelle, quoique le fond de sa doctrine lui fût commun avec plusieurs autres philosophes anciens et modernes, européens et Orientaux. Il est le premier qui ait réduit en système l'athéisme, et qui en ait fait un corps de doctrine lié et tissu, selon la méthode des géomètres; mais d'ailleurs son sentiment n'est pas nouveau. Il y a longtemps que l'on a cru que tout l'univers n'est qu'une substance, et que Dieu et le monde ne font qu'un seul être. Il n'est pas sûr que Straton, philosophe péripatéticien, ait eu la même opinion, parce qu'on ne sait pas s'il enseignait que l'univers ou la nature fût un être simple et une substance unique. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il ne reconnaissait d'autre Dieu que la nature. Comme il se moquait des atomes et du vide d'Epicure, on pourrait s'imaginer qu'il n'admettait point de distinction entre les parties de l'univers; mais cette conséquence n'est point nécessaire. On peut seulement conclure que son opinion s'approche infiniment plus du spinosisme, que le système des atomes. On a même lieu de croire qu'il n'enseignait pas, comme faisaient les atomistes, que le monde fût un ouvrage nouveau, et produit par le hasard; mais qu'il enseignait, comme font les spinosistes, que la nature l'a produit nécessairement et de toute éternité.

Le dogme de l'âme du monde, qui a été si commun parmi les anciens, et qui faisait la partie principale du système des stoïciens, est, dans le fond, celui de Spinosa; cela paraîtrait plus clairement si des auteurs géomètres l'avaient expliqué. Mais comme les écrits où il en est fait mention, tiennent plus de la méthode des rhétoriciens que de la méthode dogmatique; et qu'au contraire Spinosa s'est attaché à la précision, sans se servir du langage figuré, qui nous dérobe si souvent les idées justes d'un corps de doctrine; de là vient que nous trouvons plusieurs différences capitales entre son système et celui de l'âme du monde. Ceux qui voudraient soutenir que le spinosisme est mieux lié, devraient aussi soutenir qu'il ne contient pas tant d'orthodoxie; car les stoïciens n'ôtaient pas à Dieu la providence; ils réunissaient en lui la connaissance de toutes choses, au lieu que Spinosa ne lui attribue que des connaissances séparées et très-bornées. Lisez ces paroles de Sénèque : *Eumdem quem nos, Jovem intelligunt, custodem rectoremque universi, animum ac spiritum, mundani hujus operis dominum et artificem cui nomen omne convenit. Vis illum fatum vocare? Non errabis : hic est ex quo suspensa sunt omnia, causa causarum. Vis illum providentiam dicere? Recte dices.. Est enim cujus consilio huic mundo providetur. Vis illum naturam vocare? Non peccabis. Est enim ex quo nata sunt omnia : cujus spiritu vivimus. Vis illum vocare mundum? Non falleris. Ipse est enim totum quod vides, totus suis partibus inditus, et se sustinens vi sua.* (*Quæst. natur.* lib. II, cap. 45).. Et ailleurs il parle ainsi : *Quid est autem, cur non existimes in eo divino aliquid exsistere, qui Dei par est? Totum hoc quo continemur, et unum est et Deus, et socii ejus sumus et membra.* (Epist. 92.) Lisez aussi le discours de Caton, dans le IVe liv. de la *Pharsale*, et surtout considérez-y ces trois vers

Estne Dei sedes nisi terra, pontus et aer,
Et cœlum et virtus? superos quid quærimus ultra?
Jupiter est quodcumque vides, quocumque moveris.

Pour revenir à Spinosa, tout le monde convient qu'il avait des mœurs. Sobre, modéré, pacifique, désintéressé, même généreux, son cœur n'était taché d'aucun de ces vices qui déshonorent. Cela est étrange; mais au fond il ne faut pas plus s'en étonner, que de voir des gens qui vivent très-mal, quoiqu'ils aient une pleine persuasion de l'Evangile. Ce que l'attrait du plaisir ne fit point dans Spinosa, la bonté et l'équité naturelles le tirent. De son obscure retraite sortit d'abord l'ouvrage qu'il intitula : *Traité théologico-politique*, parce qu'il envisage la religion en elle-même, et par rapport à son exercice, eu égard au gouvernement civil. Comme la certitude de la révélation est le fondement de la foi, les premiers efforts de Spinosa sont contre les prophètes. Il tente tout pour affaiblir l'idée que nous avons d'eux, et que nous puisons dans leurs prophéties. Il borne à la science des mœurs tout le mérite des prophètes. Il ne veut pas

qu'ils aient bien connu la nature et les perfections de l'Etre souverain. Si nous l'en croyons, ils n'en savaient pas plus, et peut-être qu'ils n'en savaient pas tant que nous.

Moïse, par exemple, imaginait un Dieu jaloux, complaisant et vindicatif; ce qui s'accorde mal avec l'idée que nous devons avoir de la divinité. A l'égard des miracles, dont le récit est si fréquent dans les Ecritures, il a trouvé qu'ils n'étaient pas véritables. Les prodiges, selon lui, sont impossibles; ils dérangeraient l'ordre de la nature, et ce dérangement est contradictoire. Enfin, pour nous affranchir tout d'un coup et pour nous mettre à l'aise, il détruit, par un chapitre seul, toute l'autorité des anciennes écritures. Elles ne sont pas des auteurs dont elles portent les noms; ainsi le Pentateuque ne sera plus de Moïse; mais une compilation de vieux mémoires mal digérés par Esdras. Les autres Livres sacrés n'auront pas une origine plus respectable.

Spinosa avait étonné et scandalisé l'Europe par une théologie qui n'avait de fondement que sur l'autorité de sa parole. Il ne s'égara pas à demi. Son propre ouvrage n'était que l'essai de ses forces. Il alla bien plus loin dans un second. Cet autre écrit est sa morale, où, donnant carrière à ses méditations philosophiques, il plonge son lecteur dans le sein de l'athéisme. C'est principalement à ce monstre de hardiesse qu'il doit le grand nom qu'il s'est fait parmi les incrédules de nos jours. Il n'est pas vrai que ses sectateurs soient en grand nombre. Très-peu de personnes sont soupçonnées d'adhérer à sa doctrine, et parmi ceux que l'on en soupçonne, il y a en peu qui l'aient étudiée; et entre ceux-ci, il y en a peu qui l'aient comprise, et qui soient capables d'en tracer le vrai plan, et de développer le fil de ses principes. Les plus sincères avouent que Spinosa est incompréhensible, que sa philosophie surtout est pour eux une énigme perpétuelle; et qu'enfin s'ils se rangent de son parti, c'est qu'il nie avec intrépidité ce qu'eux-mêmes avaient un penchant secret à ne pas croire.

Pour peu qu'on s'enfonce dans ces noires ténèbres où il s'est enveloppé, on y découvre une suite d'abîmes où ce téméraire raisonneur s'est précipité presque dès les premiers pas, des propositions évidemment fausses, et les autres contestables, des principes arbitraires substitués aux principes naturels et aux vérités sensibles, un abus des termes, la plupart pris à contre-sens, un amas d'équivoques trompeuses, une nuée de contradictions palpables.

De tous ceux qui ont réfuté le spinosisme, il n'y a personne qui l'ait développé aussi nettement, ni combattu avec autant d'avantage que l'a fait Bayle. C'est pourquoi je me fais un devoir de transcrire ici un précis des raisonnements par lesquels il a ruiné de fond en comble ce système monstrueux. Mais avant que d'en faire sentir le ridicule, il est bon de l'exposer. Spinosa soutient, 1° qu'une substance ne peut produire une autre substance.

2° Que rien ne peut être créé de rien, parce que ce serait une contradiction manifeste que Dieu travaillât sur le néant, qu'il tirât l'être du non-être, la lumière des ténèbres, la vie de la mort.

3° Qu'il n'y a qu'une substance, parce qu'on ne peut appeler substance que ce qui est éternel, indépendant de toute cause supérieure, que ce qui existe par soi-même et nécessairement. Or, toutes ces qualités ne conviennent qu'à Dieu; donc il n'y a d'autre substance dans l'univers que Dieu seul.

Spinosa ajoute que cette substance unique, qui n'est ni divisée, ni divisible, est douée d'attributs, et entre autres de l'étendue et de la pensée. Tous les corps qui se trouvent dans l'univers sont des modifications de cette substance en tant qu'étendue, et les âmes des hommes sont des modifications de cette substance en tant que pensée. Le tout cependant reste immobile, et ne perd rien de son essence pour quelques changements légers, rapides, momentanés. C'est ainsi qu'un homme ne cesse point d'être ce qu'il est en effet, soit qu'il veille, soit qu'il dorme, soit qu'il se repose nonchalamment, soit qu'il agisse avec vigueur. Ecoutons ce que Bayle oppose à cette doctrine.

1° Il est impossible que l'univers soit une substance unique; car tout ce qui est étendu a nécessairement des parties, et tout ce qui a des parties est composé; et comme les parties de l'étendue ne subsistent point l'une dans l'autre, il faut nécessairement que l'étendue en général ne soit pas une substance, ou que chaque partie de l'étendue soit une substance particulière et distincte de toutes les autres Or, selon Spinosa, l'étendue en général est l'attribut d'une substance; d'un autre côté, il avoue avec tous les autres philosophes, que l'attribut d'une substance ne diffère point réellement de cette substance; d'où il faut conclure que chaque partie de l'étendue est une substance particulière; ce qui ruine le fondement de tout le système de cet auteur. Pour excuser cette absurdité, Spinosa ne saurait dire que l'étendue en général est distincte de la substance de Dieu; car s'il le disait, il enseignerait que cette substance est en elle-même non-étendue; elle n'eût donc jamais pu acquérir les trois dimensions, qu'en les créant, puisqu'il est visible que l'étendue ne peut sortir ou émaner d'un sujet non-étendu, que par voie de création : or, Spinosa ne croyait point que rien ait pu être fait de rien. Il est encore visible qu'une substance non-étendue de sa nature, ne peut jamais devenir le sujet des trois dimensions : car comment serait-il possible de les placer sur un point mathématique ? Elles subsisteraient donc sans un sujet, elles seraient donc une substance; de sorte que si cet auteur admettait une distinction réelle entre la substance de Dieu et l'étendue en général, il serait obligé de dire que Dieu serait composé de deux substances distinctes l'une de l'autre, savoir de son être non-étendu, et de l'étendue : le voilà donc obligé à reconnaître que l'étendue

et Dieu ne sont que la même chose; et comme d'ailleurs, dans ses principes, il n'y a qu'une substance dans l'univers, il faut qu'il enseigne que l'étendue est un être simple, et aussi exempt de composition, que les points mathématiques; mais n'est-ce pas se moquer du monde que de soutenir cela? N'est-ce point combattre les idées les plus distinctes que nous ayons dans l'esprit? Est-il plus évident que le nombre millénaire est composé de mille unités, qu'il n'est évident qu'un corps de cent pouces est composé de cent parties réellement distinctes l'une de l'autre, qui ont chacune l'étendue d'un pouce?

Pour se débarrasser d'une difficulté si pressante, Spinosa répond que l'étendue n'est pas composée de parties, mais de modifications; mais a-t-il bien pu se promettre quelque avantage de ce changement de mots? Qu'il évite tant qu'il voudra le nom de partie, qu'il substitue tant qu'il voudra celui de *modalité* ou *modification*, que fait cela à l'affaire? Les idées que l'on attache au mot *partie*, s'effaceront-elles? Ne les appliquera-t-on pas au mot *modification?* Les signes et les caractères de différence sont-ils moins réels ou moins évidents, quand on divise la matière en modification, que quand on la divise en parties? Visions que tout cela; l'idée de la matière demeure toujours celle d'un composé, celle d'un amas de plusieurs substances. Voici de quoi bien prouver cela.

1° Les modalités sont des êtres qui ne peuvent exister sans la substance qu'elles modifient; il faut donc que la substance se trouve partout où il y a des modalités; il faut même qu'elle se multiplie à proportion que les modifications incompatibles entre elles se multiplient. Il est évident, nul spinosiste ne le peut nier, que la figure carrée et la figure circulaire sont incompatibles dans le même morceau de cire; il faut donc nécessairement que la substance modifiée par la figure carrée, ne soit pas la même substance que celle qui est modifiée par la figure ronde; autrement la figure carrée et la figure ronde se trouveraient en même temps dans un seul et même sujet : or, cela est impossible.

2° S'il est absurde de faire Dieu étendu, parce que c'est lui ôter sa simplicité, et le composer d'un nombre infini de parties; que dirons-nous, quand nous songerons que c'est le réduire à la condition de la matière, le plus vil de tous les êtres, en le faisant matériel, la matière étant le théâtre de toutes sortes de changements, le sujet de toutes les corruptions. Les spinosistes soutiennent pourtant qu'elle ne souffre nulle division; mais ils soutiennent cela par la plus frivole, et par la plus froide chicanerie qui puisse se voir. Afin que la matière fût divisée, disent-ils, il faudrait que l'une de ses portions fût séparée des autres par des espaces vides; ce qui n'arrive jamais: mais c'est très-mal définir la division. Nous sommes aussi réellement séparés de nos amis, lorsque l'intervalle qui nous sépare est occupé par d'autres hommes rangés de file, que s'il était plein de terre. On renverse donc et les idées et le langage, quand on nous soutient que la matière réduite en cendres et en fumée, ne souffre point de séparation?

3° Nous allons voir des absurdités encore plus monstrueuses, en considérant le Dieu de Spinosa, comme le sujet de toutes les modifications de la pensée. C'est déjà une grande difficulté que de combiner l'étendue et la pensée dans une seule substance; et il ne s'agit point ici d'un alliage comme celui des métaux, ou comme celui de l'eau et du vin; cela ne demande que la *juxta-position:* mais l'alliage de la pensée et de l'étendue doit être une *identité*. Je suis sûr que si Spinosa avait trouvé un tel embarras dans une autre secte, il l'aurait jugée indigne de son attention; mais il ne s'en est pas fait une affaire dans sa propre cause; tant il est vrai que ceux qui censurent le plus dédaigneusement les pensées des autres, sont fort indulgents envers eux-mêmes. Il se moquait sans doute du mystère de la trinité, et il admirait qu'une infinité de gens osassent parler d'une nature formée de trois hypostases, lui qui, à proprement parler, donne à la nature divine autant de personnes qu'il y a de gens sur la terre; il regardait comme des fous ceux qui, admettant la transsubstantiation, disent qu'un homme peut être à la fois en plusieurs lieux, vivre à Paris, être mort à Rome, etc. lui qui soutient que la substance étendue, unique et invincible, est tout à la fois partout; ici froide, ailleurs chaude, ici triste, ailleurs gaie, etc.

S'il y a quelque chose de certain et d'incontestable dans les connaissances humaines, c'est cette proposition-ci: *On ne peut pas affirmer véritablement d'un même sujet, aux mêmes égards, et en même temps, deux termes qui soient opposés; par exemple, on ne peut pas dire sans mentir, Pierre se porte bien, Pierre est malade.* Les spinosistes ruinent cette idée, et la fortifient de telle sorte, qu'on ne sait plus où ils pourront prendre le caractère de la vérité; car si de telles propositions étaient fausses, il n'y en a point qu'on pût garantir pour vraies. Montrons que cet axiome est très-faux dans leur système, et posons d'abord pour maxime incontestable que tous les titres que l'on donne à un sujet pour signifier ou ce qu'il fait, ou ce qu'il souffre, conviennent proprement et physiquement à la substance, et non pas à ses accidents. Quand nous disons, le fer est dur, le fer est pesant, il s'enfonce dans l'eau; nous ne prétendons point dire que sa dureté est dure, que sa pensateur est pesante, etc.; ce langage serait très-impertinent; nous voulons dire que la substance étendue qui le compose, résiste, qu'elle pèse, qu'elle descend sous l'eau. De même, quand nous disons qu'un homme nie, affirme, se fâche, caresse, loue, etc, nous faisons tomber tous ces attributs sur la substance même de son âme, et non pas sur ses pensées, en tant qu'elles sont des accidents ou des modifications. S'il était donc vrai, comme le prétend Spinosa, que les hommes fussent des modalités de Dieu, on parlerait faussement quand

on dirait, Pierre nie ceci, il veut cela, il affirme une telle chose; car réellement, selon ce système, c'est Dieu qui nie, qui veut, qui affirme, et par conséquent toutes les dénominations qui résultent des pensées de tous les hommes, tombent proprement et physiquement sur la substance de Dieu: d'où il suit que Dieu hait et aime, nie et affirme les mêmes choses, en même temps, et selon toutes les conditions requises, pour faire que la règle que nous avons rapportée, touchant les termes opposés, soit fausse; car on ne saurait nier que selon toutes ces conditions prises en toute rigueur, certains hommes n'aiment et n'affirment, ce que d'autres haïssent et nient.

Passons plus avant: les termes contradictoires vouloir et ne vouloir pas, conviennent, selon toutes ces conditions, en même temps à différents hommes: il faut donc que, dans le système de Spinosa, ils conviennent à cette substance unique et indivisible qu'il nomme Dieu. C'est donc Dieu qui forme en même temps l'acte de vouloir et qui ne le forme pas à l'égard d'un même objet. On vérifie donc de lui deux termes contradictoires, ce qui est le renversement des premiers principes de la métaphysique: un cercle, carré n'est pas plus une contradiction qu'une substance qui aime et hait en même-temps le même objet: voilà ce que c'est que la fausse délicatesse. Notre homme ne pouvait souffrir les moindres obscurités, ni du péripatétisme, ni du judaïsme, ni du christianisme, et il embrassait de tout son cœur une hypothèse qui allie ensemble deux termes aussi opposés que la figure carrée et la circulaire, et qui fait qu'une infinité d'attributs discordants et incompatibles, et toute la variété et l'antipathie des pensées du genre humain se vérifient tout à la fois, d'une seule et même substance très-simple et indivisible. On dit ordinairement: *Quot capita, tot sensus*; mais, selon Spinosa, tous les sentiments de tous les hommes sont dans une seule tête. Rapporter simplement de telles choses, c'est les réfuter.

4° Mais si c'est physiquement parlant une absurdité prodigieuse, qu'un sujet simple et unique soit modifié en même-temps par les pensées de tous les hommes, c'est une abomination exécrable quand on considère ceci du côté de la morale.

Quoi donc! l'être infini, l'être nécessaire, souverainement parfait, ne sera point ferme, constant et immuable? Que dis-je immuable? Il ne sera pas un moment le même; ses pensées se succéderont les unes aux autres sans fin et sans cesse, la même bigarrure de passions et de sentiments ne se verra pas deux fois: cela est dur à digérer. Voici bien pis: cette mobilité continuelle gardera beaucoup d'uniformité en ce sens que toujours, pour une bonne pensée, l'être infini en aura mille de sottes, d'extravagantes, d'impures, d'abominables; il produira en lui-même toutes les folies, toutes les rêveries, toutes les saletés, toutes les iniquités du genre humain; il en sera non-seulement la cause efficiente, mais aussi le sujet passif; il se joindra avec elle par l'union la plus intime qu'on puisse concevoir: car c'est une union pénétrative, ou plutôt c'est une véritable identité, puisque le mode n'est point distinct réellement de la substance modifiée. Plusieurs grands philosophes ne pouvant comprendre qu'il soit compatible avec l'être souverainement parfait, de souffrir que l'homme soit si méchant et si malheureux, ont supposé deux principes, l'un bon, et l'autre mauvais; et voici un philosophe qui trouve bon que Dieu soit bien lui-même et l'agent et le patient de tous les crimes, et de toutes les misères de l'homme. Que les hommes se haïssent les uns les autres, qu'ils s'entr'assassinent au coin d'un bois, qu'ils s'assemblent en corps d'armée pour s'entretuer, que les vainqueurs mangent quelquefois les vaincus: cela se comprend, parce qu'ils sont distincts les uns des autres; mais que les hommes, n'étant que la modification du même être, n'y ayant par conséquent que Dieu qui agisse, et le même Dieu en nombre, qui se modifie en turc, se modifiant en hongrois, il y ait des guerres et des batailles: c'est ce qui surpasse tous les monstres et tous les déréglements chimériques des plus folles têtes qu'on ait jamais enfermées dans les petites maisons. Ainsi dans le système de Spinosa, tous ceux qui disent, *les allemands ont tué dix mille turcs*, parlent mal et faussement, *à moins qu'ils n'entendent, Dieu modifié en allemand, a tué Dieu, modifié en dix mille turcs;* et ainsi toutes les phrases par lesquelles on exprime ce que font les hommes les uns contre les autres, n'ont point d'autre sens véritable que celui-ci; *Dieu se hait lui-même, il se demande des grâces à lui-même, il se les refuse, il se persécute, il se tue, il se mange, il se calomnie, il s'envoie sur l'échafaud.* Cela serait moins inconcevable, si Spinosa s'était représenté Dieu comme un assemblage de plusieurs parties distinctes; mais il l'a réduit à la plus parfaite simplicité, à l'unité de substance, à l'indivisibilité. Il débite donc les plus infâmes et les plus furieuses extravagances, et infiniment plus ridicules que celles des poëtes touchant les dieux du paganisme.

5° Encore deux objections. Il y a eu des philosophes assez impies, pour nier qu'il y eût un Dieu; mais ils n'ont point poussé leur extravagance jusqu'à dire, que s'il existait, il ne serait point une nature parfaitement heureuse. Les plus grands sceptiques de l'antiquité ont dit que tous les hommes ont une idée de Dieu, selon laquelle il est une nature vivante, heureuse, incorruptible, parfaite dans sa félicité, nullement susceptible de maux. C'était sans doute une extravagance qui tenait de la folie, que de ne pas réunir dans la nature divine l'immortalité et le bonheur. Plutarque réfute très-bien cette absurdité des stoïques: mais quelque folie que fût cette rêverie des stoïciens, elle n'ôtait point aux dieux leur bonheur pendant la vie. Les spinosistes sont peut-être les seuls qui aient réduit la divinité à la mi-

sère. Or, quelle misère? quelquefois si grande, qu'il se jette dans le désespoir, et qu'il s'anéantirait s'il le pouvait; il y tâche, il s'ôte tout ce qu'il peut s'ôter; il se pend, il se précipite ne pouvant plus supporter la tristesse affreuse qui le dévore. Ce ne sont point ici des déclamations, c'est un langage exact et philosophique : car si l'homme n'est qu'une modification, il ne fait rien ce serait une phrase impertinente, bouffonne, burlesque, que de dire, *la joie est gaie, la tristesse est triste*. C'est une semblable phrase dans le système de Spinosa, que d'affirmer : *L'homme pense, l'homme s'afflige, l'homme se pend*, etc. Toutes ces propositions doivent être dites de la substance dont l'homme n'est que le mode. Comment a-t-on pu s'imaginer qu'une nature indépendante, qui existe par elle-même, et qui possède des perfections infinies, soit sujette à tous les malheurs du genre humain? Si quelqu'autre nature la contraignait à se donner du chagrin, à sentir de la douleur, on ne trouverait pas si étrange qu'elle employât son activité à se rendre malheureuse; on dirait, il faut bien qu'elle obéisse à une force majeure; c'est apparemment pour éviter un plus grand mal, qu'elle se donne la gravelle, la colique, la fièvre chaude, la rage. Mais elle est seule dans l'univers, rien ne lui commande, rien ne l'exhorte, rien ne la prie. C'est sa propre nature, dit Spinosa, qui la porte à se donner elle-même en certaines circonstances un grand chagrin, une douleur très-vive. Mais, lui répondrai-je, ne trouvez-vous pas quelque chose de monstrueux et d'inconcevable dans une telle fatalité?

Les raisons très-fortes qui combattent la doctrine que nos âmes sont une portion de Dieu, ont encore plus de solidité contre Spinosa. On objecte à Pythagoras, dans un ouvrage de Cicéron, qu'il résulte de cette doctrine trois faussetés évidentes : 1° que la nature divine serait déchirée en pièces; 2° qu'elle serait malheureuse autant de fois que les hommes; 3° que l'esprit humain n'ignorerait aucune chose, puisqu'il serait Dieu.

6° Je voudrais savoir à qui il en veut, quand il rejette certaines doctrines, et qu'il en propose d'autres. Veut-il apprendre des vérités? Veut-il réfuter des erreurs? Mais est-il en droit de dire qu'il y a des erreurs? Les pensées des philosophes ordinaires, celles des Juifs, celles des chrétiens ne sont-elles pas des modes de l'être infini, aussi bien que celles de son éthique? Ne sont-elles pas des réalités aussi nécessaires à la perfection de l'univers que toutes ses spéculations? N'émanent-elles pas de la cause nécessaire? Comment donc ose-t-il prétendre qu'il y a là quelque chose à rectifier? En second lieu, ne prétend-il pas que la nature, dont elles sont les modalités, agit nécessairement, qu'elle va toujours son grand chemin, qu'elle ne peut ni se détourner, ni s'arrêter, ni qu'étant unique dans l'univers, aucune cause extérieure ne l'arrêtera jamais, ni ne la redressera? Il n'y a donc rien de plus inutile que les leçons de ce philosophe? C'est bien à lui qui n'est qu'une modification de substance, de prescrire à l'être infini ce qu'il faut faire. Cet être l'entendra-t-il? Et s'il l'entendait, pourrait-il en profiter? N'agit-il pas toujours selon toute l'étendue de ses forces, sans savoir ni où il va, ni ce qu'il fait? Un homme comme Spinosa se tiendrait fort en repos, s'il raisonnait bien. S'il est possible qu'un tel dogme s'établisse, dirait-il, la nécessité de la nature l'établira sans mon ouvrage; s'il n'est pas possible, tous mes écrits n'y feront rien.

Le système de Spinosa choque si visiblement la raison, que ses plus grands admirateurs reconnaissent que s'il avait enseigné les dogmes dont on l'accuse, il serait digne d'exécration; mais ils prétendent qu'on ne l'a pas entendu. Leurs apologies, loin de le disculper, font voir clairement que les adversaires de Spinosa l'ont tellement confondu et abîmé, qu'il ne leur reste d'autre moyen de leur répliquer que celui dont les Jansénistes se sont servis contre les Jésuites, qui est de dire que son sentiment n'est pas tel qu'on le suppose. Voilà à quoi se réduisent ses apologistes. Afin donc qu'on voie que personne ne saurait disputer à ses adversaires l'honneur du triomphe, il suffit de considérer qu'il a enseigné effectivement ce qu'on lui impute, et qu'il s'est contredit grossièrement et n'a su ce qu'il voulait. On lui fait un crime d'avoir dit que tous les êtres particuliers sont des modifications de Dieu. Il est manifeste que c'est sa doctrine, puisque sa quatorzième proposition est celle-ci. *Præter Deum nulla dari neque concipi potest substantia*, et qu'il assure dans la 15e, *Quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo neque esse neque concipi potest.* Ce qu'il prouve par la raison que tout est mode ou substance, et que les modes ne peuvent exister ni être conçus sans la substance. Quand donc un apologiste de Spinosa parle de cette manière : « s'il était vrai que Spinosa eût enseigné que tous les êtres particuliers sont des modes de la substance divine, la victoire de ses adversaires serait complète, et je ne voudrais pas la leur contester; je ne leur conteste que le fait; je ne crois pas que la doctrine qu'ils ont réfutée soit dans son livre. » Quand, dis-je, un apologiste parle de la sorte, que lui manque-t-il? qu'un aveu formel de la défaite de son héros; car évidemment le dogme en question est dans la morale de Spinosa.

Il ne faut pas oublier que cet impie n'a point connu les dépendances inévitables de son système, car il s'est moqué de l'apparition des esprits, et il n'y a point de philosophe qui ait moins droit de la nier : il doit reconnaître que tout pense dans la nature, et que l'homme n'est pas la plus éclairée et la plus intelligente modification de l'univers; il doit donc admettre les démons. Quand on suppose qu'un esprit souverainement parfait a tiré les créatures du sein du néant, sans y être déterminé par sa nature, mais par un choix libre de son bon plaisir, on peut nier qu'il y ait des anges. Si vous demandez

pourquoi un tel créateur n'a point produit d'autres esprits que l'âme de l'homme, on vous répondra, tel a été son bon plaisir, *stat pro ratione voluntas :* vous ne pourrez rien opposer de raisonnable à cette réponse, à moins que vous ne prouviez le fait, c'est-à-dire qu'il y a des anges. Mais quand on suppose que le Créateur n'a pas agi librement, et qu'il a épuisé sans choix ni règle toute l'étendue de sa puissance, et que d'ailleurs la pensée est l'un de ses attributs, on est ridicule si l'on soutient qu'il n'y a pas de démons. On doit croire que la pensée du créateur s'est modifiée non-seulement dans le corps des hommes, mais aussi partout l'univers; et qu'outre les animaux que nous connaissons, il y en a une infinité que nous ne connaissons pas, et qui nous surpassent en lumières et en malice, autant que nous surpassons, à cet égard, les chiens et les bœufs. Car ce serait la chose du monde la moins raisonnable, que d'aller s'imaginer que l'esprit de l'homme est la modification la plus parfaite qu'un être infini, agissant selon toute l'étendue de ses forces, a pu produire. Nous ne concevons nulle liaison naturelle entre l'entendement et le cerveau; c'est pourquoi nous devons croire qu'une créature sans cerveau est aussi capable de penser, qu'une créature organisée comme nous le sommes. Qu'est-ce donc qui a pu porter Spinosa à nier ce que l'on dit des esprits? Pourquoi a-t-il cru qu'il n'y a rien dans le monde qui soit capable d'exciter dans notre machine la vue d'un spectre, de faire du bruit dans une chambre, et de causer les phénomènes magiques dont les livres font mention? Est-ce qu'il a cru que, pour produire ces effets, il faudrait avoir un corps aussi massif que celui de l'homme, et qu'en ce cas-là les démons ne pourraient pas subsister en l'air, ni entrer dans nos maisons, ni se dérober à nos yeux? Mais cette pensée serait ridicule : la masse de chair dont nous sommes composés, est moins une aide qu'un obstacle à l'esprit et à la force : j'entends la force médiate, ou la faculté d'appliquer les instruments les plus propres à la production des grands effets. C'est de cette faculté que naissent les actions les plus surprenantes de l'homme; mille et mille exemples le font voir. Un ingénieur, petit comme un nain, maigre, pâle, fait plus de choses que n'en feraient deux mille sauvages plus forts que Milon. Une machine animée, plus petite dix mille fois qu'une fourmi, pourrait-être plus capable de produire de grands effets qu'un éléphant : elle pourrait découvrir les parties insensibles des animaux et des plantes, et s'aller placer sur le siége des premiers ressorts de notre cerveau, et y ouvrir des valvules, dont l'effet serait que nous vissions des fantômes et entendissions du bruit.

Si les médecins connaissaient les premières fibres et les premières combinaisons des parties des végétaux, dans les minéraux, dans les animaux, ils connaîtraient aussi les intruments propres à les déranger ; et ils pourraient appliquer ces instruments comme il serait nécessaire, pour produire de nouveaux arrangements qui convertiraient les bonnes viandes en poison, et les poisons en bonne viande, De tels médecins seraient sans comparaison plus habiles qu'Hippocrate; et s'ils étaient assez petits pour entrer dans le cerveau et dans les viscères, ils guériraient qui ils voudraient, et ils causeraient aussi quand ils voudraient les plus étranges maladies qui se puissent voir. Tout se réduit à cette question : est-il possible qu'une modification invisible ait plus de lumière que l'homme et plus de méchanceté? Si Spinosa prend la négative, il ignore les conséquences de son hypothèse, et se conduit témérairement et sans principes.

S'il eût raisonné conséquemment, il n'eût pas traité de chimérique la peur des enfers. Qu'on croie tant qu'on voudra que cet univers n'est pas l'ouvrage de Dieu, et qu'il n'est point dirigé par une nature simple, spirituelle et distincte de tous les corps; il faut pour le moins que l'on avoue qu'il y a certaines choses qui ont de l'intelligence et des volontés, et qui sont jalouses de leur pouvoir, qui exercent l'autorité sur les autres, qui leur commandent ceci ou cela, qui les châtient, qui les maltraitent, qui se vengent sévèrement. La terre n'est-elle pas pleine de ces sortes de choses? Chaque homme ne le sait-il pas par expérience? De s'imaginer que tous les êtres de cette nature se soient trouvés précisément sur la terre, qui n'est qu'un point en comparaison de ce monde, c'est assurément une pensée tout à fait déraisonnable. La raison, l'esprit, l'ambition, la haine seraient plutôt sur la terre que partout ailleurs. Pourquoi cela? en pourrait-on donner une cause bonne ou mauvaise? Je ne le crois pas. Nos yeux nous portent à être persuadés que ces espaces immenses, que nous appelons le *ciel*, où il se fait des mouvements si rapides et si actifs, sont aussi capables que la terre de former des hommes, et aussi dignes que la terre d'être partagés en plusieurs dominations. Nous ne savons pas ce qui s'y passe; mais si nous ne consultons que la raison, il nous faudra croire qu'il est très-probable, ou du moins possible qu'il s'y trouve des êtres pensants qui étendent leur empire, aussi bien que leur lumière, sur notre monde. Nous sommes peut-être une portion de leur seigneurie : ils font des lois, ils nous les révèlent par les lumières de la conscience, et ils se fâchent violemment contre ceux qui les transgressent Il suffit que cela soit possible pour jeter dans l'inquiétude les athées; et il n'y a qu'un bon moyen de ne rien craindre, c'est de croire la mortalité de l'âme. On échapperait par là à la colère de ces esprits, mais autrement ils pourraient être plus redoutables que Dieu lui même. En mourant, on pourrait tomber sous le pouvoir de quelque maître farouche, c'est en vain qu'ils espéreraient d'en être quittes pour quelques années de tourment. Une nature bornée peut n'avoir aucune sorte de perfection morale, ne suivre que son caprice et sa passion dans les peines qu'elle

inflige. Elle peut bien ressembler à nos Phalaris et à nos Nérons, gens capables de laisser leur ennemi éternellement dans un cachot, s'ils avaient pu posséder une autorité éternelle. Espérera-t-on que les êtres malfaisants ne dureront pas toujours? mais combien y a-t-il d'athées qui prétendent que le soleil n'a jamais eu de commencement, et qu'il n'aura point de fin?

Pour appliquer tout ceci à un spinosiste, souvenons-nous qu'il est obligé, par son principe, à reconnaître l'immortalité de l'âme; car il se regarde comme la modalité d'un être essentiellement pensant; souvenons-nous qu'il ne peut nier qu'il n'y ait des modalités qui se fâchent contre les autres, qui les mettent à la gêne, à la question, qui font durer leurs tourments autant qu'elles peuvent, qui les envoient aux galères pour toute leur vie, et qui feraient durer ce supplice éternellement, si la mort n'y mettait ordre de part et d'autre. Tibère et Caligula, monstres affamés de carnage, sont des exemples de ces sortes de modalités. Souvenons-nous qu'un spinosiste se rend ridicule, s'il n'avoue que l'univers est rempli de modalités ambitieuses, chagrines, jalouses, cruelles. Souvenons-nous enfin, que l'essence des modalités humaines ne consiste point à porter de grosses pièces de chair. Socrate était Socrate le jour de sa conception, ou peu après; tout ce qu'il avait dans ce temps-là peut subsister en son entier après qu'une maladie mortelle a fait cesser la circulation du sang et le mouvement du cœur dans la matière dont il s'était agrandi : il est donc après sa mort la même modalité qu'il était pendant sa vie, à ne considérer que l'essentiel de sa personne; il n'échappe donc point par la mort à la justice, ou au caprice de ses persécuteurs invisibles. Ils peuvent le suivre partout où il ira, et le maltraiter sous toutes les formes visibles qu'il pourra acquérir.

M. Bayle applique sans cesse à faire voir l'inexactitude des idées des partisans de Spinosa, prétend que toute leur dispute sur les miracles n'est qu'un misérable jeu de mots, et qu'ils ignorent les conséquences de leur système, s'ils en nient la possibilité. Pour faire voir, dit-il, leur mauvaise foi et leurs illusions sur cette matière, il suffit de dire que quand elles rejettent la possibilité des miracles, ils allèguent cette raison, c'est que Dieu et la nature sont le même être : de sorte que si Dieu faisait quelque chose contre les lois de la nature, il ferait quelque chose contre lui-même, ce qui est impossible. Parlez nettement et sans équivoque; dites que les lois de la nature n'ayant pas été faites par un législateur libre, et qui connût ce qu'il faisait, mais étant l'action d'une cause aveugle et nécessaire, rien ne peut arriver qui soit contraire à ces lois. Vous alléguerez alors contre les miracles votre propre thèse : ce sera la pétition du principe, mais au moins vous parlerez rondement. Tirons-les de cette généralité, demandons-leur ce qu'ils pensent des miracles rapportés dans l'Ecriture. Ils nieront absolument tout ce qu'ils n'en pourront pas attribuer à quelque tour de souplesse. Laissons-leur le front d'airain qu'il faut avoir pour s'inscrire en faux contre des faits de cette nature; attaquons-les par leurs principes. Ne dites-vous pas que la puissance de la nature est infinie? et le serait-elle s'il n'y avait rien dans l'univers qui pût redonner la vie à un homme mort? le serait-elle s'il n'y avait qu'un seul moyen de former des hommes, celui de la génération ordinaire? Ne dites-vous pas que la connaissance de la nature est infinie. Vous niez cet entendement divin, où, selon nous, la connaissance de tous les êtres possibles est réunie; mais en dispersant la connaissance, vous ne niez point son infinité. Vous devez donc dire que la nature connaît toutes choses, à peu près comme nous disons que l'homme entend toutes les langues. Un seul homme ne les entend pas toutes, mais les uns entendent celle-ci, et les autres celle-là. Pouvez-vous nier que l'univers ne contienne rien qui connaisse la construction de notre corps? Si cela était, vous tomberiez en contradiction, vous ne reconnaîtriez plus que la connaissance de Dieu fût partagée en une infinité de manières; l'artifice de nos organes ne lui serait point connu. Avouez donc, si vous voulez raisonner conséquemment, qu'il y a quelque modification qui le connaît; avouez qu'il est très-possible à la nature de ressusciter un mort, et que votre maître confondait lui-même ses idées, et ignorait les suites de son principe, lorsqu'il disait, que s'il eût pu se persuader la résurrection du Lazare, il aurait brisé en pièces tout son système, il aurait embrassé sans répugnance la foi ordinaire des chrétiens. Cela suffit pour prouver à ces gens-là qu'ils démentent leurs hypothèses, lorsqu'ils nient la possibilité des miracles; je veux dire, afin d'ôter toute équivoque, la possibilité des événements racontés dans l'Ecriture.

Plusieurs personnes ont prétendu que M. Bayle n'avait nullement compris la doctrine de Spinosa, ce qui doit paraître bien étrange d'un esprit aussi subtil et aussi pénétrant. M. Bayle a prouvé, mais aux dépens de ce système, qu'il l'avait parfaitement compris. Il lui a porté de nouveaux coups que n'ont pu arrêter les spinosistes. Voici comme il raisonne : J'attribue à Spinosa d'avoir enseigné, 1° qu'il n'y a qu'une substance dans l'univers; 2° que cette substance est Dieu; 3° que tous les êtres particuliers, le soleil, la lune, les plantes, les bêtes, les hommes, leurs mouvements, leurs idées, leurs imaginations, leurs désirs, sont des modifications de Dieu. Je demande présentement aux spinosistes : votre maître a-t-il enseigné cela, ou ne l'a-t-il pas enseigné? S'il l'a enseigné, on ne peut point dire que mes objections aient le défaut qu'on nomme *ignoratio elenchi*, ignorance de l'état de la question. Car elles supposent que telle a été sa doctrine, et ne l'attaquent que sur ce pied-là. Je suis donc hors d'affaire, et l'on se trompe toutes les fois que l'on débite que j'ai réfuté ce que je n'ai pas compris. Si vous dites

que Spinosa n'a point enseigné les trois doctrines ci-dessus articulées, je vous demande, pourquoi donc s'exprimait-il comme ceux qui auraient eu la plus forte passion de persuader au lecteur qu'ils enseignaient ces trois choses? Est-il beau et louable de se servir du style commun, sans attacher aux paroles les mêmes idées que les autres hommes, et sans avertir du sens nouveau auquel on les prend? Mais pour discuter un peu ceci, cherchons où peut être la méprise. Ce n'est pas à l'égard du mot *substance* que je me suis abusé, car je n'ai point combattu le sentiment de Spinosa sur ce point-là; je lui ai laissé passer ce qu'il suppose, que pour mériter le nom de substance, il faut être indépendant de toute cause, ou exister par soi-même éternellement, nécessairement. Je ne pense pas que j'aie pu m'abuser en lui imputant de dire qu'il n'y a que Dieu qui ait la nature de la substance. S'il y avait donc de l'abus dans mes objections, il consisterait uniquement en ce que j'aurais entendu par *modalités, modifications, modes*, ce que Spinosa n'a point voulu signifier par ces mots-là; mais encore un coup, si je m'y étais abusé, ce serait sa faute. J'ai pris ces termes comme on les a toujours entendus.

La doctrine générale des philosophes est que l'idée d'être contient sous soi immédiatement deux espèces, la substance et l'accident, et que la substance subsiste par elle-même, *ens per se subsistens*, et que l'accident subsiste dans un autre être, *ens in alio*. Or, subsister par soi, dans leurs idées, c'est ne dépendre pas de quelque sujet d'inhésion, et comme cela convient, selon eux, à la matière, aux anges, à l'âme de l'homme; ils admettent deux sortes de substances, l'une incréée, l'autre créée, et ils subdivisent en deux espèces la substance créée; l'une de ces deux espèces est la matière, l'autre est notre âme. Pour ce qui regarde l'accident, il dépend si essentiellement de son sujet d'inhésion, qu'il ne saurait subsister sans lui; c'est son caractère spécifique. Descartes l'a toujours ainsi entendu. Or, puisque Spinosa avait été grand cartésien, la raison veut que l'on croie qu'il a donné à ces termes-là le même sens que Descartes. Si cela est, il n'entend par modification de substance qu'une façon d'être qui a la même relation à la substance, par la figure, le mouvement, le repos, la situation à la matière, etc., que la douleur, l'affirmation, l'amour, etc., à l'âme de l'homme : car voilà ce que les cartésiens appellent *modes*. Mais en supposant une fois que la substance est ce qui existe de soi-même, aussi indépendamment de toute cause efficiente que de toute cause matérielle, il n'a pas dû dire que la matière ni que les âmes des hommes fussent des substances; et puisque, selon la doctrine commune, il ne divisait l'être qu'en deux espèces, savoir : en substance et en modification de substance, il a dû dire que la matière et que les âmes des hommes n'étaient que des modifications de substance, et qu'il n'y a qu'une seule substance dans l'univers, et que cette substance est Dieu. Il ne sera plus question que de savoir s'il subdivise en deux espèces la modification de substance. En cas qu'il se serve de cette subdivision et qu'il veuille que l'une de ces deux espèces soit ce que les cartésiens et les autres philosophes chrétiens nomment *substance créée*, et que l'autre espèce soit ce qu'ils nomment accident ou mode, il n'y aura plus qu'une dispute de mots entre lui et eux, et il leur sera très-aisé de ramener à l'orthodoxie tout son système, et de faire évanouir toute sa secte; car on ne veut être spinosiste qu'à cause qu'on croit qu'il a renversé de fond en comble le système des chrétiens et de l'existence d'un Dieu immatériel et gouvernant toutes choses avec une souveraine liberté. D'où nous pouvons conclure, en passant, que les spinosistes et leurs adversaires s'accordent parfaitement bien dans le sens du mot *modification de substance*. Ils croient les uns et les autres que Spinosa ne s'en est servi que pour désigner un être qui a la même nature que ce que les cartésiens appellent mode, et qu'il n'a jamais entendu par ce mot-là un être qui eût les propriétés ou la nature de ce que nous appelons *substance créée*.

Si l'on veut toucher la question au vif, voici comme on doit raisonner avec un spinosiste. Le vrai et le propre caractère de la modification convient-il à la matière par rapport à Dieu, ou ne lui convient-il point? Avant de me répondre, attendez que je vous explique, par des exemples, ce que c'est que le caractère propre de la modification. C'est d'être dans un sujet de la manière que le mouvement est dans le corps, et la pensée dans l'âme de l'homme. Il ne suffit pas pour être une modification de la substance divine, de subsister dans l'immensité de Dieu, d'en être pénétré, entouré de toutes parts, d'exister par la vertu de Dieu, de ne pouvoir exister ni sans lui, ni hors de lui; il faut de plus que la substance divine soit le sujet d'inhérence d'une chose, tout comme, selon l'opinion commune, l'âme humaine est le sujet d'inhérence du sentiment et du désir; et le corps le sujet d'inhérence du mouvement, du repos et de la figure. Répondez présentement; et si vous dites que, selon Spinosa, la substance de Dieu n'est pas de cette manière le sujet d'inhérence de cette étendue, ni du mouvement, ni des pensées humaines, je vous avouerai que vous en faites un philosophe orthodoxe qui n'a nullement mérité qu'on lui fît les objections qu'on lui a faites, et qu'il méritait seulement qu'on lui reprochât de s'être fort tourmenté pour embrasser une doctrine que tout le monde savait, et pour forger un nouveau système qui n'était bâti que sur l'équivoque d'un mot. Si vous dites qu'il a prétendu que la substance divine est le sujet d'inhérence de la matière et de toutes les diversités de l'étendue et de la pensée, au même sens que, selon Descartes, l'étendue est le sujet d'inhérence du mouvement, et l'âme de l'homme est le sujet d'inhérence des sensations et des passions, j'ai tout ce que je demande; c'est ainsi que j'ai entendu Spinosa; c'est là-dessus que toutes

que toutes mes objections sont fondées.

Le précis de tout ceci est une question de fait touchant le vrai sens du mot *modification* dans le système de Spinosa. Le faut-il prendre pour la même chose qu'une substance créée, ou le faut-il prendre au sens qu'il a dans le système de Descartes? Je crois que le bon parti est le dernier; car, dans l'autre sens, Spinosa aurait reconnu des créatures distinctes de la substance divine, qui eussent été faites ou de rien, ou d'une matière distincte de Dieu. Or, il serait facile de prouver par un très-grand nombre de passages de ses livres qu'il n'admet ni l'une ni l'autre de ces deux choses. L'étendue, selon lui, est un attribut de Dieu. Il s'ensuit de là que Dieu essentiellement, éternellement, nécessairement, est une substance étendue, et que l'étendue lui est aussi propre que l'existence; d'où il résulte que les diversités particulières de l'étendue, qui sont le soleil, la terre, les arbres, les corps des bêtes, les corps des hommes, sont en Dieu, comme les philosophes de l'école supposent qu'elles sont dans la matière première. Or, si ces philosophes supposaient que la matière première est une substance simple et parfaitement unique, ils concluraient que le soleil et la terre sont réellement la même substance. Il faut donc que Spinosa conclue la même chose. S'il ne disait pas que le soleil est composé de l'étendue de Dieu, il faudrait qu'il avouât que l'étendue du soleil a été faite de rien; mais il nie la création: il est donc obligé de dire que la substance de Dieu est la cause matérielle du soleil, *subjectum ex quo*, et par conséquent, que le soleil n'est pas distingué de Dieu, que c'est Dieu lui-même, et Dieu tout entier, puisque, selon lui, Dieu n'est point un être composé de parties.

Supposons, pour un moment, qu'une masse d'or ait la force de se convertir en assiettes, en plats, en chandeliers, en écuelles, etc. Elle ne sera point distincte de ces assiettes et de ces plats; et si l'on ajoute qu'elle est une masse simple et non composée de parties, il sera certain qu'elle est toute dans chaque assiette et dans chaque chandelier; car si elle n'y était point toute, elle se serait partagée en diverses pièces; elle serait donc composée de parties, ce qui est contre la supposition. Alors ces propositions réciproques ou convertibles seraient véritables; *le chandelier est la masse d'or, la masse d'or est le chandelier. Le chandelier est toute la masse d'or, toute la masse d'or est le chandelier.* Voilà l'image du Dieu de Spinosa; il a la force de se changer ou de se modifier en terre, en lune, en mer, en arbre, etc. Et il est absolument un, et sans nulle composition de parties. Il est donc vrai qu'on peut assurer que la terre est Dieu, que la lune est Dieu, que la terre est Dieu tout entier, que la lune l'est aussi, que Dieu est la terre, qu'il est la lune, que Dieu tout entier est la terre: que Dieu entier est la lune.

On ne peut trouver que ces trois manières, selon lesquelles les modifications de Spinosa soient en Dieu; mais aucune de ces manières n'est ce que les autres philosophes disent de la substance créée. Elle est en Dieu, disent-ils, comme dans sa cause efficiente et transitive, et par conséquent elle est distincte de Dieu réellement. Mais, selon Spinosa, les créatures sont en Dieu, ou comme l'effet dans la cause matérielle, ou comme l'accident dans son sujet d'inhésion, ou comme la forme de chandelier dans l'étain dont on le compose. Le soleil, la lune, les arbres, en tant que ce sont des choses à trois dimensions, sont en Dieu comme dans la cause matérielle dont leur étendue est composée: il y a donc identité entre Dieu et le soleil, etc. Les mêmes arbres, en tant qu'ils ont une forme qui les distingue d'une pierre, sont en Dieu, comme la forme de chandelier qui est dans l'étain. Etre chandelier n'est autre chose qu'une manière de l'étain. Le mouvement des corps et les pensées des hommes sont en Dieu, comme les accidents des péripatéticiens sont dans la substance créée. Ce sont des entités inhérentes à leurs sujets, et qui n'en sont point composées, et qui n'en font point partie.

Un apologiste de Spinosa soutient que ce philosophe n'attribue point à Dieu l'étendue corporelle, mais seulement une étendue intelligible, et qui n'est point imaginable. Mais si l'étendue des corps que nous voyons et que nous imaginons, n'est point l'étendue de Dieu, d'où est-elle venue, comment a-t-elle été faite? Si elle a été produite de rien, Spinosa est orthodoxe, son système devient nul. Si elle a été produite de l'étendue intelligible de Dieu, c'est encore une vraie création; car l'étendue intelligible n'étant qu'une idée, et n'ayant point réellement les trois dimensions, ne peut point fournir l'étoffe ou la matière de l'étendue formellement existante hors de l'entendement. Outre que si l'on distingue deux espèces d'étendue, l'une intelligible, qui appartienne à Dieu, l'autre imaginable, qui appartienne aux corps, il faudra aussi admettre deux sujets de ces étendues distinctes l'une de l'autre, et alors l'unité de substance est renversée, tout l'édifice de Spinosa s'en va par terre.

Bayle, comme on peut le voir par tout ce que nous avons dit, s'est principalement attaché à la supposition que l'étendue n'est pas un être composé, mais une substance unique en nombre. La raison qu'il en donne, c'est que les spinosistes témoignent que ce n'est pas là en quoi consistent les difficultés. Ils croient qu'on les embarrasse beaucoup plus, lorsqu'on leur demande comment la pensée et l'étendue se peuvent unir dans une même substance. Il y a quelque bizarrerie là-dedans; car s'il est certain, par les notions de notre esprit, que l'étendue et la pensée n'ont aucune affinité l'une avec l'autre, il est encore plus évident que l'étendue est composée de parties réellement distinctes l'une de l'autre, et néanmoins ils comprennent mieux la première difficulté que la seconde, et ils traitent celle-ci de bagatelle en comparaison de l'autre. Bayle les ayant si bien battus par l'endroit de leur système qu'ils

pensaient n'avoir pas besoin d'être secourus, comment repousseront-ils ses attaques aux endroits faibles? Ce qui doit surprendre, c'est que Spinosa respectant si peu la raison et l'évidence, ait eu des partisans et des sectateurs de son système. C'est sa méthode spécieuse qui les a trompés, et non pas, comme il arrive quelquefois, un éclat de principes séduisants. Ils ont cru que celui qui employait la géométrie, qui procédait par axiomes, par définitions, par théorèmes et par lemmes, suivait trop bien la marche de la vérité, pour ne trouver que l'erreur au lieu d'elle. Ils ont jugé du fond par les apparences, décision précipitée qu'inspire notre paresse. Ils n'ont pas vu que ces axiomes n'étaient que des propositions très-vagues, très-incertaines; que ces définitions étaient inexactes, bizarres, et même défectueuses; que leur chef allait enfin au milieu des paralogismes, où sa présomption et sa fantaisie le conduisaient.

Le premier point d'égarement, qui est la source de l'erreur, se trouve dans la définition que Spinosa donne de la substance. *J'entends par la substance*, dit-il, *ce qui est en soi et est conçu par soi-même*, c'est-à-dire *ce dont la conception n'a pas besoin de la conception d'une autre chose dont elle doive être formée*. Cette définition est captieuse, car elle peut recevoir du sens vrai et faux : ou Spinosa définit la substance par rapport aux accidents ou par rapport à l'existence; or, de quelque manière qu'il la définisse, sa définition est fausse, ou du moins lui devient inutile. Car, 1° s'il définit la substance par rapport aux accidents, on pourra conclure de cette définition que la substance est un être qui subsiste par lui-même, indépendamment d'un sujet d'inhérence; 2° si Spinosa définit la substance par rapport à l'existence, sa définition est encore fausse. Cette définition, bien entendue, signifie que la substance est une chose dont l'idée ne dépend point d'une autre idée, et qui ne suppose rien qui l'ait formée, mais renferme une existence nécessaire: or, cette définition est fausse, car ou Spinosa veut dire, par ce langage mystérieux, que l'idée même de la substance, autrement l'essence et la définition de la substance est indépendante de toute cause, ou bien que la substance existante subsiste tellement par elle-même, qu'elle ne peut dépendre d'aucune cause. Le premier sens est trop ridicule et d'ailleurs trop inutile à Spinosa, pour croire qu'il l'ait eu dans l'esprit; car ce sens se réduirait à dire que la définition de la substance ne peut produire une autre définition de substance, ce qui est absurde et impertinent. Quelque peu conséquent que soit Spinosa, je ne croirai jamais qu'il emploie une définition de la substance pour prouver qu'une substance n'en peut produire une autre, comme si cela était impossible, sous prétexte qu'une définition de substance ne peut produire une autre définition de substance. Il faut donc que Spinosa, par sa définition entortillée de la substance, ait voulu dire que la substance existe tellement par elle-même, qu'elle ne peut dépendre d'aucune cause. Or, c'est cette définition que tous les philosophes attaquent. Ils vous diront bien que la définition de la substance est simple et indivisible, surtout si on la considère par opposition au néant; mais ils vous nieront qu'il n'y ait qu'une substance. Autre chose est de dire qu'il n'y a qu'une seule définition de la substance, et autre chose, qu'il n'y a qu'une substance.

En mettant à part les idées de la métaphysique, et ces noms d'*essence*, d'*existence*, de *substance*, qui n'ont aucune distinction réelle entre elles, mais seulement dans les diverses conceptions de l'entendement; il faudra, pour parler plus intelligiblement et plus humainement, dire, que puisqu'il y a deux sortes d'existences, l'une nécessaire, et l'autre contingente, il y a aussi de toute nécessité deux sortes de substances, l'une qui existe nécessairement et qui est Dieu, et l'autre qui n'a qu'une existence empruntée de ce premier être, et de laquelle elle ne jouit que par la vertu, qui sont les créatures. La définition de Spinosa ne vaut donc rien du tout; elle confond ce qui doit être nécessairement distingué, l'essence, qu'il nomme substance, avec l'existence. La définition qu'il apporte pour prouver qu'une substance n'en peut produire une autre, est aussi ridicule que ce raisonnement qu'on ferait pour prouver qu'un homme est un cercle: par homme j'entends une figure ronde: or, le cercle est une figure ronde; donc l'homme est un cercle. Car voici comme raisonne Spinosa: il me plaît d'entendre par substance ce qui n'a point de cause; or, ce qui est produit par un autre a une cause; donc une substance ne peut être produite par une autre substance.

La définition qu'il a donnée du fini et de l'infini n'est pas plus heureuse. Une chose est finie, selon lui, quand elle peut être terminée par une chose de la même nature. Ainsi un corps est dit *fini*, parce que nous en concevons un plus grand que lui; ainsi la pensée est terminée par une autre pensée. Mais le corps n'est point terminé par la pensée, ainsi que la pensée ne l'est point par le corps. On peut supposer deux sujets différents, dont l'un ait une connaissance infinie de l'objet, et l'autre n'en ait qu'une connaissance finie. La connaissance infinie du premier ne donne point exclusion à la connaissance finie du second. De ce qu'un être connaît toutes les propriétés et tous les rapports d'une chose, ce n'est pas une raison pour qu'un autre n'en puisse du moins saisir quelques rapports et quelques propriétés. Mais, dira Spinosa, les degrés de connaissance qui se trouvent dans l'être fini, n'étant point ajoutés à cette connaissance que nous supposons infinie, elle ne peut pas l'être. Pour répondre à cette objection, qui n'est qu'une pure équivoque, je demande si les degrés de la connaissance finie ne se trouvent pas dans la connaissance infinie; on ne saurait le nier. Ce ne seraient pas, à la vérité, les mêmes degrés numériques, mais ce seraient les mêmes spécifiquement, c'est-à-dire qu'ils seront

semblables. Or, il n'en faut pas davantage pour la connaissance infinie. Quant aux degrés infinis dont elle est composée, on ajouterait encore tous les degrés qui se trouvent épars et désunis dans toutes les connaissances finies, elle n'en deviendrait pas plus parfaite ni plus étendue. Si j'avais précisément le même fonds de connaissances que vous sur quelque objet, en deviendrais-je plus habile et mes lumières plus étendues, parce qu'on ajouterait vos connaissances numériques à celles que je possède déjà? Vos connaissances étant absolument semblables aux miennes, cette répétition de la même science ne me rendrait pas plus savant. Donc une connaissance infinie n'exige point les degrés finis des autres connaissances; donc une chose n'est pas précisément finie parce qu'il existe d'autres êtres de la même nature.

Ses raisonnements sur l'infini ne sont pas plus justes. Il appelle *infini* ce dont on ne peut rien nier, et ce qui renferme en soi formellement toutes les réalités possibles. Si on lui passe cette définition, il est clair qu'il ne sera pas aisé de prouver qu'il n'y a dans le monde qu'une substance unique, et que cette substance est Dieu, et que toutes choses sont les modes de cette substance. Mais comme il n'a pas prouvé cette définition, tout ce qu'il bâtit dessus n'a qu'un fondement ruineux. Pour que Dieu soit infini, il n'est pas nécessaire qu'il renferme en lui toutes les réalités possibles qui sont finies et bornées, mais seulement les réalités et perfections possibles qui sont immenses et infinies, ou si l'on veut, pour parler le langage ordinaire de l'école, qu'il renferme éminemment toutes les réalités et les perfections possibles, c'est-à-dire que toutes les perfections et réalités qui se rencontrent dans les individus de chaque être que Dieu peut former, se trouvent en lui dans un degré éminent et souverain; d'où il ne s'ensuit pas que la substance de Dieu renferme la substance des individus sortis de ses mains.

Les axiomes de Spinosa ne sont pas moins faux et captieux que ses définitions : choisissons ces deux qui sont les principaux. *La connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause, et la renferme nécessairement : des choses qui n'ont rien de commun entre elles ne peuvent servir à se faire connaître mutuellement.* On sent tout d'un coup le captieux de ces deux axiomes; et, pour commencer par le premier, voici comme je raisonne. On peut considérer l'effet de deux manières, en tant qu'il est formellement un effet; ou matériellement, c'est-à-dire tout simplement, en tant qu'il est en lui-même. Il est vrai que l'effet, considéré formellement comme effet, ne peut être connu séparément de la cause, selon cet axiome des écoles; *correlata sunt simul cognitione.* Mais si vous prenez l'effet en lui-même, il peut être connu par lui-même. L'axiome de Spinosa est donc captieux, en ce qu'il ne distingue pas entre les différentes manières dont on peut envisager l'effet. D'ailleurs, quand Spinosa dit que la connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause, et qu'elle la renferme, veut-il dire que la connaissance de l'effet entraîne nécessairement une connaissance parfaite de la cause? Mais, en ce sens, l'axiome est très-faux, puisque l'effet ne contient pas toutes les perfections de la cause, qu'il peut avoir une nature très-différente de la sienne, savoir si la cause agit par sa seule volonté; car tel sera l'effet, qu'il plaira à sa volonté de le produire. Mais si Spinosa prétend seulement que l'idée de l'effet est relative à l'idée de la cause, l'axiome de Spinosa est vrai alors, mais inutile au but qu'il se propose; car, en partant de ce principe, il ne trouvera jamais qu'une substance n'en puisse produire une autre dont la nature et les attributs seront différents. Je dis plus, de ce que l'idée de l'effet est relative à l'idée de la cause, il s'ensuit, dans les principes de Spinosa, qu'une substance douée d'attributs différents peut être la cause d'une autre substance. Car Spinosa reconnaît que deux choses, dont l'une est cause de l'autre, servent mutuellement à se faire connaître : or, si l'idée de l'effet est relative à l'idée de la cause, il est évident que deux substances de différents attributs pourront se faire connaître réciproquement, pourvu que l'une soit la cause de l'autre, non pas qu'elles aient une même nature et les mêmes attributs, puisqu'on les suppose différents, mais par le rapport qu'il y a de la cause à l'effet. Pour l'autre axiome, il n'est pas moins faux que le précédent; car, quand Spinosa dit que les choses qui n'ont rien de commun entre elles, ne peuvent servir à se faire connaître réciproquement; par le mot de commun, il entend une même nature spécifique. Or, l'axiome, pris en ce sens, est très-faux, puisque, soit les attributs génériques, soit la relation de la cause à l'effet, peuvent les faire connaître les uns par les autres.

Examinons maintenant les autres propositions qui forment le système de Spinosa. Il dit dans la seconde que *deux substances ayant des attributs différents, n'ont rien de commun entre elles.* Dans la démonstration de cette proposition, il n'allègue d'autre preuve que la définition qu'il a donnée de la substance, laquelle étant fausse, on n'en peut rien légitimement conclure, et par conséquent cette proposition est nulle. Mais afin d'en faire mieux comprendre le faux, il n'y a qu'à considérer l'existence et l'essence d'une chose pour découvrir ce sophisme. Car, puisque Spinosa convient qu'il y a deux sortes d'existences, l'une nécessaire, et l'autre qui ne l'est pas, il s'ensuit que deux substances qui auront différents attributs, comme l'étendue et la pensée, conviendront entre elles dans une existence de même espèce, c'est-à-dire, qu'elles seront semblables en ce que l'une et l'autre n'existeront pas nécessairement, mais seulement par la vertu d'une cause qui les aura produites. Deux essences ou deux substances parfaitement semblables dans leurs propriétés essentielles, seront différentes, en ce que l'exis-

tence de l'une aura précédé celle de l'autre, ou en ce que l'une n'est pas l'autre. Quand Pierre serait semblable à Jean en toutes choses, ils sont différents en ce que Pierre n'est pas Jean, et que Jean n'est pas Pierre. Si Spinosa dit quelque chose de concevable, cela ne peut avoir de fondement et de vraisemblance que par rapport à des idées métaphysiques qui ne mettent rien de réel dans la nature. Tantôt Spinosa confond l'espèce avec l'individu, et tantôt l'individu avec l'espèce.

Mais, dira-t-on, Spinosa parle de la substance précisément, et considérée en elle-même. Suivons donc Spinosa. Je rapporte la définition de la substance à l'existence, et je dis : si cette substance n'existe pas, ce n'est qu'une idée, une définition qui ne met rien dans l'être des choses; si elle existe, alors l'esprit et le corps conviennent en substance et en existence. Mais, selon Spinosa, qui dit une substance dit une chose qui existe nécessairement. Je réponds que cela n'est pas vrai, et que l'existence n'est pas plus renfermée dans la définition de la substance en général, que dans la définition de l'homme. Enfin on dit, et c'est ici le dernier retranchement, que la substance est un être qui subsiste par lui-même. Voici donc où est l'équivoque ; car puisque le système de Spinosa n'est fondé uniquement que sur cette définition, avant qu'il puisse argumenter et tirer des conséquences de cette définition, il faut préalablement convenir avec moi du sens de la définition. Or, quand je définis la substance un être qui subsiste par lui-même, ce n'est pas pour dire qu'il existe nécessairement, je n'en ai pas la pensée ; c'est uniquement pour la distinguer des accidents qui ne peuvent exister que dans la substance et par la vertu de la substance. On voit donc que tout ce système de Spinosa, cette fastueuse démonstration, n'est fondé que sur une équivoque frivole et facile à dissiper.

La troisième proposition de Spinosa est que *dans les choses qui n'ont rien de commun entre elles, l'une ne peut être la cause de l'autre.* Cette proposition, à l'expliquer précisément, est aussi fausse, ou dans le seul sens véritable qu'elle peut avoir, on n'en peut rien conclure. Elle est fausse dans toutes les causes morales et occasionnelles. Le son du nom de Dieu n'a rien de commun avec l'idée du créateur qu'il produit dans mon esprit. Un malheur arrivé à mon ami n'a rien de commun avec la tristesse que j'en reçois. Elle est fausse encore cette proposition, lorsque la cause est plus excellente que l'effet qu'elle produit. Quand je remue mon bras par l'acte de ma volonté, le mouvement n'a rien de commun de sa nature avec l'acte de ma volonté, ils sont très-différents. Je ne suis pas un triangle ; cependant je m'en forme une idée, et j'examine les propriétés du triangle. Spinosa a cru qu'il n'y avait point de substance spirituelle, tout est corps selon lui. Combien de fois cependant Spinosa a-t-il été contraint de se représenter une substance spirituelle, afin de s'efforcer d'en détruire l'existence? Il y a donc des causes qui produisent des effets avec lesquels elles n'ont rien de commun, parce qu'elles ne les produisent pas par une émanation de leur essence, ni dans toute l'étendue de leurs forces.

La quatrième proposition de Spinosa ne nous arrêtera pas beaucoup : *Deux ou trois choses distinctes sont distinguées entre elles, ou par la diversité des attributs des substances, ou par la diversité des accidents, qu'il appelle des* affections. Spinosa confond ici la diversité avec la distinction. La diversité vient, à la vérité, de la diversité spécifique des attributs et des affections. Ainsi il y a diversité d'essence quand l'une est conçue et définie autrement que l'autre; ce qui fait l'espèce, comme on parle dans l'école. Ainsi un cheval n'est pas un homme, un cercle n'est pas un triangle, car on définit toutes ces choses diversement, mais la distinction vient de la distinction numérique des attributs. Le triangle A, par exemple, n'est pas le triangle B; Titius n'est pas Mœvius, Davus n'est pas Œdipe. Cette proposition ainsi expliquée, la suivante n'aura pas plus de difficultés.

C'est la cinquième, conçue en ces termes : *il ne peut y avoir dans l'univers deux ou plusieurs substances de même nature ou de même attribut.* Si Spinosa ne parle que de l'essence des choses ou de leur définition, il ne dit rien; car ce qu'il dit ne signifie autre chose sinon qu'il ne peut y avoir dans l'univers deux essences différentes qui aient une même essence : qui en doute? Mais si Spinosa entend qu'il ne peut y avoir une essence qui se trouve en plusieurs sujets singuliers, de même que l'essence de triangle se trouve dans le triangle A et dans le triangle B, ou, comme l'idée de la substance se peut trouver dans l'être qui pense et dans l'être étendu; il dit une chose manifestement fausse, et qu'il n'entreprend pas même de prouver.

Nous voici enfin arrivés à la sixième proposition, que Spinosa a abordée par les détours et les chemins couverts que nous avons vus. *Une substance*, dit-il, *ne peut être produite que par une autre substance.* Comment le démontre-t-il? par la proposition précédente, par la seconde et par la troisième; mais puisque nous les avons réfutées, celle-ci tombe et se détruit sans autre examen. On comprend aisément que Spinosa ayant mal défini la substance, cette proposition, qui en est la conclusion, doit être nécessairement fausse. Car, au fond, la substance de Spinosa ne signifie autre chose que la définition de la substance ou l'idée de son essence. Or, il est certain qu'une définition n'en produit pas une autre. Mais comme tous ces degrés métaphysiques de l'être ne subsistent et ne sont distingués que par l'entendement, et que dans la nature ils n'ont d'être réel et effectif qu'en vertu de l'existence, il faut parler de la substance comme existence, quand on veut considérer la réalité de ses effets. Or, dans un tel rocher être existant, être substance, être pierre, c'est la même chose; il faut donc en parler comme d'une substance existante, quand on la considère comme étant actuellement dans l'être des choses, et

par conséquent comme substance existante, pour exister nécessairement et par elle-même, ou par la vertu d'autrui; il s'ensuit qu'une substance peut être produite par une autre substance; car qui dit une substance qui existe par la vertu d'autrui, dit une substance qui a été produite et qui a reçu son être d'une autre substance.

Après toutes ces équivoques et tous ces sophismes, Spinosa croyant avoir conduit son lecteur où il souhaitait, lève le masque dans la septième proposition. *Il appartient*, dit-il, *à la substance d'exister*. Comment le prouve-t-il ? par la proposition précédente, qui est fausse. Je voudrais bien savoir pourquoi Spinosa n'a pas agi plus franchement et plus sincèrement; car si l'essence de la substance emporte nécessairement l'existence, comme il le dit ici, pourquoi ne s'est-il pas expliqué clairement dans la définition qu'il a donnée de la substance, au lieu de se cacher sous l'équivoque fâcheuse de *subsister par soi-même*, ce qui n'est véritable que par rapport aux accidents, et point du tout à l'existence? Spinosa a beau faire, il ne détruria pas les idées les plus claires et les plus naturelles.

La substance ne dit autre chose qu'un être qui existe, sans être un accident attaché à un sujet. Or, on sait naturellement que tout ce qui existe sans être accident n'existe pas néanmoins nécessairement; donc l'idée et l'essence de la même substance n'emportent pas nécessairement l'existence avec elle.

On n'entrera pas plus avant dans l'examen des propositions de Spinosa, parce que les fondements étant détruits, il serait inutile de s'appliquer davantage à renverser le bâtiment : cependant, comme cette matière est difficile à comprendre, nous la retoucherons encore d'une autre manière ; et quand ce ne serait que des répétitions, elles ne seront pas néanmoins inutiles.

Le principe sur lequel s'appuie Spinosa est de lui-même obscur et incompréhensible. Quel est-il ce principe ou fondement de système ? C'est qu'il n'y a dans le monde qu'une seule substance. Certainement la proposition est obscure et d'une obscurité singulière et nouvelle : car les hommes ont toujours été persuadés qu'un corps humain et un muid d'eau ne sont pas la même substance. Le principe étant nouveau, surprenant contre tous les principes reçus, et par conséquent fort obscur, il faut donc l'éclaircir et le prouver. C'est ce qu'on ne peut faire qu'avec le secours de preuves qui soient plus claires que la chose même à prouver ; la preuve n'étant qu'un plus grand jour pour mettre en évidence ce qu'il s'agit de faire connaître et de persuader. Or quelle est, selon Spinosa, la preuve de cette proposition générale, *il n'y a, et il ne peut y avoir qu'une seule substance?* la voici; *c'est qu'une substance n'en saurait produire une autre*. Mais cette preuve n'enferme-t-elle pas toute l'obscurité et toute la difficulté du principe ? N'est-elle pas également contraire au sentiment reçu dans le genre humain, qui est persuadé qu'une substance corporelle, telle qu'un arbre, produit une autre substance, telle qu'une pomme, et que la pomme produite par un arbre, dont elle est actuellement séparée, n'est pas actuellement la même substance que cet arbre ? La seconde proposition qu'on apporte en preuve du principe est donc aussi obscure, pour le moins, que le principe ; elle ne l'éclaircit donc pas. Il en est ainsi de chacune des autres preuves de Spinosa ; au lieu d'être un éclaircissement, c'est une nouvelle obscurité. Par exemple, comment s'y prend-il pour prouver qu'une substance n'en peut produire une autre ? C'est, dit-il, *parce qu'elles ne peuvent se concevoir l'une par l'autre*. Quel nouvel abîme d'obscurité ! Car enfin n'ai-je pas encore plus de peine à démêler si deux substances peuvent se concevoir l'une par l'autre, qu'à juger si une substance en peut produire une autre? Avancer dans chacune des preuves de l'auteur, c'est faire autant de démarches d'une obscurité à l'autre. Par exemple, *il ne peut y avoir deux substances de même attribut, et qui aient quelque chose de commun entre elles*. Cela est-il plus clair, s'entend-il mieux que la première proposition qui était à prouver, savoir, *qu'il n'y a dans le monde qu'une seule substance?*

Or, puisque le sens commun se révolte à chacune de ces propositions, aussi bien qu'à la première, dont elles sont les prétendues preuves, au lieu de s'arrêter à raisonner sur chacune de ces preuves où se perd le sens commun, on serait en droit de dire à Spinosa : votre principe est contre le sens commun; d'un principe où le sens commun se perd, il n'en peut rien sortir où le sens commun se retrouve. Ainsi, de s'amuser à vous suivre, c'est manifestement s'exposer à s'égarer avec vous hors de la route du sens commun. Pour réfuter Spinosa, il ne faut, ce me semble que, l'arrêter au premier pas, sans prendre la peine de suivre cet auteur dans un tas de conséquences qu'il tire de sa méthode prétendue géométrique; il ne faut que substituer au principe obscur dont il a fait la base de son système celui-ci : *il y a plusieurs substances*, principe qui, dans son genre, est clair au suprême degré. En effet, quelle proposition plus claire et plus frappante, plus intime à l'intelligence et à la conscience de l'homme ? Je ne veux point ici d'autre juge que le sentiment naturel le plus droit, et que l'impression la plus juste du sens commun répandu dans le genre humain. Il est donc naturel de répondre simplement à la première proposition qui lui sert de principe : vous avancez une extravagance qui révolte le sens commun, et que vous n'entendez pas vous-même. Si vous vous obstinez à soutenir que vous comprenez une chose incompréhensible, vous m'autorisez à juger que votre esprit est au comble de l'extravagance, et que je perdrais mon temps à raisonner contre vous et avec vous. C'est ainsi qu'en niant absolument la première proposition de ses principes, ou en éclaircissant les termes obscurs dont il s'enveloppe, on renverse l'édifice et le système par ses fonde

ments. En effet, les principes des sectateurs de Spinosa ne résultent que des ténèbres où ils prennent plaisir à s'égarer avec ceux qui veulent bien être la dupe de leur obscurité, ou qui n'ont pas assez d'intelligence pour apercevoir qu'ils n'entendent pas eux-mêmes ce qu'ils disent.

Voici encore quelques raisons dont on peut se servir pour renverser ce système. Le mouvement n'étant pas essentiel à la matière et la matière n'ayant pu se le donner à elle-même, il s'ensuit qu'il y a quelque autre substance que la matière, et que cette substance n'est pas un corps; car cette même difficulté retournerait à l'infini. Spinosa ne croit pas qu'il y ait absurdité à remonter ainsi de cause en cause à l'infini ; c'est se précipiter dans l'abîme, pour ne pas vouloir se rendre ni abandonner son système.

J'avoue que notre esprit ne comprend pas l'infini, mais il comprend clairement qu'un tel mouvement, un tel effet, un tel homme doit avoir sa première cause; car si on ne pouvait remonter à la première cause, on ne pourrait, en descendant, rencontrer jamais le dernier effet, ce qui est manifestement faux, puisque le mouvement qui se fait à l'instant que je parle, est de nécessiter le dernier. Cependant on conçoit sans peine, que remonter de l'effet à la cause, ou descendre de la cause à l'effet, sont des choses unies de la même manière qu'une montagne avec sa vallée; de sorte que, comme on trouve le dernier effet, on doit aussi rencontrer la première cause. Qu'on ne dise pas qu'on peut commencer une ligne au point où je fais, et la tirer jusqu'à l'infini; de même qu'on peut commencer un nombre et l'augmenter jusqu'à l'infini; de telle sorte qu'il y ait un premier nombre, un premier point, sans qu'on puisse trouver le dernier. Ce serait un sophisme facile à reconnaître, car il n'est pas question d'une ligne qu'on puisse tirer, ni d'un nombre qu'on puisse augmenter; mais il s'agit d'une ligne formée et d'un nombre achevé; et comme toute ligne qu'on achève, après l'avoir commencée, tout nombre qu'on cesse d'augmenter, est nécessairement fini; ainsi de même, le mouvement, l'effet qu'il produit à l'instant étant fini, il faut que le nombre des causes qui concourent à cet effet le soit aussi.

On peut éclaircir encore ce que nous disons, par un exemple assez sensible. Les philosophes croient que la matière est divisible à l'infini. Cependant, quand on parle d'une division actuelle et réelle des parties du corps, elle est toujours nécessairement finie. Il en est de même des causes et des effets de la nature. Quand elle en pourrait produire d'autres, et encore d'autres à l'infini, les causes néanmoins et les effets qui existent actuellement, à cet instant, doivent être finis en nombre; et il est ridicule de croire qu'il faille remonter à l'infini pour trouver la première cause du mouvement. De plus, quand on parle du mouvement de la matière, on ne s'arrête pas à une seule partie de la matière pour pouvoir donner lieu à Spinosa d'échapper, en disant que cette partie de la matière a reçu son mouvement d'une autre partie, et celle-là d'une autre, et ainsi de même jusqu'à l'infini; mais on parle de toute la matière, quelle qu'elle soit, finie et infinie, il n'importe. On dit que le mouvement n'étant pas de l'essence de la matière, il faut nécessairement qu'elle l'ait reçu d'ailleurs. Elle ne peut l'avoir reçu du néant, car le néant ne peut agir. Il y a donc une autre cause qui a imprimé le mouvement à la matière, qui ne peut être ni matière ni corps, c'est ce que nous appelons *esprit*.

On démontre encore, par l'histoire du monde, que l'univers n'a pas été formé par une longue succession de temps, comme il faudrait nécessairement le croire et le dire, si une cause toute puissante et intelligente n'avait pas présidé dans la création, afin de l'achever, et de le mettre en sa perfection. Car, s'il s'était formé par le seul mouvement de la matière, pourquoi serait-elle si épuisée dans ses commencements, qu'elle ne puisse plus, et n'ait pu, depuis plusieurs siècles, former des astres nouveaux? Pourquoi ne produirait-elle pas tous les jours des animaux et d'autres hommes par d'autres voies que par celle de la génération, si elle en a produit autrefois? ce qui est pourtant inconnu dans toutes les histoires. Il faut donc croire qu'une cause intelligente et toute-puissante a formé dès le commencement cet univers en cet état de perfection où nous le voyons aujourd'hui. On fait voir aussi qu'il y a du dessein dans la cause qui a produit l'univers. Spinosa n'aurait pu néanmoins attribuer une vue et une fin à la matière informe. Il ne lui en donne qu'en tant qu'elle est modifiée de telle ou de telle manière, c'est-à-dire que parce qu'il y a des hommes et des animaux. Or, c'est pourtant la dernière des absurdités de croire et de dire que l'œil n'a pas été fait pour voir, ni l'oreille pour entendre. Il faut, dans ce malheureux système, réformer le langage humain le plus raisonnable et le mieux établi, afin de ne pas admettre de connaissance et d'intelligence dans le premier auteur du monde et des créatures.

Il n'est pas moins absurde de croire que si les premiers hommes sont sortis de la terre, ils aient reçu partout la même figure de corps et les mêmes traits, sans que l'un ait eu une partie plus que l'autre, ou dans une autre situation. Mais c'est parler conformément à la raison et à l'expérience, de dire que le genre humain soit sorti du même moule, et qu'il a été fait d'un même sang. Tous ces arguments doivent convaincre la raison qu'il y a dans l'univers un autre agent que la matière qui le régit, et en dispose comme il lui plaît. C'est pourtant ce que Spinosa a entrepris de détruire. Je finis par dire que plusieurs personnes ont assuré que sa doctrine, considérée même indépendamment des intérêts de la religion, a paru fort méprisable aux plus grands mathématiciens. On le croira plus facilement, si l'on se souvient de ces deux choses, l'une, qu'il n'y a point de gens qui doivent être plus persua-

dés de la multiplicité des substances, que ceux qui s'appliquent à la considération de l'étendue; l'autre, que la plupart de ces savants admettent du vide. Or, il n'y a rien de plus opposé à l'hypothèse de Spinosa, que de soutenir que tous les corps ne se touchent point, et jamais deux systèmes n'ont été plus opposés que le sien et celui des atomistes. Il est d'accord avec Epicure en ce qui regarde la réjection de la Providence; mais, dans tout le reste, leurs systèmes sont comme l'eau et le feu.

SURNATUREL (LE) ET LA PHILOSOPHIE RATIONALISTE. — La philosophie rationaliste est une philosophie sérieuse, qui vit dans le monde des réalités, qui a des principes déterminés, et, en effet, elle professe deux vérités fondamentales: l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Mais ce n'est pas assez d'énoncer qu'une philosophie professe ces deux dogmes, il faut dire encore comment elle les entend et les détermine; cela est nécessaire aujourd'hui surtout qu'il n'est guère d'école panthéiste qui ne paraisse les admettre, quoique dans la réalité, elle les nie dans leur essence. Nous ajoutons donc que le Dieu de la philosophie rationaliste est un Dieu véritable, personnel, distinct du monde qu'il a créé et qu'il gouverne; que l'immortalité qu'elle enseigne est une véritable immortalité, puisque la personnalité demeure et doit recevoir après la mort récompense ou châtiment.

Il convient néanmoins d'observer que, si la philosophie rationaliste professe la croyance en l'existence d'un Dieu personnel et distinct du monde, plusieurs de ses représentants les plus autorisés, tels que MM. Jules Simon et Em. Saisset, enseignent que cette vérité, si certaine qu'elle soit d'ailleurs, ne peut être démontrée rationnellement; que les démonstrations qui en ont été données par Descartes, Fénelon, Clarke, Leibnitz, etc., sont bonnes sans doute, mais non entièrement concluantes. « Pour les incrédules, ainsi s'exprime M. J. Simon, leurs preuves seront insuffisantes, parce qu'elles reposent toutes sur l'impuisssance où nous sommes de nous faire l'idée de Dieu sans Dieu, impuissance que les rationalistes seuls confessent, et, pour les rationalistes, elles seront inutiles, puisque, si l'idée de Dieu est en nous, comme ils le croient, sans que nous l'ayons faite, il est clair, avant toute démonstration, que Dieu existe.

« Nous pensons qu'au lieu de s'attacher à ces formules toujours contestables, et qui, quoi qu'on fasse, ne paraîtront jamais une base suffisante pour asseoir une telle croyance, il faut entrer dans la philosophie avec cette salutaire pensée qu'on entre dans le temple de la vérité qui se manifeste seulement aux esprits sincères, et parcourir successivement toutes les parties dont la science se compose, sans se préoccuper de l'insignifiance des premiers résultats, et sans vouloir arriver du premier coup aux problèmes les plus importants et les plus difficiles. Quand on cherche Dieu ainsi, on trouve pour ainsi dire sa trace à chaque pas! » (*La religion naturelle*, p. 24 et 25.)

Cependant, quoi qu'il puisse être de cette théorie que nous avons dû faire connaître, mais que nous ne voulons pas juger en ce moment, il reste que la philosophie rationaliste croit à l'existence de deux substances distinctes, d'une substance incréée et d'une substance créée, et ne peut éviter dès lors de se demander s'il existe un rapport entre ces deux substances; elle se le demande en effet; mais que répond-elle? Elle répond qu'il n'y a pas de rapport, bien plus, qu'il n'est pas possible qu'il y en ait un; de sorte qu'au lieu de chercher à résoudre la question qu'elle vient de poser et qui n'est autre que celle du surnaturel, elle la supprime. Mais sur quoi s'appuie-t-elle pour procéder ainsi? Il vaut la peine de s'en enquérir. Elle allègue deux motifs de sa négation : tout rapport de Dieu avec l'homme suppose une révélation, et une révélation est inconciliable, 1° avec l'immutabilité de Dieu; 2° avec la liberté de l'homme. Elle établit ainsi le premier point : Dieu est immuable; il a une volonté générale, mais il n'a pas de volonté particulière; car, s'il en avait une, il serait sujet au changement. Or, la révélation ne peut avoir lieu qu'en vertu d'une volonté particulière; par conséquent, elle est inconciliable avec l'immutabilité divine.

Toute la force de l'objection repose sur la distinction qui est faite entre la volonté générale et la volonté particulière. Dieu, dit-on, ne veut que les faits généraux qui se produisent dans le monde, il ne veut rien quant aux faits particuliers. Mais qui ne voit qu'une telle distinction est entièrement arbitraire, et n'a pu être imaginée que pour le besoin de la cause. Les rationalistes, en effet, admettent que la pensée de Dieu connaît les faits particuliers comme les faits généraux, non-seulement ils l'admettent, mais ils prouvent que cette omniscience ne porte aucune atteinte, ni à l'immutabilité divine, ni à la liberté humaine. Pourquoi donc refusent-ils à la volonté ce qu'ils accordent à l'intelligence? Dieu, selon eux, gouverne le monde physique par des lois fixes et immuables; il gouverne aussi le monde moral, mais d'une manière générale, sans entrer dans le détail, et sans rien vouloir quant aux faits particuliers; mais n'est-il pas évident que, par une semblable hypothèse, on limite la puissance de Dieu, en plaçant à côté d'elle d'autres volontés qui la bornent de toutes parts, puisqu'elles en sont indépendantes? Dira-t-on que si Dieu ne veut rien, c'est par indifférence : mais alors pourquoi le châtiment ou la récompense après la mort? Serait-ce que, si la volonté de Dieu intervenait, elle absorberait, elle anéantirait la volonté humaine? Mais raisonner de la sorte, ce serait supposer que Dieu n'est pas maître de lui-même, et ne peut déterminer la mesure de son action. Il n'en est point, il ne saurait en être ainsi. La volonté de l'homme est finie comme l'homme lui-même, et ne peut prétendre dès lors à l'indépendance absolue; Dieu, qui l'a créée et la conserve, n'a pu abdiquer son droit souverain;

il agit donc sur elle, mais par voie d'attrait, non de contrainte, il ne la violente pas, il l'attire à lui, et sans cesse l'invite au bien. La volonté répond ou ne répond pas à l'appel divin ; lorsqu'elle y répond, il n'y a pas à dire qu'elle se confond avec la volonté de Dieu, car c'est en vertu d'une délibération qui lui est propre qu'elle a donné son adhésion ; lorsqu'elle n'y répond pas, on ne saurait prétendre qu'elle tient en échec la volonté divine, puisque c'est cette volonté même qui, en la créant libre, lui a laissé la possibilité de ne pas y répondre.

Ainsi, la distinction que fait l'école rationaliste entre la volonté générale et la volonté particulière de Dieu est un non-sens métaphysique. Pour Dieu, il n'y a ni général, ni particulier ; il connaît et il veut par un seul et même acte, à la fois par analyse et par synthèse. Sa puissance n'a point de bornes, elle s'étend à tout, aux phénomènes du monde moral comme à ceux du monde physique. Aussi bien l'école rationaliste ne tient pas tellement à sa théorie qu'elle ne l'abandonne dès qu'elle la gêne. Ainsi, il lui répugne de professer que Dieu est absolument étranger au gouvernement du monde moral, et que ce qu'on appelle la Providence est un mot vide de sens; que fait-elle alors! Elle se décide à confesser qu'en effet Dieu pourvoit dans une certaine mesure aux affaires générales de l'humanité, sans paraître s'apercevoir que par là même elle suppose que Dieu a une volonté particulière ; car, comment pourrait-il agir sur l'humanité en général, s'il n'agissait d'abord en particulier sur les individus qui la composent, et par le moyen desquels la destinée générale s'accomplit ?

La révélation n'est donc pas incompatible avec l'immutabilité divine. En se produisant dans le temps, elle ne change rien aux déterminations éternelles de Dieu, elle les accomplit au contraire. Dieu a toujours voulu qu'elle illuminât le monde des esprits, comme il a toujours voulu que le soleil éclairât le monde des corps.

Mais si la révélation se concilie avec l'immutabilité divine, ne porte-t-elle pas atteinte à la liberté de l'homme ? Les rationalistes, qui le prétendent, argumentent de cette sorte : si Dieu a parlé, disent-ils, la raison n'a plus qu'à se soumettre, et dès lors cesse de s'appartenir à elle-même pour devenir serve de la parole de Dieu. Voici, en effet, ce qui arrive, ou peut arriver : ma raison a jugé d'abord dans la plénitude de sa liberté que telle proposition est vraie, et voilà que la révélation intervient qui prononce qu'elle est fausse. Que fera ma raison ? Si elle maintient son premier jugement, elle sera déclarée rebelle et impie; si elle se rétracte, elle abdique et se renie elle-même. Il faut donc opter : ou tenir pour la liberté en rejetant la révélation, ou admettre la révélation en rejetant la liberté.

Tel est le langage que l'on tient, et à l'aide duquel on trompe beaucoup d'esprits inattentifs, qui se laissent prendre aux apparences. Allons donc au fond des choses, et étudions dans son économie intime l'acte par lequel l'homme adhère à la révélation, l'acte de foi, nous verrons alors, si, en effet, il porte atteinte à la liberté. Mais avant tout, il importe de bien se rendre compte de ce que c'est que la liberté, car trop souvent on s'en forme une notion, ou fausse, ou inexacte.

La liberté, ou la volonté, est l'élément substantiel de l'être intelligent, ce par quoi il entre en possession de lui-même, a une puissance qui lui est propre, qui le personnifie et le distingue de tout ce qui n'est pas lui.

L'homme donc est libre, parce qu'il a une puissance qui lui est propre, et dont il a conscience. Mais cette puissance, comment l'exerce-t-il? Il l'exerce conformément aux conditions d'existence dans lesquelles il est placé. Etre fini et borné dans toutes ses facultés, il ne lui est pas donné de connaître toujours le vrai, de vouloir toujours le bien, et dès lors il ne peut mettre sa puissance en exercice sans avoir à choisir entre le vrai et le faux, entre le bien et le mal. Mais ce choix n'est que la conséquence de sa nature finie; il est l'épreuve de sa liberté, il n'en constitue pas l'essence. Et ceci est important à considérer; car, si la liberté consistait essentiellement, comme plusieurs l'ont supposé, dans le choix, l'être libre par excellence serait celui qui se tiendrait le mieux en équilibre entre le vrai et le faux, entre le bien et le mal; par contre, Dieu ne serait pas libre, et l'homme le serait d'autant moins qu'il serait plus fermement attaché au vrai et au bien, ce qui ne peut être, puisque manifestement Dieu est libre ; et manifestement aussi plus l'homme est fixé dans le vrai et dans le bien, plus il est maître de lui-même, plus il a de puissance, plus il a de liberté. De là il suit que tout ce qui concourt à faire graviter l'homme dans le sens du vrai et du bien, accroît sa liberté, tandis que tout ce qui le pousse dans le sens contraire, la diminue, et il n'y a pas à s'enquérir des moyens employés; que l'homme les tire de son propre fonds ou qu'il les reçoive du dehors, il n'importe, dès qu'il s'en sert, il se les approprie et les fait siens.

La vraie notion de la liberté étant ainsi déterminée, étudions l'acte de foi dans sa nature intime et dans ses effets.

La raison de l'homme porte en elle la notion d'une révélation possible; mais la révélation réalisée elle la reçoit du dehors. La révélation dès lors est un fait extérieur que la raison doit connaître et juger, comme elle connaît et juge les faits extérieurs. Ainsi, lorsqu'une révélation quelconque lui est donnée par le témoignage, la raison ne peut nier cette révélation en tant que fait: elle peut et doit seulement rechercher si elle réunit les différents caractères qu'on lui attribue, c'est-à-dire l'examiner dans son histoire, dans sa signification métaphysique et morale, dans ses conséquences pratiques, et ce n'est que lorsqu'elle a ainsi fait qu'elle prononce. Or, que prononce-t-elle? Ou que la révélation n'est pas ce qu'elle prétend être et qu'il y a lieu de s'abstenir, ou, au

contraire, qu'elle présente des motifs suffisants de crédibilité, et qu'il y a lieu d'adhérer. Dans le premier cas, il n'y a plus rien à faire qu'à en appeler à un nouvel examen; mais dans le second, lorsque la raison juge qu'il y a lieu d'adhérer, tout est-il fini, et l'acte de foi est-il accompli en son entier? Non, il n'est encore qu'ébauché, préparé; pour qu'il s'achève, pour qu'il se consomme, il faut un second et nouveau travail, sinon plus difficile du moins d'une nature autre que le premier. Le fait en présence duquel la raison se trouve placée est un fait divin, le fait d'un Dieu qui se communique à l'homme, un fait dès lors qui n'intéresse pas seulement l'intelligence, mais la volonté, mais l'être tout entier. L'adhésion de la raison ne peut donc suffire, il faut que la volonté donne son concours. Mais qu'est-ce que ce concours de la volonté, et en quoi consiste-t-il? Serait-ce un élément nouveau qui intervient? Non, car il n'y a pas un phénomène de connaissance auquel la volonté ne prenne part; c'est seulement un élément déjà existant qui acquiert plus d'importance. La volonté ou la liberté, nous l'avons vu, est l'élément qui représente la personnalité, et, en quelque sorte, la substance de l'être; par suite, il ne se peut qu'elle soit étrangère au phénomène de la connaissance, mais le rôle qu'elle y joue est plus ou moins considérable, selon que, d'une part, l'objet est plus ou moins difficile à percevoir, selon que, de l'autre, il intéresse plus ou moins la personnalité.

Ainsi, dans l'ordre philosophique, où la matière est délicate, difficile à saisir et à dégager, puisqu'il s'agit avant tout de l'Etre des êtres, de Dieu, qui, par essence, est incompréhensible, où l'intérêt est grand aussi, puisqu'il ne peut être indifférent que Dieu soit ou ne soit pas, que l'âme meure ou ne meure pas, que la vertu soit une réalité ou une chimère, il est inévitable que la volonté s'émeuve, se passionne même, et joue dès lors un rôle considérable. On ne peut, d'ailleurs, expliquer autrement les variations et les contradictions de toute sorte qui se sont produites au sein de la philosophie, et il faudrait désespérer à jamais de la raison et de la vérité si, par exemple, il n'y avait d'autre différence à signaler entre Socrate et Gorgias que celle d'un degré de sagacité de plus chez le premier que chez le second. Or, s'il en est ainsi dans l'ordre philosophique, combien plus dans l'ordre religieux, où la matière est plus difficile et l'intérêt plus grand encore. De quoi s'agit-il? Du rapport entre Dieu et l'homme. Or, Dieu, nous l'avons vu, est incompréhensible, et l'homme ne se comprend guère mieux lui-même : comment dès lors la raison pourrait-elle saisir facilement le rapport nécessairement mystérieux qui les unit? Et quant à ce qui est de la fin dernière, est-il quelque chose qui intéresse plus profondément la personnalité, non moins par le sacrifice exigé dans le présent, que par la récompense promise dans l'avenir? L'acte de foi requiert donc une intervention plus grande de la volonté, et c'est ce qui fait qu'il n'est pas seulement un phénomène intellectuel, mais un phénomène moral une vertu.

Nous pouvons désormais décider, ce nous semble, si la révélation porte atteinte ou non à la liberté, par la nature de l'adhésion qu'elle requiert. On sait comment les choses se passent : la raison, d'abord, aidée de l'expérience, examine le fait qui lui est proposé, interroge la tradition, pèse les témoignages, s'efforce de pénétrer le sens des propositions qui en découlent, s'enquiert des conséquences qu'elles entraînent, et ne donne son adhésion que lorsqu'elle est suffisamment éclairée. Rien de plus libre assurément qu'un pareil travail; la raison ne l'entreprend que parce qu'elle le veut, et elle a la conscience intime que c'est la force de la vérité seule qui l'a déterminée à se prononcer dans un sens plutôt que dans l'autre. Mais en est-il de même au second degré de l'acte de foi, lorsqu'il se consomme, grâce au concours plus grand que donne la volonté? Poser la question, c'est la résoudre. La volonté est la liberté en puissance, de même que la liberté est la volonté en acte. N'est-il pas évident dès lors qu'un phénomène de connaissance est d'autant plus libre, que la volonté y joue un rôle plus considérable?

Cependant on insiste, et on dit : Oui, sans doute! nous l'accordons, l'acte de foi est libre, le plus libre même de tous les actes (1475); mais on ne saurait nier aussi que son résultat dernier ne soit de détruire la liberté, puisqu'il asservit la raison à une autorité supérieure à elle. La raison, en un mot, est libre encore lorsqu'elle l'accomplit; mais en l'accomplissant, c'est un suicide qu'elle consomme.

Un pareil langage ne prouve qu'une chose, c'est qu'on a une idée aussi fausse de la liberté, que du vrai caractère de l'acte de foi. On suppose que la liberté consiste essentiellement dans le choix à faire entre la vérité et l'erreur : d'où l'on induit que le croyant, ayant fait ce choix une fois pour toutes, a par là même abdiqué sa liberté! Or, en premier lieu, nous avons suffisamment montré que l'essence de la liberté est dans la puissance propre à l'être intelligent, non dans le choix; en second lieu, il est faux, en fait, que l'acte de foi, même lorsqu'il est consommé, supprime le choix qui est, nous

(1475) L'acte de foi est tellement libre et volontaire que l'on en argumente pour prétendre qu'il est produit par la volonté seule, et que la raison n'y a point part. Mais, s'il en était ainsi, il deviendrait impossible d'en rendre compte. La volonté en effet, lorsqu'elle n'est pas dirigée par la raison, ne cherche que sa satisfaction présente et actuelle; or la foi n'apporte au présent que des privations et des sacrifices, bien plus, fait du renoncement même de la volonté le principe de sa morale. L'incroyance, au contraire, trouve sa satisfaction dans le présent où elle vit dégagée de toute autre obligation morale que ce qu'elle *veut* bien se faire à elle-même. A ce point de vue là seul, toutes les séductions étant de son côté, toutes les probabilités d'erreur y sont aussi.

l'avons reconnu, la condition de l'exercice de la liberté. La foi, il est vrai, exclut le doute, comme le oui exclut le non ; mais elle n'interdit pas l'examen, elle le provoque, au contraire, et l'examen suppose le choix ; les Pères et les Docteurs n'ont fait autre chose qu'examiner et choisir sans cesse. La foi, d'ailleurs, si puissante qu'elle soit, n'a pas la vertu de changer les conditions d'existence dans lesquelles l'homme est placé, et le doute est chez l'homme une infirmité native qu'elle peut bien combattre, mais non extirper dans son germe. Ne sait-on pas que les plus fermes croyants ont eu leurs heures de doute et de trouble indicible, et que d'autres ont lamentablement succombé sous l'attaque! La foi ne supprime donc pas l'épreuve de la liberté, elle ne fait que donner plus de force pour en triompher.

Serait-ce du moins qu'elle entrave l'activité de l'esprit? Mais est-il permis même de le supposer en présence de l'immense travail intellectuel qu'elle a inspiré, et de cet incomparable monument de la science chrétienne auquel chaque siècle a apporté sa pierre, qui s'est continué sans interruption d'âge en âge, et ne sera achevé que lorsque la dernière heure du monde aura sonné? Nous disons plus : la foi encourage la curiosité investigatrice de l'esprit, loin d'en comprimer l'essor. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer lesquels des philosophes chrétiens ou des philosophes incroyants ont été, en fait, les plus hardis dans l'examen. Ceux-ci, lors du moins qu'ils ne voulaient pas se perdre dans les abîmes du nihilisme, ont été contraints de se renfermer dans le plus étroit horizon, et de demeurer toujours à la surface, de peur, s'ils descendaient trop avant dans le sol, de ne pouvoir remonter et retrouver la lumière. Ceux-là, au contraire, forts de l'appui qu'ils recevaient d'en haut, n'ont pas craint, quoique déjà plus riches en vérités, d'affronter le péril pour en trouver d'autres, à l'instar du plongeur qui ne craint pas d'aller chercher la perle au plus profond des océans, lorsqu'il sait qu'au premier signal une main amie et sûre le ramènera au rivage.

Cependant ce n'est pas la révélation seulement, c'est le miracle et la prière que la philosophie rationaliste déclare inconciliables, soit avec l'immutabilité divine, soit avec la liberté humaine. Admettre le miracle, dit-elle, c'est faire de Dieu un ouvrier mal habile qui s'y reprend à deux fois pour parachever son œuvre. Mais, parler ainsi, c'est montrer qu'on ne sait pas même ce dont il s'agit. Le miracle a pour but de prouver, non la puissance de Dieu qui n'est pas en cause, mais son assistance spéciale dans une circonstance donnée. Lorsque le Sauveur des hommes ressuscitait Lazare, il ne se proposait pas de manifester la toute-puissance de Dieu, dont les Juifs n'avaient jamais douté, il voulait seulement leur prouver qu'il était réellement ce qu'il disait être, le Fils de Dieu, Dieu lui-même, puisqu'il avait en main une puissance qui n'appartient qu'à Dieu.

Il y a des monstres dans la nature physique comme dans la nature morale, et ce phénomène ne peut s'expliquer que de deux manières : ou Dieu n'a pas la puissance de faire tout ce qu'il veut, ou, ayant cette puissance, il juge utile de montrer que le monde n'est pas gouverné par des lois fatales, et que, sans l'action incessante de sa providence, tout bientôt retomberait dans le chaos. De plus, Dieu, en créant l'homme libre, a voulu toutes les conséquences de son acte ; or, à moins de renoncer à tout droit sur sa créature, il faut qu'il intervienne sans cesse pour la diriger et la contenir, en raison même de la liberté qu'il lui a donnée, et le miracle n'est qu'un des moyens dont il se sert pour agir sur la volonté de l'homme sans la contraindre. Le miracle ne porte donc aucune atteinte, ni à l'immutabilité de Dieu, puisqu'il entre comme tous les autres phénomènes dans ses éternelles déterminations; ni à la liberté de l'homme, puisqu'il a pour but de la persuader sans la contraindre.

On peut en dire autant de la prière. La prière est un acte qui, métaphysiquement parlant, ne diffère en rien des autres actes que la liberté de l'homme peut produire. Dieu a sa part dans tous les actes humains; qu'il intervienne directement ou indirectement, il n'importe, c'est toujours lui qui agit dans la mesure où il le veut. Pour que je lève le bras, il ne suffit pas que je le veuille, il faut encore que le sang continue à circuler dans mes veines, ce qui n'arrive qu'en vertu d'une loi voulue par Dieu. De même, pour que ma prière soit exaucée, il ne suffit pas que je le veuille. Il faut encore que ce que je demande soit conforme aux lois voulues par Dieu ; dans les deux cas, il y a la part de l'homme et celle de Dieu, qui l'un et l'autre coopèrent à l'acte. Voici une mère au chevet du lit de sa fille malade ; le prêtre arrive et dit : « Priez, priez avec instance, et peut-être Dieu rendra la santé à votre enfant. » Le médecin vient à son tour et dit : « Donnez cette potion à la malade, et peut-être elle guérira. » La mère fait cette prière et donne la potion, l'enfant recouvre la santé. Est-ce la prière ou la potion qui a opéré la guérison? Nul ne peut le dire avec certitude ; le prêtre invoque les lois de la miséricorde infinie de Dieu, le médecin celles de la nature et de la science; mais tous deux reconnaissent qu'ils n'ont fait que proposer un moyen, lequel ne devait pas nécessairement produire l'effet attendu. Pourquoi donc l'effet s'est-il produit? Evidemment parce que Dieu l'a voulu, et l'a voulu de toute éternité, en prévision, soit de la prière, soit de la potion, et peut-être de l'une et de l'autre. Il n'y a pas ici d'autre difficulté que celle de la conciliation de la prescience divine avec la liberté de l'homme, mais elle est la même, qu'il s'agisse de la prière ou de tout autre acte, et lorsque l'on admet que la prescience de Dieu ne fait pas obstacle à la liberté de l'homme, on n'a aucun motif sérieux pour nier l'efficacité possible de la prière.

Au surplus, la philosophie rationaliste n'in-

terdit pas la prière, elle la conseille même; elle veut que l'homme élève son âme vers Dieu et lui exprime avec affection son amour et sa reconnaissance; mais en même temps elle prend soin de l'avertir que Dieu ne l'écoute pas, qu'il ne tient et ne peut tenir aucun compte de ses vœux, si ardents et si justes qu'ils puissent être. Nous ignorons si les philosophes dont nous parlons pratiquent l'espèce d'oraison jaculatoire qu'ils préconisent; mais, ce que nous affirmons, c'est qu'ils rencontreront peu d'imitateurs, et que c'est bien mal connaître la nature de l'homme que de supposer qu'il puisse consentir longtemps à faire un semblable monologue avec lui-même, sans auditeur, et sans espoir de réponse possible.

Ainsi la philosophie rationaliste nie l'ordre surnaturel en son entier, la révélation, le miracle, la prière, et elle le nie arbitrairement en alléguant, nous venons de le voir, des motifs qui n'ont aucun fondement sérieux. Mais, du moins, met-elle quelque chose à la place? Non, elle l'essaye, mais sans pouvoir y réussir. Le livre de *la Religion naturelle*, de M. J. Simon, et *l'Essai de philosophie religieuse*, de M. Em. Saisset, dénoncent sans doute des préoccupations sérieuses et de louables efforts dans ce sens, mais n'ont en fait amené aucun résultat. La philosophie rationaliste croit donc en un Dieu créateur, mais ce Dieu est sans rapport aucun avec l'homme et vit solitaire perdu dans l'immensité des cieux; nous savons qu'il existe et rien de plus. Il en est de lui comme de ces astres lumineux dont la science a constaté l'existence, mais dont elle ne peut dire ni ce qu'ils sont, ni quelle sorte d'action ils exercent sur le globe. De même elle enseigne que l'âme est immortelle et sera traitée après la mort selon qu'elle aura mérité; mais d'ailleurs elle n'apprend rien à l'homme de sa destinée et de la voie qu'il doit suivre pour l'accomplir.

Ainsi l'homme qui se tient à l'enseignement rationaliste sait qu'il a été créé par Dieu, et qu'après cette vie il lui rendra compte du bien ou du mal qu'il aura fait. C'est quelque chose sans doute, mais est-ce assez? Et d'abord, qu'est-ce que le bien et le mal? Lorsque je descends en moi-même, j'y découvre sans doute des sentiments innés de justice, d'amour et de tempérance, et j'ai la conscience que ces sentiments sont bons, et que les sentiments contraires sont mauvais; mais que d'incertitude et de doute, lorsque j'arrive à l'application! Je sens que je dois aimer Dieu; mais comment lui prouver mon amour, si je ne puis entrer en rapport avec lui, s'il ne m'écoute pas, et si, lorsque je lui parle, il ne me répond et ne peut me répondre? Je vois également que je ne dois pas faire tort à autrui; mais dois-je l'aimer, dois-je surtout me sacrifier à lui? Ma vie vaut la sienne, et dès lors pourquoi sacrifier l'une à l'autre? J'éprouve un sentiment d'affection naturelle pour tous ceux qui m'ont fait du bien, ou dans la société desquels je me complais; mais ceux qui me sont étrangers, qui peut-être m'ont fait tort, ou pour lesquels j'éprouve une sorte de répulsion instinctive, pourquoi les aimerais-je? Je sais bien que je dois être chaste, probe, tempérant; mais dans quelle mesure, et comment discerner ce que la loi naturelle autorise de ce qu'elle défend? Je suis donc arrêté à chaque pas, sans savoir que décider, et cependant j'ai le plus grand besoin d'être instruit, car je serai jugé sur ce que j'aurai fait. Si encore je ne portais pas en moi-même un principe d'égoïsme qui me pousse sans cesse à tout ramener à ma propre satisfaction, de telle sorte qu'il faut combattre mes penchants les plus intimes pour demeurer libre dans le choix que j'ai à faire. Ce n'est pas tout; non-seulement je me sens plus porté au mal qu'au bien, mais la douleur et la souffrance m'étreignent de toutes parts sans que je sache ce que j'ai fait pour les mériter. Je conçois l'existence de l'erreur et du mal; être fini, borné dans mon intelligence et dans ma volonté, je suis sujet à ne pas connaître toujours le vrai, à ne pas vouloir toujours le vrai, à ne pas vouloir toujours le juste; la possibilité de l'erreur et du mal est donc une des conditions de mon existence en ce monde; mais ce qui m'étonne, ce que je ne puis comprendre, c'est qu'ils soient portés à cet excès. Or toutes ces questions d'un si haut intérêt que pose, non ma curiosité, mais le besoin où je suis de savoir d'où je viens et où je vais, non-seulement la philosophie rationaliste n'y répond pas, mais, en niant l'ordre surnaturel, elle m'ôte jusqu'à l'espoir d'en avoir jamais la solution.

Cependant, s'il est possible à la rigueur, de nier le surnaturel, il ne l'est pas de nier le fait religieux qu'il engendre, fait universel et aussi ancien que le monde. Il y a donc là quel que soit le point de vue auquel on se place, un phénomène d'une importance souveraine que la philosophie ne peut éluder et dont elle doit rendre compte. Or, quelle explication la philosophie rationaliste en donne-t-elle? Elle n'en donne ou plutôt elle n'en propose qu'une seule : la religion, selon elle, n'est qu'une forme, la forme de la philosophie, forme variable selon les temps, les lieux et le génie divers des peuples. La philosophie et la religion sont vraies, mais la vérité de la philosophie est absolue, tandis que celle de la religion n'est que relative, et dès lors sujette à changement comme tout ce qui est relatif. Telle est la théorie qu'elle met en avant; mais la science ne se paye pas de mots, et il est facile de s'assurer qu'ici il n'y a rien sous les mots dont on fait usage. Et en effet, qu'est-ce que la forme, et en quoi diffère-t-elle de la réalité, idée ou fait, qu'elle exprime?

Toute substance a une forme sous laquelle elle se manifeste, et sans laquelle elle serait comme si elle n'était pas, ou serait autre qu'elle n'est. La substance est distincte de la forme, et néanmoins a avec elle une relation si intime que l'une ne peut être modifiée sans que l'autre le soit dans la même mesure,

de telle sorte que deux substances absolument identiques ne peuvent être exprimées que par deux formes également identiques, Ainsi la pensée est distincte de son expression, et cependant elle a avec elle un rapport si étroit, que qui change l'expression modifie à un certain degré la pensée, ce qui se voit clairement lorsqu'on entreprend de faire passer une pensée d'une langue dans une autre; le traducteur le plus habile n'arrive jamais à rendre en son entier la pensée de l'original. Tout phénomène a donc une forme qui lui est propre, et cette forme ne peut être modifiée sans que le phénomène le soit également Ceci étant, lorsqu'on énonce que la religion n'est que la forme de la philosophie, on entend, ou qu'elle en est la forme nécessaire, ou qu'elle en est une des formes possibles. Dans le premier cas, la philosophie et la religion ne sont qu'une seule et même chose, ou du moins elles ne diffèrent que comme la pensée de son expression. Dans la seconde hypothèse, comme toute modification dans la forme en entraîne une correspondante dans la réalité, la forme religieuse, quelle qu'elle soit, ajoute ou retranche quelque chose à la réalité philosophique, par conséquent est elle-même une réalité, et il reste à dire ce qu'elle est; en d'autres termes, ce que c'est que le phénomène religieux. L'explication de l'école rationaliste n'explique donc rien, et il ne faut pas en être surpris; elle ne lui appartient pas en propre, elle l'a empruntée au panthéisme hégélien, sans s'apercevoir qu'elle n'a quelque signification qu'au point de vue de la doctrine qui l'a produite.

Hegel s'est fait un monde à lui, qu'il a créé de ses mains et où il règne en maître absolu; tout y obéit à ses lois, rien ne lui résiste, il y dispose à son gré des faits comme des idées. Pour s'arroger ce souverain empire, il n'a eu, comme le Créateur, qu'une parole à prononcer: Dieu est l'unique substance. Ceci dit, il explique tout. Les idées, les lois, les phénomènes et les êtres ne sont que des formes diverses sous lesquelles Dieu se manifeste, prend conscience de lui-même. Il n'y a pas à s'inquiéter de concilier des réalités qui peuvent paraître contradictoires, car il n'y a point de réalités; il n'y a que des apparences, des formes qui se plient et s'accommodent à toutes les exigences. La philosophie est la forme sous laquelle se produit la raison souveraine, impersonnelle de Dieu: elle est donc toujours vraie, car quelle qu'elle puisse être, c'est toujours la raison divine qui se manifeste d'une certaine manière. De même de la religion; qu'elle se produise sous un mode ou sous un autre, il n'importe, elle est toujours la forme qui exprime le rapport, ou plutôt l'unification de l'homme avec Dieu.

Nous ne disons pas qu'une telle explication soit très-satisfaisante, ni même très-intelligible, mais on ne saurait nier qu'elle ne découle légitimement du principe posé et n'y trouve sa justification. Or la philosophie rationaliste repousse le principe, comment pourrait-elle admettre la conséquence, qui n'a plus de raison d'être? La philosophie rationaliste reconnaît, non une substance unique revêtant des formes multiples, mais une variété infinie de substances, ayant chacune une forme qui lui est propre. Dieu et l'homme sont, pour elle, deux êtres substantiels, absolument distincts, réellement existants; comment le rapport qui les unit ne serait-il pas réel aussi? Elle nie, il est vrai, que ce rapport existe; mais alors la religion, loin d'être la forme, ou une des formes de la philosophie, n'est plus rien qu'un mot vide de sens, sans signification aucune.

Rien de plus ingénieux que l'explication des phénomènes religieux ou autres par les mythes et les symboles, lorsqu'on accepte la donnée du panthéisme; mais rien de plus vide ni de plus inconsistant quand on croit à la réalité des faits et des lois universelles qui régissent le monde. L'imagination de l'homme peut sans doute produire, à l'occasion de ces faits et de ces lois, des symboles et des apologues qui les expriment sous une forme plus vive et plus saisissante; mais derrière tout symbole et tout apologue, il y a une loi, ou un fait qui représente, et c'est cette loi ou ce fait que l'on retrouve lorsqu'on le dégage de la forme qui l'enveloppe. Ainsi on peut supposer, si l'on veut, que l'histoire de la déchéance telle que la raconte la *Genèse*, est un mythe, mais alors on est tenu de rechercher et de dire ce que ce mythe cache et recouvre; et lorsqu'on fait ce travail, on ne peut rien trouver, ce nous semble, sinon que l'humanité a été, ou croit avoir été autrefois dans un état supérieur à celui où elle est maintenant. Or si c'est là ce que signifie le récit de l'auteur sacré, on peut bien penser encore qu'il a écrit un apologue, mais un apologue qui témoigne de ce qu'il y a d'essentiel dans le dogme, à savoir le fait de la déchéance. On voit que lorsqu'on consent à vivre dans le monde réel, dans celui des lois et des faits, non dans le monde tout idéal des panthéistes, on ne gagne rien à transformer les dogmes en symboles, car il reste à déterminer ce que cache le symbole, et toujours on trouve la loi ou le fait qui constitue l'essence du dogme.

Les rationalistes qui croient à la réalité substantielle des lois et des faits ne peuvent donc, et nous le disons à leur honneur, avoir recours à la théorie des mythes et des symboles; ils ne feraient que reculer la difficulté. Il ne leur reste plus dès lors qu'à nier purement et simplement le rapport que l'on prétend exister entre Dieu et l'homme, en disant que la religion n'est qu'une chimère, illusion chez les uns, calcul chez les autres. Mais alors il faut dire d'où vient la croyance universelle en l'existence d'un tel rapport, et comment elle tient une si grande place dans la vie de l'humanité. Il y a là, quoi qu'on prononce, un fait et une doctrine; un fait très-précis, une doctrine très-déterminée,

ayant l'un et l'autre des conséquences immédiates et des applications positives dont la philosophie doit rendre compte. Eh quoi! vous avez devant vous le fait le plus considérable de l'histoire, la doctrine la plus compréhensive, la plus savamment coordonnée qui se soit jamais produite, et il vous suffirait de ces trois mots; poésie, illusion, mensonge, pour en avoir raison! Mais alors qu'est-ce donc que la science et quelle idée doit-on s'en former si, pour sortir d'embarras, il lui est permis de traiter si légèrement des choses si graves? Et puis, prenez garde, ce n'est pas tout, il reste à expliquer la prodigieuse méprise du genre humain tout entier qui a cru à ce que vous niez. Vous parlez de mythes et de symboles, à la bonne heure! mais si ces mythes et ces symboles ne représentent aucune réalité, s'ils sont le produit pur de l'imagination, comme enfin l'humanité les a pris au sérieux, c'est au génie, à la raison et à la conscience de l'humanité elle-même que vous vous attaquez. Si, au contraire, vous accordez qu'il y a sous les mythes et les symboles quelque réalité, il faut dire laquelle. J'entends que vous insinuez que cette réalité est celle-même de la philosophie et qu'il n'y a, entre la religion telle que vous la comprenez, et la philosophie dont vous faites profession, qu'une différence de forme. Mais encore une fois cette réponse est trop vague pour que la science, qui ne tient compte que de ce qui est précis et déterminé, puisse s'en contenter. Outre que la forme, ainsi que nous l'avons montré, emporte toujours avec elle quelque réalité, il faudrait dire en quoi et par où la religion correspond à la réalité philosophique, et c'est ce que vous ne faites et ne pouvez faire, parce que manifestement la religion a un enseignement et une action sur les âmes qui lui sont propres et entièrement distincts de ceux de la philosophie, ce qui ne serait pas, si la première n'était que la forme de la seconde.

Mais d'où vient cette radicale impuissance où est la philosophie rationaliste d'expliquer le phénomène religieux. Elle vient de ce qu'elle se place dans une condition contradictoire; de ce que, tout en faisant profession d'être spiritualiste, et tout en l'étant même, puisqu'elle croit en un Dieu créateur, elle a recours cependant pour nier la religion à un principe panthéiste, au principe de la souveraineté de la raison; mais ceci demande à être examiné de plus près.

Nous avons montré que la révélation ne portait atteinte ni à l'immutabilité divine, ni à la liberté de l'homme, et que par conséquent la philosophie rationaliste ne pouvait s'appuyer sur un pareil motif pour la rejeter. Mais on ne saurait en dire autant du principe de la souveraineté de la raison, et il faut reconnaître que, si, en effet, la raison de l'homme est souveraine, comme le disent les rationalistes, qui en font même le fondement de leur doctrine, il n'y a pas, il ne peut y avoir de révélation, puisque, s'il y en avait une, elle serait nécessairement supérieure à la raison, laquelle dès lors ne serait pas souveraine. Or, nous disons que la doctrine de la souveraineté de la raison est une doctrine toute panthéiste. La raison peut se prendre en deux acceptions différentes; elle peut signifier l'ensemble des lois universelles qui régissent les êtres intelligents; elle peut signifier aussi la faculté de connaître et de juger conformément à ces lois. Dans le premier sens, la raison est impersonnelle et souveraine; impersonnelle, car elle n'appartient en propre à aucun être particulier; souveraine, car elle régit souverainement les êtres intelligents qui relèvent tous de ses lois. Entendue dans le second sens, la raison est personnelle et non souveraine; personnelle, car elle est une faculté propre à un être particulier; non souveraine, du moins en l'homme, car il ne se peut que l'homme ait une seule faculté qui dépasse les bornes de sa nature, et l'homme manifestement n'est pas souverain.

Il suit de là qu'on ne fait la raison de l'homme souveraine qu'à l'aide d'une confusion dans les termes qui en entraîne une dans les idées, qu'en attribuant à la faculté de connaître et de juger, propre à chaque homme, la souveraineté qui n'appartient qu'à la raison universelle, commune à tous les êtres intelligents, et qu'en détruisant ainsi la personnalité de l'être raisonnable, ce qui est le caractère propre du panthéisme, lequel voit dans les différents êtres, non des personnes, mais des modalités d'une seule et unique substance.

Cependant qu'arrive-t-il lorsqu'on fait ainsi? Il arrive que, sous prétexte de donner à la raison de l'homme une souveraineté que sa nature ne comporte pas, on lui retire sa plus essentielle prérogative, la liberté, puisqu'il n'y a la liberté que là où il y a personnalité; et ce n'est pas là une conséquence excessive ou éloignée, c'est celle que les rationalistes tirent eux-mêmes du principe posé. « La foi philosophique, dit M. J. Simon (*la Religion naturelle*, p. 234), est contrainte et forcée par la vertu de la preuve; il n'y a donc *aucun mérite* à croire une doctrine philosophique. » Ce langage est clair; « il n'y a aucun mérite à croire une doctrine philosophique, » par conséquent, la raison qui la croit n'est pas libre, car si elle était libre, elle serait responsable, elle mériterait ou démériterait. Et pourquoi la raison, telle que l'entend M. Simon, n'est-elle ni libre ni méritante? parce qu'elle est impersonnelle et qu'en effet, nous le répétons, il n'y a point de liberté là où il n'y a point de personnalité.

Mais s'il en est ainsi, objectera-t-on peut-être, si la souveraineté n'est pas dans la raison, où est-elle donc? Il faut qu'il y en ait une, il faut du moins qu'il y ait un criterium, en vertu duquel l'homme décide sans appel de ce qui est vrai et de ce qui est faux, sans quoi on le condamne à un irrémédiable scepticisme. Oui, sans doute, il faut

un criterium, mais un criterium n'est pas une loi; la loi est universelle, le criterium est particulier; le criterium est le moyen de connaître, et le moyen doit toujours être en rapport avec le sujet qui connaît et l'objet qui est connu. L'homme ne fait pas la vérité, il la reçoit, il y adhère, et il n'y peut adhérer qu'en se conformant aux conditions du développement normal de la connaissance. Le criterium est donc pour lui dans la faculté de connaître dont il est doué, dans la raison, si l'on veut, mais dans la raison qui connaît ce qu'elle peut et ce qu'elle ne peut pas, qui s'éclaire de l'expérience et s'en appuie, qui sait qu'elle est libre et responsable, mais finie, et que, si elle manque, ou d'attention ou de désintéressement, elle aura à en rendre compte; qui ne prétend pas faire la loi, qui l'interprète seulement, qui remplit office de juge, non de législateur, dont la juridiction ne s'étend qu'à des cas particuliers, et dont la sentence dès lors, quoique portant sur des vérités générales, ne peut avoir aussi qu'un caractère particulier, non universel, ni souverain.

Ainsi telle est la cause de l'impuissance de la philosophie rationaliste en présence du problème religieux. Elle me la révélation au nom d'une théorie toute panthéiste, la souveraineté de la raison, et est contrainte dès lors, pour justifier sa négation, d'avoir recours à la théorie également panthéiste des mythes et des symboles, ce qu'elle ne peut faire sans se renier elle-même, car, étant spiritualiste, ayant proclamé et reconnu la pluralité des substances, la réalité substantielle des êtres, des lois et des faits, il lui est interdit de prétendre ensuite que ces êtres, ces lois et ces faits ne sont que des formes, de vaines apparences, des chimères.

Mais ce n'est pas assez de constater l'impuissance de la philosophie rationaliste; il faut encore montrer quelles conséquences en découlent, en d'autres termes, quel résultat la négation de l'ordre surnaturel entraîne pour la philosophie elle-même.

Considérée à son point de vue le plus général, la philosophie est la science des sciences, le principe et la fin de toutes les autres; le principe, car c'est elle qui leur fournit les lois premières d'où elles partent; la fin, car c'est elle qui, en les résumant dans une synthèse suprême, doit leur attribuer leur signification dernière. Telle est la philosophie en soi, et indépendamment de toute application; mais il importe aussitôt d'observer que les deux œuvres qu'elle a ainsi à accomplir ne sont pas de même nature, et qu'il est d'autant plus essentiel de les distinguer, qu'elle n'a pas dans les deux cas la même puissance pour atteindre le but proposé. Dans sa première œuvre, la philosophie ne relève que d'elle même, tire tout de son propre fonds, c'est-à-dire des lois éternelles de la raison, en constate l'existence, en observe l'application dans l'homme et dans le monde, en détermine les rapports, en tire les conséquences, et parvient ainsi, l'expérience le prouve, à établir et à démontrer plusieurs vérités essentielles, qui, pour avoir été souvent contestées, n'en sont pas moins demeurées le fondement de la vie spirituelle et morale du genre humain tout entier. Dans sa seconde œuvre, lorsqu'elle recherche la fin des choses, la philosophie peut bien préparer la solution du problème posé, mais elle n'a pas en elle les moyens de la donner; d'une part, il y a dans la fin des choses un inconnu dont Dieu s'est manifestement réservé le secret, et au sujet duquel la raison ne peut que proposer des hypothèses plus ou moins plausibles; de l'autre, les sciences, malgré leurs progrès, ne sont pas assez avancées pour qu'il soit permis d'en induire aucune synthèse définitive. Lors donc qu'on parle de la philosophie, il faut s'entendre : si c'est de la philosophie première qu'il s'agit, elle est une grande et véritable science, puisque c'est elle qui fournit à l'humanité les assises de sa vie intellectuelle et morale; si, au contraire, c'est de la philosophie seconde qu'il est question, on ne peut l'appeler une science, puisque, comme nous venons de le dire, elle n'a encore produit que des hypothèses, trop souvent même des chimères et des scandales.

Ceci étant observé, nous demandons quelle sorte d'action la religion ou le surnaturel peut exercer sur la philosophie. Interrogeons en premier lieu l'expérience, et voyons ce que l'histoire nous apprend à cet égard. La philosophie antique jeta d'abord sur le monde intellectuel une grande et vive lumière, en établissant par l'organe de Platon et d'Aristote les vérités premières, fondements de toutes les autres, mais elle ne sut pas se renfermer longtemps dans une si fructueuse étude; oubliant bientôt le précepte de Socrate, qui lui avait appris à savoir ignorer, elle voulut aller plus loin, envahit le champ, ouvert de toutes parts aux abîmes, de la philosophie seconde, et ne tarda pas à s'y perdre. Lorsque le christianisme parut, tout était devenu confusion et négation dans l'école, pas une vérité qui fût restée debout; les plus sages cherchaient un refuge dans le doute savant et contenu dans l'Académie. La religion nouvelle releva la philosophie de cette ruine, et bientôt on vit sortir de son sein une foule d'éminents penseurs qui, reprenant les vérités que la philosophie avait d'abord établies, puis méconnues, les développèrent, et en les développant leur donnèrent une consistance et une clarté qu'elles n'avaient jamais eues. Nous ne recherchons pas ici ce que le dogme chrétien peut être en lui-même, nous constatons seulement qu'il a eu pour effet, dès son apparition, de retirer la philosophie de l'abîme où elle était tombée, et que de saint Justin, le martyr, à Bossuet un grand et constant progrès n'a cessé de s'accomplir dans la science. De plus, ce qui achève de prouver que c'est bien à l'influence du dogme que ce résultat

a été dû, c'est que, du jour où la philosophie a voulu se passer de son concours, elle a perdu aussitôt tous ses avantages et est retombée dans la confusion première.

Mais il ne suffit pas de constater le fait, il faut l'expliquer. Le but de la science en soi est de déterminer, c'est-à-dire d'établir des rapports entre les êtres, les lois et les faits, de montrer en quoi et par où ils diffèrent, en quoi et par où ils se rapprochent, comment enfin ils s'harmonisent tout en restant distincts. Il n'y a de science qu'à cette condition, et une science a fait d'autant plus de progrès qu'elle a établi plus de rapports et atteint une plus entière détermination. Ceci étant, qu'est-ce que la philosophie? La philosophie, nous l'avons dit, est avant tout la science des vérités premières, elle en constate l'existence et les détermine; mais, qu'on le remarque, elle ne les détermine que dans leurs rapports généraux avec l'ensemble des choses, non dans leurs rapports particuliers avec l'homme; elle pose les principes, mais elle n'en fait pas l'application.

Ainsi, elle démontre que Dieu est, mais elle ne dit, ni ce qu'il est, ni quels rapports il entretient avec ses créatures. L'existence de Dieu, dès lors, est une vérité à laquelle l'homme ajoute foi, parce qu'elle lui est démontrée, mais qui seule éclaire peu son intelligence, et intéresse médiocrement sa volonté, car, étant sans rapport particulier avec lui, elle le laisse dans l'ignorance de ce qu'il lui importe le plus de connaître, de ses droits, de ses devoirs et de sa destinée. De là les hésitations qu'il montre et les contradictions dans lesquelles il tombe au sujet d'une vérité si fondamentale et si bien établie d'ailleurs. Or, la révélation a précisément pour effet de suppléer à cette insuffisance de la philosophie, en déterminant les rapports particuliers des vérités dont celle-ci ne fait connaître que les rapports généraux. Ainsi, pour user du même exemple, l'homme, grâce à elle, ne sait plus seulement que Dieu est, il sait encore qu'il est, et quelle sorte de relation il entretient avec Dieu! L'existence de Dieu devient dès lors une vérité aussi lumineuse que féconde, devant laquelle l'esprit cesse d'hésiter, parce qu'elle a acquis sa pleine et entière détermination.

Telle est donc la raison du phénomène. La philosophie donne et ne peut donner que les rapports généraux des vérités qu'elle enseigne. La révélation y ajoute les rapports particuliers de ces mêmes vérités avec l'homme, parlà elle achève de les déterminer, ce qui entraîne la pleine adhésion de l'esprit, et non pas de l'esprit seulement, mais de l'être intellectuel et moral tout entier.

On voit assez, par contre, quelle sorte d'atteinte on porte à la philosophie lorsqu'on nie l'ordre surnaturel; on lui retire le bénéfice de cette pleine et entière détermination que seule la révélation peut donner. On ne détruit pas l'édifice de la connaissance; mais, en lui ôtant son couronnement, on en ébranle la solidité, et on laisse s'y former une brèche par où pénètre le doute, un doute qui, pour n'être ni avoué ni formulé, n'en est ni moins réel ni moins destructeur. Nous nous expliquons : il y a deux sortes de scepticismes: il y a le scepticisme qui se pose en système, qui, scindant en deux la raison humaine, rejette la synthèse pour ne retenir que l'analyse, et, après avoir ainsi séparé ce qui doit rester uni, se fait un jeu pervers d'arracher une à une à l'esprit humain toutes les vérités qu'il possède. Ce n'est point là le scepticisme dont il est question; loin de rejeter toute vérité, la philosophie rationaliste en professe plusieurs qui sont essentielles; loin de se complaire dans le doute, elle le repousse autant qu'il est en elle; mais en vain : le principe d'où elle part est le plus fort, et les aveux qui lui échappent montrent assez que, quoi quelle en ait, le doute envahit et mine en secret tout son enseignement. Ainsi elle fait profession de croire en l'existence de Dieu, et cependant elle avoue que la raison, bien qu'elle la proclame souveraine, n'a pas néanmoins en elle assez de puissance pour démontrer d'une façon irréfragable une si essentielle vérité; de telle sorte que, si elle y croit, c'est en vertu d'un sentiment à la fois instinctif et réfléchi, mais non d'une démonstration rationnelle et scientifique. De même, d'où peut venir la complaisance singulière qu'elle a pour les doctrines les plus contraires à la science? Elle combat le panthéisme avec force et succès, et cependant elle affecte la plus tendre sympathie pour le père du panthéisme moderne, pour Spinosa, qui n'est à ses yeux qu'un ascète, une âme pieuse que l'excès même de son amour pour Dieu a égarée. Elle repousse le matérialisme, et néanmoins n'a que des paroles de ménagement pour ceux qui professent une si dangereuse erreur. Serait-ce que l'esprit de tolérance surabonde en elle? Nous voudrions le croire; mais, outre que cette tolérance n'est plus la même lorsqu'il s'agit de la philosophie chrétienne que volontiers elle met hors la loi, ou du moins hors la science, il est difficile que tant de complaisance pour l'erreur ne recouvre pas quelque affinité secrète avec elle; et, en effet, lorsqu'on va au fond des choses, que trouve-t-on, et qu'est-ce que la philosophie pour les rationalistes? Est-ce, selon la définition antique, la science de la sagesse dont la fin est de connaître la vérité et de la mettre en pratique, qui éclaire les principes de la métaphysique au flambeau des lois de la morale, et veut que la conscience soit satisfaite aussi bien que la raison? Non, la philosophie n'est pour l'école rationaliste que la science des idées, de leur origine et de leurs rapports, la logique, en un mot, ce qui justifie cette parole de M. Jules Simon, « que la foi philosophique est nécessitée par la vertu de la preuve, » n'est pas libre, ne peut être imputée ni à mérite ni à démérite. Dès lors un panthéiste ou un athée n'est qu'un esprit qui s'égare par mégarde dans les voies de la logique, et qui, n'étant coupable que d'un manque de sagacité ou d'attention, ne saurait être repris

bien sévèrement. Dès lors aussi professer la vérité ou l'erreur, croire en Dieu ou ne pas y croire, est chose moralement indifférente. Or, nous disons qu'une semblable tolérance, qui s'adresse aux doctrines, non aux personnes, ne peut s'expliquer que par un défaut de foi; car, lorsqu'on tient pour absolument certain que Dieu existe et qu'il nous a créés, on doit tenir aussi que ce n'est pas une erreur seulement, mais une impiété que de nier son existence.

Mais, objectera-t-on peut-être, s'il en est ainsi, si la philosophie tombe fatalement dans le scepticisme dès qu'elle rejette la révélation, la philosophie n'est pas une science qui s'appartienne à elle-même, et le mieux qu'elle ait à faire, c'est d'abdiquer entre les mains de la théologie. Nous avons déjà répondu : la philosophie première, celle qui pose les principes, non celle qui recherche la fin des choses, et n'a encore produit que des hypothèses; la philosophie première, disons-nous, est une science réunissant tous les caractères d'une véritable science, car elle démontre, en vertu de procédés qui lui sont propres, et sans le secours d'aucun élément étranger, un certain nombre de vérités fondamentales, mais en même temps une science dont la puissance d'action est circonscrite dans les plus étroites limites; le sol sur lequel elle construit est solide et profond, puisqu'il soutient tout l'édifice de la connaissance, mais il a peu d'étendue. L'œuvre, dès lors qu'elle produit, a ce double caractère, d'avoir une importance souveraine et cependant d'être insuffisante; de donner la vérité, mais non toute la vérité dont l'homme a besoin. Lors donc que la philosophie, nonobstant cette insuffisance, qu'elle avoue d'ailleurs, vient dire à l'homme qu'il n'y a rien au delà de ce qu'elle enseigne, et que, quoi qu'il fasse, il n atteindra jamais à cette pleine et entière vérité à laquelle il aspire, elle le désespère, et, en le désespérant, elle ébranle sa foi dans le petit nombre de vérités élémentaires qu'elle lui a données, mais dont la signification dernière lui échappe.

Qu'on nous entende bien; considérée en soi, la vérité demeure ce qu'elle est, qu'elle soit ou ne soit pas appliquée, qu'elle ait ou n'ait pas son entière détermination; mais il n'en est plus de même lorsqu'on l'envisage au point de vue de l'adhésion que lui donne l'esprit humain. L'esprit humain ne sait pas se contenter de l'idée seule; la loi ne lui suffit pas, il lui faut le phénomène qui l'applique; lorsque la vérité se présente à lui sous forme purement abstraite, non éclairée et vérifiée par l'expérience, il hésite et demeure indifférent. Dieu existe, voilà une vérité que la philosophie démontre; mais si elle ajoute aussitôt qu'elle ignore ce que Dieu est, qu'elle sait seulement qu'il n'a et ne peut avoir aucun rapport avec sa créature, l'homme a peine à se représenter une personnalité si vague, si étrangère à sa nature; de plus, il n'y prend aucun intérêt, puisque, dans tous les cas, Dieu est pour lui comme s'il n'était pas. Lorsqu'au contraire la révélation vient éclairer et féconder cette même vérité, en établissant le rapport de Dieu avec l'homme, tout change : la personnalité divine prend âme et vie, car l'homme peut encore lui refuser sa foi, mais non rester indifférent; il la hait ou il l'aime, et ce n'est que lorsqu'il l'aime qu'il y adhère de toutes les forces de son âme, de façon à exclure le doute.

Une comparaison achèvera de nous faire comprendre. Un navigateur relâche dans une île des régions polaires, y dépose quelques grains de blé, et dit aux habitants : « Semez ce blé en terre, il y multipliera, et lorsqu'il sera mûr, vous en tirerez une nourriture saine et substantielle. » Confiants en sa parole, les habitants sèment le blé, le voient bientôt surgir de terre, pousser en herbe, se changer en épi; mais comme déjà le soleil a quitté leur hémisphère, au lieu de mûrir, l'épi se flétrit, se dessèche et meurt. La même épreuve est renouvelée les années suivantes, et toujours le même résultat se reproduit. Les insulaires alors croient qu'ils ont été trompés, et rejettent avec colère une plante qu'ils ont toujours trouvée inféconde et rebelle. Ils ont tort assurément d'accuser le navigateur, car le grain de blé a bien la vertu qu'il annonçait; mais ils ont raison de renoncer à le semer de nouveau, car il est vrai que, sans la fécondation du soleil, jamais il ne portera de fruits.

Ainsi en est-il de la philosophie qui habite les régions polaires du monde intellectuel, loin du soleil de la révélation. En vain elle sème le grain de la vérité, en vain elle le fait surgir de terre et le transforme même en épi; comme la fécondation d'en-haut lui manque, toujours l'épi de la vérité se dessèche et meurt entre ses mains. Qu'arrive-t-il alors? Ceux même qui d'abord avaient le plus fermement cru en elle la rejettent et la nient comme une science vaine et stérile. Ils ont tort sans doute de nier la philosophie, puisque c'est elle qui fournit l'élément premier de toute connaissance; mais on ne saurait être surpris qu'ils renoncent à la cultiver davantage, car l'esprit humain est ainsi fait qu'il ne goûte la science que lorsqu'elle mûrit et porte ses fruits. (De Chalambert.)

SYSTÈMES de Hegel. *Voy.* Hegel, et Dieu hégélien.

SYSTÈMES, théorie des quatre systèmes. *Voy.* Éclectisme.

SYSTÈMES de philosophie. *Voy.* Philosophie (Histoire de la).

SYSTÈMES ÉGOÏSTES sur la morale. *Voy.* Morale.

T

TERRE, rang qu'elle occupe dans la hiérarchie des mondes. — Il faut que chaque loi ait sa sanction. Ce principe est évident en morale, puisque notre raison nous

le révèle. Il faut donc que toujours la vertu ait sa récompense ici-bas et le vice sa punition, pour que l'espoir d'une autre vie nous soit fermé ; il faut que cette terre ait un bonheur à nous offrir qui puisse combler tous nos vœux ; car le législateur suprême, père des hommes et créateur du monde, ne peut, sans vouloir nous tromper, nous inspirer des désirs qui ne seraient en aucun temps satisfaits. Nous avons vu que la seule explication du mal qui soit conciliable avec la bonté de Dieu, c'est de le considérer comme transitoire, comme attaché, il est vrai, à la terre dans sa condition actuelle, d'en voir le motif dans notre destinée ici-bas ; Dieu permet et veut l'existence du mal pour fortifier notre volonté, pour nous initier par des épreuves successives dont l'ordre est réglé pour notre progrès ou pour notre redressement, à l'accomplissement du devoir, à la vie morale, en un mot. Cette explication du problème étant seule admissible, il convient de tirer ses preuves de plus haut, et de rechercher quel rang la terre occupe dans l'univers, si elle est un monde heureux ou malheureux ; par là, nous arriverons à découvrir ce qu'est l'humanité dans les desseins de Dieu, quelles épreuves lui sont destinées. Et d'abord, la terre est-elle placée dans la catégorie des grands mondes?

Dans l'ordre moral, je vois des vices, des passions subversives, des crimes, de l'égoïsme mélangés aux vertus et à la charité. Dans l'ordre physique, je vois le désordre à côté de l'harmonie, les cataclysmes de la nature, les ouragans, les tempêtes, les météores, l'intempérie des climats, les maladies, et, par-dessus tout, la mort..... La mort dont il est impossible de faire disparaître la laideur, la mort qui nous sépare des êtres chéris. Dans le règne végétal, je vois des plantes salutaires, mais j'en vois aussi de vénéneuses. Dans le règne animal, je vois des animaux utiles à l'homme et qui ont accepté sa domination, mais j'en vois aussi qui nous sont hostiles, la bête féroce qui nous dévore, le serpent qui nous tue de son venin. Tout se lie dans l'univers ; il ne s'y passe aucun fait qui n'ait sa raison d'être et son enchaînement. Les corps bruts, les plantes, les animaux ont un côté funeste, parce que la société humaine a aussi le sien. Manès avait compris cette analogie de l'ordre physique et de l'ordre moral ; il attribuait au mauvais principe la création des plantes vénéneuses et des animaux nuisibles. Cette analogie n'est pas contestable ; il est évident, par exemple, que le serpent, les bêtes féroces, les poisons ne pourraient se rencontrer dans un monde heureux, et que la seule existence de ces êtres prouve l'infériorité de notre séjour. J'accorde, à la vérité, que les progrès de la civilisation diminuent progressivement le nombre des espèces nuisibles, et amènent la disparition de quelques-unes ; mais, quoi que l'on puisse supposer, les nécessités de notre organisation, l'intempérie des climats, les maladies, la mort ne quitteront pas le genre humain. Je suis donc autorisé à conclure que, même en exagérant le développement futur de la société, le mal ne s'effacerait pas entièrement sur la terre, que notre chétive planète n'est pas placée dans de hautes régions, que toutes les améliorations la porteront à peine au seuil des paradis.

Nous sommes sur la terre et nous ne la possédons pas. L'humanité a longtemps ignoré l'existence des pays les plus considérables ; à présent même elle est loin d'avoir pénétré partout, d'avoir tout exploré ; et quant aux individus, combien y en a-t-il qui n'ont jamais vu changer leur horizon? La pesanteur du corps produit la difficulté de locomotion.

Ce n'est pas tout. L'excessive chaleur, le grand froid, l'humidité de l'air, l'âpreté du sol, la pluie, les vents sont en opposition flagrante avec l'organisation de l'homme. De là, les maladies ; de là, les besoins de se vêtir et de se mettre à l'abri ; le corps ne peut subsister sans une alimentation journalière, et la terre ne nous donne rien qui ne soit arrosé de nos sueurs et de nos larmes.

Quelles sont les limites du progrès de l'humanité ?

Sera-t-il tel un jour que la terre s'harmonise complétement avec la constitution de l'homme, que les souffrances, le travail, la misère disparaissent du genre humain ? D'après ce qui précède, la question peut se poser en ces autres termes : la pesanteur de nos corps, l'inclémence des saisons, la nécessité d'une nourriture achetée au prix des sueurs, seront-elles vaincues ?

Les lois générales ne sont pas au pouvoir de l'homme ; il lui est loisible de s'en servir, de les modifier, de les rendre moins dures ; vouloir les détruire, c'est folie. Ainsi, contre la difficulté de locomotion, il a inventé, il pourra inventer encore mille moyens de transport les plus rapides, peut-être parviendra-t-il à naviguer dans l'atmosphère malgré les tempêtes et les courants d'air les plus opposés ; mais jamais il ne vaincra la loi de la gravitation qui rive son corps à la terre, et plus la rapidité des communications s'accroîtra, plus s'accroîtra aussi la chance des périls. L'homme dominera-t-il davantage l'intempérie des saisons? Empêchera-t-il les maladies de naître sous leur influence? Commandera-t-il jamais à la pluie et aux orages? Arrivera-t-il sur cette terre à annuler, sans nuire à sa santé et compromettre sa vie, le système nutritif et à se passer d'alimentation ? Pour arriver à de tels résultats, il faudrait, d'un côté, changer les conditions atmosphériques ; de l'autre, l'organisation physiologique. Et, malgré l'imprévu et l'indétermination du progrès, on peut affirmer qu'il n'en sera pas ainsi.

Loin que la science fasse prévoir la modification probable de la constitution terres-

tre (1476), il est certain que depuis la création de l'homme, cette constitution marche vers la stabilité. La mutation des climats en un printemps perpétuel, nécessiterait une révolution du globe qui entraînerait la destruction de tous ses habitants. De même, quels que soient les progrès de l'hygiène et de la physiologie, il est impossible de concevoir et d'espérer un changement tellement radical que les maladies disparaissent, et que les exigences de la nutrition soient abolies. En vain imaginerait-on les plus grands développements de la culture, elle n'aboutira pas à la destruction de la loi du travail. En résumé, l'homme pourra améliorer sa condition terrestre, il ne la changera pas. Il pourra faire de sa planète un séjour plus agréable, il n'en fera pas un paradis.

Il serait donc injuste et absurde tout à la fois de vouloir juger de l'œuvre de la création par la terre seule, et de condamner la Providence divine, parce qu'elle a permis le mal. Le mal, soit dans l'ordre physique, soit dans l'ordre moral, n'est qu'une anomalie passagère, quoique inhérente pour toujours à l'humanité pendant son séjour ici-bas. Le mal n'a pas même une existence positive; il n'est que la privation du bien, et doit progressivement s'effacer à mesure que nous approchons des degrés supérieurs. Il règne sur la terre pour fortifier la volonté, pour servir à la lutte et au triomphe. L'inégalité des conditions est un fait humanitaire, conforme aux desseins de Dieu, aux circonstances du mérite et du démérite, et dont l'abolition complète est impossible ici-bas.

Placés dans une zone moyenne, il ne nous appartient pas d'élever notre globe dans les zones supérieures et de le transporter dans les grands cieux. Individuellement nous y atteindrons, mais nos descendants auront toujours à franchir le dur passage de la terre, et à subir temporairement la loi du travail et de la douleur.

L'inclinaison oblique de l'écliptique terrestre se lie évidemment à l'infériorité de séjour. Voici comment s'exprime un auteur moderne : « La diversité et l'antagonisme des saisons, leur rapide succession (moins rapide pourtant que dans Vénus et surtout dans Mercure, où la vie doit s'user avec une effroyable vitesse), l'inégalité continuelle du jour et de la nuit, et, par suite, l'inconstance de la température, sont autant d'inconvénients réels pour l'habitation de la terre. Ces inconvénients n'eussent point existé si l'axe de rotation, au lieu d'être incliné comme il est, eût été à peu près perpendiculaire au plan de l'orbite (ainsi que dans Jupiter, où il vaut 86°90); car, de cet état de choses fussent résultés, pour toute la terre, des jours constamment égaux aux nuits, et une température spéciale sur chaque parallèle. A l'abri des transitions souvent peu ménagées de chaleur et de froid, de sécheresse et d'humidité, communément si funestes au maintien de l'équilibre physiologique; à l'abri aussi des autres changements météoriques, non moins nuisibles, qu'amène fatalement le renouvellement trop brusque et trop fréquent des saisons, les fonctions de l'économie vivante se fussent accomplies sans trouble, en pleine liberté, suivant le rhythme normal de la santé; ce qui, vraisemblablement, eût contribué, dans de certaines limites, à la prolongation de notre existence (rendue ainsi plus agréable). Il n'est donc pas douteux, selon la remarque d'un savant auteur (1477), que, s'il était en notre pouvoir de remédier à cette fâcheuse obliquité de l'axe de la terre, l'humanité entière ne dût chercher à combiner ses forces collectives avec celles de tous les agents physiques qu'elle a su assujettir, pour tenter d'en opérer le redressement graduel. Or, l'impossibilité radicale d'une telle entreprise étant évidente par elle-même, il ne nous reste plus, tout en regrettant notre impuissance, qu'à nous résigner absolument à l'ordre matériel établi et à l'imperfection notoire qui en résulte pour notre commune demeure. Il est curieux de voir que Milton reconnaisse implicitement, dans son admirable poëme, cette irréfragable imperfection de notre habitation terrestre. On y lit, en effet, qu'avant le péché de nos premiers parents un printemps perpétuel régnait à la surface de tout le globe, dont l'axe était droit sur l'écliptique, mais qu'aussitôt qu'Adam et Eve eurent mangé du fruit défendu, les principaux d'entre les anges, armés de glaives flamboyants, furent dépêchés du ciel pour aller incliner les pôles de la terre, de deux fois dix degrés et plus. Or, pour raisonner dans le sens de cette ingénieuse fiction, il est heureux pour nous qu'ils ne les aient pas fait pencher davantage, puisqu'il s'en fût suivi des saisons encore plus tranchées, et partant encore plus défectueuses. (*Les Mondes*, ou *Essai philosophique* sur les conditions d'existence des êtres organisés dans notre système planétaire, par le docteur Plisson (1478). »

(1476) M. Marcel de Serres a écrit tout un livre pour prouver que si, dans les espaces célestes, la création ne paraît pas partout achevée, tout tend à établir que sur la terre les températures, les climats, la composition atmosphérique et l'élément aqueux ont atteint un état de constance et de fixité. (*De la Création de la terre et des corps célestes.*)

(1477) *Traité philosophique d'astronomie*, 1re partie, chap. 2, pag. 174.

(1478) Cet ouvrage curieux publié en 1847, peut être utilement consulté. Seulement, je préviendrai ceux de nos lecteurs qui auront recours à ce livre, que dans des recherches pareilles on ne peut jamais trouver la vérité absolue. En effet, comme nous n'avons pas de moyen pour concevoir l'organisation des êtres qui habitent les autres planètes, nous ne pouvons prendre que sur la terre nos termes de comparaison. Or, la nature étant indéfiniment variée, qui peut nous dire que cette organisation ne soit pas complétement différente, et qu'ainsi les modes d'existence transmondaine ne soient pas profondément modifiés? Ainsi, le docteur Plisson

Le même auteur arrive à une conclusion parfaitement semblable à la mienne sur l'infériorité incontestable du séjour terrestre :

« Il est clairement prouvé, à moins de se refuser à toute évidence, que la terre n'est pas, à beaucoup près, le meilleur des mondes possibles, même dans notre système planétaire. »

Fourier a signalé aussi les inconvénients de la position de l'axe terrestre. Cette inclinaison est pour lui le présage de la future couronne boréale qui doit régénérer le pôle nord et remédier aux défectuosités de l'axe du globe. « Si l'on suppose, dit-il, que la couronne ne doive jamais naître, l'axe devrait, pour le bien des deux continents, être renversé d'un vingt-quatrième ou sept degrés et demi sur le méridien de Sandwich et de Constantinople. » Après avoir décrit le bien qui en résulterait, il ajoute : « Dieu aurait posé l'axe dans le sens que j'indique ; si nous devions être privés de la couronne boréale, au moyen de laquelle notre axe, qui est ridiculement placé aujourd'hui, se trouvera dans la position la plus favorable au bien général, indice péremptoire de la nécessité de la couronne et de sa naissance future. . Quelques savants admirent jusqu'à l'araignée, jusqu'au crapaud et autres ordures, dans lesquelles on ne peut voir qu'un titre de honte pour le Créateur, jusqu'à ce que nous connaissions les motifs de cette malfaisance ; il en est de même de l'axe du globe, dont la position vicieuse devait nous induire à désapprouver Dieu, et à deviner la naissance de la couronne qui justifiera cette apparente bévue du Créateur. Mais nous n'avons su ni déterminer les correctifs nécessaires à son ouvrage, ni pressentir les révolutions matérielles et politiques par lesquelles il effectuera ces corrections. » (Théorie des quatre mouvements, édition de Leipsik, pages 71 et 73.)

Toutes les rêveries de Fourier proviennent, sur ce point, de ce qu'il a méconnu la vérité proclamée par toutes les initiations antiques : la terre, c'est l'enfer (le monde inférieur). Otez au séjour terrestre l'idée de lieu d'épreuve, d'expiation, de travail et de douleur, Dieu devient le plus incompréhensible et le plus malfaisant des êtres ; pour ne pas proclamer cette conséquence irrésistible, Fourier a imaginé son système cosmologique.

Jouffroy, parmi les moralistes modernes, a envisagé le mal physique et le mal moral de la terre comme un obstacle, et cet obstacle comme servant aux épreuves et aux desseins de Dieu sur nous, comme ayant pour but de créer la personnalité. C'est par la liberté que l'homme entre en possession de sa destinée, commencée ici-bas pour avoir son épanouissement ailleurs. Cette vie est le premier acte d'un drame qui sera continué dans les existences futures et n'aura son dénoûment que plus tard. Sans l'obstacle, l'homme tomberait dans l'apathie et dans le quiétisme, il n'aurait qu'une ombre de liberté ; il se laisserait entraîner à la dérive de ses penchants et ne s'élèverait pas à la dignité d'une personne. Le mal physique et moral est donc nécessaire au développement de l'homme, à son initiation. On ne peut donc en faire un reproche à Dieu, car le mal est transitoire ; il doit disparaître un jour, et s'amoindrir par nos progrès successifs. Dieu a voulu nous faire l'artisan de notre propre bonheur. Il a voulu nous laisser créer et développer notre personnalité. Mais cette création, ce développement doivent être achetés au prix de la lutte ; cette terre n'est pas pour nous un lieu définitif, ce n'est qu'une halte de voyage ; la véritable patrie est ailleurs. Nous adoptons complétement ces idées de Jouffroy (1479).

pense que la Lune et Vesta ne sont pas habitées, parce que ces globes sont privés d'atmosphère et d'eau. Mais qui oserait affirmer qu'il est impossible de supposer l'existence d'êtres capables de vivre sans atmosphère et sans eau, ou du moins avec une atmosphère telle qu'elle échapperait à tous nos moyens d'investigation pendant le phénomène de l'occultation des étoiles? Tout ce que l'on peut raisonnablement conclure, c'est que des habitants organisés comme nous ne sauraient y vivre. Les résultats obtenus par de semblables recherches, sont donc essentiellement limités par les bornes de la science terrestre. Il ne faut pas leur demander plus qu'elles ne peuvent donner; je dirai la même chose de la question des causes finales, dont le docteur Plisson se montre l'adversaire décidé. Pour comprendre les causes finales de la vie planétaire, il faudrait savoir ce que nous ignorons, quelle est l'organisation de leurs habitants, quelle est la constitution physique des planètes, quels besoins s'y font sentir. Je ne ferai qu'une réponse aux négations du docteur Plisson ; le principe des causes finales me semble démontré *a priori* par la seule notion de Dieu et par sa qualité de créateur. Peu m'importe que je ne puisse démontrer en fait que la Providence a mis un ordre suprême dans la disposition des globes habités; je le sais, je le crois indépendamment de toute expérience. Je sais, je crois qu'il y a plusieurs demeures dans la maison du Seigneur, que les unes sont des lieux de délices et de récompenses, les autres des lieux d'épreuves, d'autres encore des lieux d'expiation ; qu'il y a dans chacune d'elles corrélation entre l'ordre physique et l'ordre moral; que le mal est toujours conditionnel et transitoire ; que la plus sublime harmonie préside à l'ensemble, et que les imperfections de tel ou tel monde sont liées au plan général.

Toutefois, les savantes investigations du docteur Plisson peuvent singulièrement se rapprocher de la vérité, si on considère qu'il est très-probable que les globes de notre système planétaire sont ceux de l'univers qui ont entre eux le plus de rapports, et doivent être dans le degré hiérarchique le plus voisin.

(1479) Cours de droit naturel, t. III. Un autre ouvrage contemporain, *La clef de la vie*, 2 vol. in-8, Paris, 1856, prétend avoir reçu, par révélation, le secret de cette infériorité. La terre n'est pas une planète native, harmonique ; elle provient de la réunion de quatre satellites d'une planète qui a été incorporée aux mondes célestes. Ces quatre satel-

Ballanche a écrit ces lignes significatives sur la question qui nous occupe :

« Ce monde-ci, dans le langage symbolique, s'appelle l'enfer, le monde inférieur. C'est un chemin, un vestibule ; c'est, en un mot, le lieu des épreuves (1480). Ce monde, rendu éternel, serait l'éternité des tourments de l'enfer (1481) ; la vie actuelle porte le fardeau d'un anathème inconnu, et cet anathème est la grande énigme de l'humanité.

« Quant à présent, notre partage est de gémir. L'homme ne peut rien sur son état actuel ; il ne peut que sur son état futur (1482). L'homme doit combattre pour vaincre dans une vie suivante (1483). »

Pourtant, il y a eu et il y a encore des philosophes qui s'imaginent que la terre est le centre de l'univers, et que, comme toutes les choses d'ici-bas paraissent faites pour l'homme, de même tout dans les cieux a été disposé uniquement en vue de notre pauvre humanité, véritable enfant gâté de la création. Ces esprits arriérés ne veulent tenir aucun compte des progrès de la science; ils raisonnent ainsi qu'au moyen âge, avant les découvertes de Copernic et de Galilée.

«Ils ne comprennent pas que la révolution introduite par ces derniers dans le monde physique, doit avoir son contre-coup nécessaire dans le monde moral.

«Quand on réfléchit sérieusement aux résultats incontestables de la science moderne, il est impossible d'admettre que les astres aient été créés pour l'homme.

« Quoi ! pour nous qui sommes moins, par rapport à l'univers, que les mites d'un fromage, ou les vers d'un cadavre par rapport à la terre ; ces planètes qui embellissent notre système ; ces soleils dont la lumière met des années, des siècles à nous parvenir; pour nous, ces étoiles que l'œil ne peut atteindre et qui ne se révèlent qu'aux télescopes des savants ; pour nous, ces comètes errantes dont l'apparition est si courte et le retour si long ; ces astres qui jaillissent tout à coup pour s'éteindre ensuite à nos yeux ; ces systèmes, dont les satellites sont autant de soleils ; ces nébuleuses, à peine réductibles, dont une distance effroyable nous sépare ; pour nous, ces amas de matière diffuse dont la condensation forme chaque jour de nouveaux mondes. En vérité, pour le croire, il faudrait l'ignorance la plus profonde unie au plus fol orgueil (1484). »

Voici comment un auteur moderne apprécie la grandeur des découvertes de Galilée :

lites ne forment pas encore un tout homogène, la terre a beaucoup encore à faire pour réaliser l'unité. Le mal y domine; végétaux, animaux, hommes, n'y sont pas encore en équilibre fonctionnel. Au moyen de cette hypothèse, c'est merveille de voir comme *La Clef de la vie* explique tous les faits géologiques, ethnographiques, astronomiques. On conçoit que nous ne puissions pas entrer dans d'autres détails, ni encore moins discuter une doctrine qui se fonde sur une révélation. M. Michel, de Figanières (Var), se donne pour le précurseur du nouveau Messie spirituel qui va venir. Ce sont des prétentions contre lesquelles on ne raisonne pas. On y croit ou on n'y croit pas. Toutefois, nous excipons ici de cette opinion que la terre n'est pas, à beaucoup près, un des mondes les plus favorisés de la création. Ce n'est pas le seul point où nous soyons d'accord avec l'auteur. Il reconnaît notamment la personnalité de Dieu, sa providence qu'il exerce incessamment sur tous les mondes opaques comme le nôtre, et sur les mondes supérieurs, spirituels ou célestes, par les prophètes, les inspirés, les messies et les grands messagers; il admet également la sanction de la loi morale, la survivance heureuse ou malheureuse de notre âme, appelée, pour l'avenir, à des destinées éternelles, pendant lesquel s elle se redresse dans les châtiments et les labeurs, ou va vivre dans l'atmosphère divine et dans les splendeurs des grands cieux. Il confesse donc les principes supérieurs. Cet ouvrage est d'une étrangeté sublime. On se prendrait quelquefois à douter, en le lisant, qu'un homme ait pu le composer, et notre étonnement redouble lorsque nous savons, par la préface, que M. Michel n'a reçu qu'une éducation vulgaire. Il y a, dans ce livre, tant de bizarreries grandioses, d'idées neuves, saisissantes, inconnues, qui ne ressemblent à aucune lecture, qu'on ne sait véritablement qu'en penser. L'avenir, peut-être, éclairera le mystère qui couvre cette publication surprenante et inattendue. Les philosophes ne peuvent la lire sans éblouissement et sans vertige. Les gens du monde ne sauraient la comprendre qu'avec une attention qu'il est impossible d'attendre d'eux. En tout cas, *La Clef de la vie* est un phénomène bien étrange de l'esprit humain. Suivant cet ouvrage, notre planète est tellement inférieure et en dehors de l'harmonie, que Dieu a besoin de veiller incessamment sur elle; il lui a envoyé déjà une foule de prophètes, de missionnaires inspirés. Ainsi, au temps des sophistes grecs, Socrate a paru pour les combattre et pour restaurer les principes de la raison ; ainsi Jeanne d'Arc est venue pour faire triompher la nationalité française, dont le rôle est actuellement de se mettre à la tête de la civilisation, et dont par conséquent le salut, au temps de Charles VII, importait à l'avenir de l'humanité. Notre terre a reçu un premier messie, le Christ, Fils aîné du Père des pères, Verbe divin. L'heure approche où le second Messie va paraître, et c'est en France qu'il paraîtra.

Le Christ était le Messie correspondant à l'ordre matériel; il va revenir pour révéler *l'esprit;* il reviendra encore une troisième fois, messie céleste, et annoncera, à l'humanité d'alors, la *vérité* tout entière. Ce sera la période d'harmonie à la suite de laquelle il montera dans les Cieux des cieux, avec les élus, en extase de bonheur, et la terre transformée, laissant les humains et le mobilier rétrogrades de la planète à la grande voirie des mondes, véritable enfer temporel pour les êtres qui y tombent, éternel quant à la mission d'épuration et de châtiment, parce qu'il faut concevoir les créations comme incessantes à toujours. Nous nous bornons à exposer ces idées sans les juger. Nous ne voulons tirer de là qu'une conclusion, c'est que l'auteur pense comme nous que notre terre n'a pas actuellement un haut rang dans l'univers.

(1480) Orphée, tome IV, page 393.

(1481) Id., tome IV, page 404.

(1482) Id., page 405.

(1483) Id., page 405.

(1484) Malgré ces assertions et ces raisonnements de M. Pezzani, voyez, sur cette question le *Traité d'astronomie* publié chez Maine, à Tours, par M. Desdouits. L. F. J (de St.-Cl.)

« Ce qui effrayait d'abord, c'était la nécessité d'agrandir l'idée que l'on s'était faite des proportions du monde. Ces cieux étroits s'ouvraient subitement ; ils laissaient découvrir une perspective, une étendue incommensurable : on s'était accoutumé à un univers limité. Soudainement, cet horizon, par le génie d'un homme, s'accroît, recule, s'étend à l'infini. La théologie antique, dès le premier moment, ne se sent pas l'âme assez vaste pour remplir le nouvel univers. Imaginez la stupeur lorsqu'un homme vient annoncer que l'immutabilité, l'incorruptibilité des cieux est un rêve de l'antiquité; que tout est soumis dans ces régions à des changements, à des transformations semblables à celles que l'on voit sur notre globe ; que ces espaces ne sont pas régis par des lois particulières, et, en quelque sorte privilégiées ; en un mot, que des mondes nouveaux s'y engendrent, naissent, s'accroissent, se corrompent ou déclinent, et que les révolutions de la vie s'y succèdent éternellement (1485). Quel abîme ne s'ouvrait pas dès lors à la pensée ! Il fallait ne plus s'arrêter aux mondes passagers comme le nôtre : il fallait aller plus loin, s'élever plus haut. Mais l'âme de l'ancienne théologie était lasse de monter ; elle refusait de suivre la science par delà les horizons visibles. Que dire aussi de la condition nouvelle de la terre dans le système du monde ?» (Edgard Quinet, l'*Ultramontanisme et la Société moderne*, page 91 et suivantes, *passim*.)

La terre n'est plus le centre autour duquel s'exécute le mouvement des cieux ; comme les autres planètes, ses sœurs, dont la plupart la dépassent en grandeur et en éclat, elle accomplit sa révolution autour du soleil, qui l'emporte sans gloire dans ses rayons de feu, au milieu d'un cortége indéterminable d'étoiles, centres, à leur tour, de systèmes planétaires que Dieu seul peut compter.

Ne voit-on pas qu'après cette découverte tout est changé? Ne voit-on pas que de ce jour seulement, l'homme a pu comprendre l'ensemble de la création?

De tout cela que conclure? Evidemment l'analogie de notre globe et de ceux qui roulent sur nos têtes.

Avec la même condition, pourquoi de contraires destins ? L'univers se peuple; des créatures infiniment variées apparaissent, une chaîne non interrompue s'établit entre les mondes, l'ordre hiérarchique se fait sentir, la providence et la grandeur de Dieu prennent des proportions incommensurables, le mal s'efface et disparaît dans les abîmes de l'infini ; la destinée de l'homme s'éclaire; ses devoirs, sa mission, ses épreuves, le malheur de sa condition présente, tout s'explique, tout se comprend ; une éclatante lumière se répand sur les plus obscurs problèmes, un coin du voile est levé, et l'esprit humain palpite devant l'ineffable pressentiment d'un avenir glorieux et immortel.

Une science toute moderne, la géologie, a fouillé dans les entrailles de notre planète ; elle a lu son passé dans d'irrécusables monuments. Elle nous a initiés au mode de formation des mondes, et par la prodigieuse antiquité de notre globe, elle nous a révélé l'antiquité plus prodigieuse encore de l'univers. D'un autre côté, quand nous portons nos regards en haut, nous découvrons un nombre incommensurable de soleils, auxquels, par une induction certaine, nous ajoutons un cortége de satellites ; notre terre n'est elle-même qu'un de ces satellites ; nous assistons, par la condensation progressive des nébuleuses, à la formation séculaire de nouveaux mondes; nous voyons l'éther pulluler de matière cosmique, qui n'attend que le souffle de Dieu pour enfanter d'autres globes. En présence de cette immensité, nous comprenons que tant d'astres, dont la plupart ne peuvent être découverts qu'à l'aide des plus puissants instruments, dont quelques-uns même sont encore ignorés, n'ont pas été faits exclusivement pour l'homme ; que, dans ces lointaines habitations, se trouvent aussi l'organisation et la vie, l'intelligence, la volonté et l'amour. La chaîne des êtres n'est pas brisée de l'homme à Dieu ; notre esprit conçoit un idéal de perfection que d'autres êtres plus heureux sont appelés à réaliser, et que nous réaliserons peut-être à notre tour. Un moment, cette contemplation nous donne le vertige, à nous, atomes par rapport à la terre, atome elle-même si on la compare à l'univers.

Quelque infini que soit notre séjour, relevons pourtant la tête : songeons qu'il tient sa place dans le ciel, et qu'il a mérité aussi d'être créé par le même Dieu ; d'ailleurs, si les lois de notre organisation physique rivent actuellement nos pieds à un sol trop peu vaste pour nos désirs, n'avons-nous pas la pensée qui ne connaît ni le temps ni l'espace, qui lit l'avenir dans le présent et dans le passé, qui pèse et mesure les astres; qui de son encrier fait sortir un monde; qui s'élance sur les ailes de l'idéal au delà même de l'univers, jusqu'à l'Être infini dont elle ne craint pas de sonder les éternelles profondeurs ? A l'œuvre donc, travailleurs, nous que la Providence a placés à cette époque dans la station terrestre du ciel, nous avons aussi notre mission à remplir ; nous devons, comme nos devanciers, avoir notre part dans le perfectionnement de l'humanité ; nos efforts

(1485) L'observation des nébuleuses a conduit Herschel aux mêmes conclusions. Un écrivain catholique, M. Marcel de Serres, a soutenu de nos jours une opinion conforme dans son ouvrage intitulé : *De la création de la terre et des corps célestes*.

Ces hypothèses sont rejetées aujourd'hui. Le télescope de lord Ross en a fait raison. Voir notre *Dictionnaire apologétique*. L. F. J. (de St.-Cl.)

sont grands et précieux, puisqu'ils concourent à l'ensemble. Marchons avec confiance sous la main de Dieu, qui nous éclaire et qui nous guide. Elevons-nous dans l'échelle des êtres; élevons aussi notre terre dans l'échelle des mondes. (Pezzani.)

THEODICEE PANTHEISTE de l'éclectisme. *Voy.* Eclectisme.

THEORIE de l'absolu. *Voy.* Schelling.

THOMAS D'AQUIN (Saint). — Saint Thomas d'Aquin naquit dans le royaume de Naples, en 1227. Il embrassa la vie religieuse dans l'ordre de Saint-Dominique. Après avoir étudié la philosophie et la théologie à Bologne sous Albert le Grand, il le suivit à Paris, où il enseigna ensuite avec le plus grand éclat. Au milieu des controverses qu'il eut à soutenir, il conserva toujours beaucoup de modération. Saint Bonaventure, son rival en savoir, fut son ami. Il mourut dans un monastère d'Italie, en 1274. Ses nombreux écrits portent tous l'empreinte de sa puissante raison. Sa *Somme théologique*, ses *Commentaires* sur toutes les parties de la philosophie d'Aristote, et plusieurs traités spéciaux sur des questions de métaphysique et de morale, sont ceux de ses ouvrages où l'on doit particulièrement puiser la connaissance de sa philosophie.

Exposition. — Les sciences humaines ont un but unique qui est la perfection de l'homme. Or, dès que plusieurs choses se rapportent à un même but, il doit y avoir un principe régulateur de leur action commune. Les sciences forment donc une société comme les individus, société qui implique, comme l'association politique, un pouvoir qui coordonne et dirige. Nous voyons que, dans la société politique, le pouvoir appartient à l'intelligence; les hommes robustes de corps et faibles d'esprit sont destinés à être régis par ceux chez lesquels l'intelligence prédomine. De même, la science régulatrice des autres sciences doit être celle qui est la plus intellectuelle, c'est-à-dire celle qui s'occupe des choses les plus intelligibles. L'intelligibilité des choses peut être considérée sous trois rapports: premièrement, la connaissance des causes, en tant qu'elle renferme une explication certaine des effets, procure à l'esprit une lumière supérieure à la connaissance simple des effets; deuxièmement, l'intellect diffère des sens, en ce que les sens se rapportent aux choses particulières, tandis que l'intellect embrasse l'universel; troisièmement, l'intelligibilité des choses dépend de leur proportion avec l'intellect, qui est d'autant plus grand, qu'il est plus affranchi des conditions matérielles : les choses sont donc d'autant plus intelligibles, qu'elles sont plus séparées de la matière. Il résulte de là que la science la plus intellectuelle, et par conséquent la science régulatrice, est la métaphysique, puisque, étant la science de l'être en général et de ses propriétés, elle considère les causes premières dans leur plus grande pureté. Toutes les autres sciences spéculatives ne considèrent l'être que sous un point de vue particulier et subordonné; et, quant aux sciences pratiques, elles sont évidemment dépourvues par elles-mêmes du caractère de la plus grande généralité, puisqu'elles sont relatives à l'activité particulière de l'homme.

L'unité radicale de la philosophie de saint Thomas se trouve dans sa métaphysique. L'être, la possibilité, l'existence, le un et le multiple, la cause et l'effet, l'action et la passion, sont comme la matière de sa doctrine centrale. Mais ces notions se développent dans un cadre de divisions et de subdivisions très-compliquées. Nul moyen de les reproduire d'une manière claire dans les limites de ce résumé; et, néanmoins, pour saisir l'ensemble des idées de saint Thomas, il faudrait entrer dans ces explications. Le lien qui unit toutes les parties de ces spéculations philosophiques a *ses plis* et ses replis *dans les abîmes* de ces catégories.

Après avoir conçu l'idée de la science, il faut voir sur quelle base elle est appuyée. Relativement aux principes de la science humaine, saint Thomas pose cette question: Ces principes résultent-ils d'une connaissance expérimentale préexistante? En réponse à cette question fondamentale, il distingue deux éléments dans les principes de la science, les termes qui sont la matière de ces principes, et les rapports de ces termes. Ainsi, dans le principe, *le tout est plus grand que la partie*, les idées de tout et de partie sont les termes du principe: l'idée d'extension plus grande, voilà le rapport. Dans ce principe, *l'affirmation et la négation ne peuvent être vraies en même temps*, les idées d'affirmation et de négation sont des termes dont l'esprit perçoit le rapport. Partant de cette distinction, il répond que la connaissance des termes d'un principe dépend d'une notion fournie par l'expérience; mais que la connaissance de leurs rapports, ou, pour parler son langage, la complexion des termes ne dérive pas de l'expérience. « De même, dit-il, que l'habitude d'une vertu préexiste à l'acte, et consiste dans une inclination naturelle qui est comme une inchoation de cette vertu, laquelle arrive ensuite par l'exercice à la consommation, de même l'acquisition de la science implique qu'il préexiste dans notre esprit des germes de conceptions rationnelles. » Cette solution se rapproche, à certains égards, de l'idée de Kant; mais le docteur du moyen âge et le philosophe allemand diffèrent fondamentalement, par rapport à la valeur de ces conceptions. Le premier leur attribue une valeur objective qui leur est refusée par le second.

D'après les principes établis par saint Thomas sur la science, toute démonstration résulte de l'union de deux éléments, l'un empirique, l'autre rationnel. L'un est comme la matière de la démonstration, l'autre en est la forme efficace. Sous ce rapport, la logique correspond à l'ontologie, où l'union

de la matière et de la forme joue un si grand rôle.

Ici se place l'opinion adoptée par saint Thomas, relativement à la question des universaux. Il la résout par une application des idées de forme et de matière. Les universaux peuvent être considérés soit dans leur matière, soit dans leur forme. La matière de l'idée universelle d'*homme*, par exemple, c'est la réunion des attributs qui constituent la nature humaine. Sous ce rapport, les universaux sont *a parte rei*; leur matière existe uniquement dans chaque individu. Leur forme est le caractère d'universalité qui s'applique à cette matière: on n'obtient ce caractère d'universalité, qu'en faisant abstraction de ce qui est propre à chaque individu, pour considérer ce qui est commun à tous. Sous ce rapport, les universaux sont *a parte intellectus*.

La méthode suivie par saint Thomas pour démontrer Dieu nous offre une application de ses principes sur la science en général. Mais, pour comprendre ici sa manière de procéder, il faut d'abord distinguer avec lui deux genres de démonstration. Dans toute démonstration, le principe est antérieur à la conséquence. Or, il y a deux espèces d'antériorité: l'antériorité absolue, qui est dans les choses, ou les objets de la connaissance; l'antériorité relative, qui réside seulement dans le sujet de la connaissance, ou l'esprit de l'homme. Lorsqu'on démontre les effets en partant de la cause, l'antériorité relative est concordante avec l'antériorité absolue: ce qui est conçu comme principe de démonstration est conçu en même temps comme principe des choses: les procédés logiques correspondent à l'ordre réel. Lorsqu'au contraire, on démontre la cause en partant des effets, cette correspondance n'existe pas; le principe de démonstration n'est antérieur à la conséquence que relativement à notre manière de connaître; il est principe de démonstration, parce qu'il est plus facilement, plus immédiatement connu, et non parce qu'il précède dans l'ordre réel cette conséquence même.

Cela posé, saint Thomas établit qu'on ne peut pas prouver Dieu par le premier genre de démonstration, mais seulement par le second. Les procédés logiques, appliqués à l'existence de Dieu, ne peuvent reproduire l'ordre réel des choses, puisque Dieu apparaît dans la démonstration comme conséquence, tandis qu'il est, dans l'ordre réel, le principe universel. Le philosophe ne peut donc arriver à la démonstration de Dieu qu'en suivant un ordre relatif à l'esprit humain, en prenant les effets comme principe de démonstration, pour remonter à la cause comme conséquence.

En procédant ainsi, on peut, selon Thomas (*Summ. Theolog.* 1ᵉ pars, quæst. 3, art. 3), arriver à la démonstration de l'existence de Dieu par cinq voies différentes.

1° L'expérience constate que le mouvement existe dans le monde. Or, tout ce qui est mû est mû par un autre; car, d'une part, un objet n'est mû qu'en tant qu'il est en puissance relativement à l'objet vers lequel il est mû; et, d'autre part, un objet n'est moteur qu'en tant qu'il est en acte. Mouvoir n'est que faire passer de la puissance à l'acte. Or, un objet ne peut passer de la puissance à l'acte que par l'influence d'un être qui est en acte lui-même; de même que le bois, par exemple, qui n'est chaud qu'en puissance, n'arrive à la chaleur actuelle que par l'influence du feu, où la chaleur est déjà à l'état d'acte. Mais, d'un autre côté, il est impossible que la même chose soit sous le même rapport et en puissance et en acte; ce qui est chaud en acte ne peut pas en même temps être froid en acte, mais seulement en puissance; ainsi, les choses mobiles, c'est-à-dire qui ont un mouvement en puissance, n'ont pas en acte le même mouvement. La collection des choses mobiles ne peut donc passer de la puissance à l'acte qu'autant qu'il existe un être qui ait le mouvement en acte sans l'avoir en puissance, ou, en d'autres termes, qui puisse mouvoir sans être lui-même mobile. Ce premier et immobile moteur est Dieu.

2° L'expérience constate qu'il existe dans le monde sensible une série de causes et d'effets. Cela posé, ou tout est cause et effet, ou il existe un être qui est cause sans être effet. La première supposition répugne, puisqu'alors il faudrait supposer un être qui fût à la fois cause et effet de lui-même; ce qui est absurde, car pour être cause il faut agir, et pour agir il faut exister; ou bien il faudrait admettre une série infinie de causes et d'effets, ce qui est également inadmissible; car cette série est actuellement terminée, et la raison ne peut concevoir le dernier terme d'une série sans concevoir un premier terme.

3° L'expérience constate qu'il existe dans la nature une loi de génération et de corruption des choses: or, tout ce qui est sujet à cette loi est, comme tel, simplement possible et non nécessaire, puisqu'il y a eu un temps où il n'était pas encore. Mais le possible suppose le nécessaire; car, s'il y avait eu un temps où tout eût été simplement possible, rien n'existerait, puisque rien n'aurait pu être produit. Donc, puisque quelque chose existe, il existe un être qui n'est pas simplement possible, mais nécessaire.

4° L'observation reconnaît, dans les divers êtres qui composent l'univers, divers degrés de bonté et de perfection; mais le plus ou le moins de perfection ne peut se concevoir que comme une participation plus ou moins grande à une perfection qui n'admet ni plus ni moins.

5° Il est aussi d'expérience que les êtres dépourvus de connaissance, tels que les corps dont l'ensemble forme le monde, tendent constamment, dans leurs opérations, à une fin utile et bonne. Il y a donc une intention dans la nature. Mais les êtres privés d'intelligence ne peuvent tendre à une fin qu'en tant qu'ils sont dirigés par une in-

telligence, comme la flèche est dirigée vers le but par l'archer. Il existe donc une intelligence ordonnatrice.

On doit remarquer, dans chacune de ces démonstrations, un double élément : l'élément fourni par l'expérience, et l'élément rationnel.

L'élément fourni par l'expérience est, dans la première démonstration, l'existence du mouvement; dans la deuxième, l'enchaînement, au moins apparent, des causes et des effets; dans la troisième, le fait de la génération et de la corruption des choses; dans la quatrième, la variété des êtres sous des qualités communes; dans la cinquième, les opérations de la nature qui ont pour résultat le bien-être.

Dans la première démonstration, l'élément rationnel est celui-ci : *Tout mouvement suppose un principe immobile;* dans la deuxième : *Toute série d'effets suppose une première cause;* dans la troisième : *Le possible suppose le nécessaire;* dans la quatrième : *Le relatif suppose l'absolu;* dans la cinquième : *L'ordre suppose l'intelligence.* Tous ces principes rationnels se déduisent eux-mêmes de deux notions : 1° la notion d'existence nécessaire et absolue, sans laquelle le relatif et le contingent ne sont pas concevables; tel est le fondement de la troisième et de la quatrième démonstration; 2° la notion de cause, sans laquelle ni la succession, ni le mouvement, ni l'ordre des phénomènes ne sauraient non plus être conçus. La deuxième démonstration considère la cause en général; la première la considère comme cause motrice; la cinquième, comme cause intelligente.

On voit aussi, d'après ce qui précède, en quel sens saint Thomas dit que les effets sont un principe de démonstration. Sous le nom d'effet, il n'entend pas le fait seulement en tant qu'il est fourni par l'expérience, mais encore en tant qu'il est la matière d'une conception rationnelle qui s'y applique.

En traitant des rapports de l'univers avec Dieu, saint Thomas reproduit, contre le dualisme et contre le panthéisme, l'argumentation des Pères de l'Eglise, combinée avec les catégories de la métaphysique de l'école sur l'être, la substance, la cause. Il en conclut la création proprement dite. Il dit, à la vérité, que la création est l'émanation de tous les êtres en tant qu'ils sortent de la cause première; mais il exclut formellement le sens panthéiste du mot *émanation.* « De même, dit-il, que la génération d'un homme est précédée par le *non-être de cet homme*, de même la création, qui est l'émanation de tout l'être, est précédée par le *non-être.* » Il fait observer, à ce sujet, que l'expression *ex nihilo* ne désigne point la cause matérielle de la création, mais la relation de deux états, ou le passage de la non-existence à l'existence. Toutefois, en établissant la création proprement dite, saint Thomas ne croyait pas que la raison pût démontrer que le monde n'existe pas de toute éternité, attendu que Dieu a pu exercer éternellement sa puissance créatrice. A défaut de démonstration, il renvoie, à cet égard, aux enseignements de la révélation.

Il lie la théorie de l'univers à la notion de Dieu, la cosmologie à la théologie, en considérant la nature comme une représentation de ce qui est en Dieu, comme un miroir de l'essence divine; mais il distingue une double représentation de la cause dans l'effet. L'effet peut représenter la cause simplement en tant que cause : c'est ainsi que la fumée représente le feu. Cette représentation n'est pas une image, mais un *vestige* qui, sans reproduire la forme de la cause, atteste seulement son action et, pour ainsi dire, son passage. La représentation par voie d'*image* reproduit la forme de la cause : c'est ainsi qu'un feu représente un autre feu, d'où il émane; toutes les créatures, raisonnables ou irraisonnables, sont, en tant que créatures, la représentation de la Trinité par voie de vestige. Chaque créature, en tant qu'elle possède l'être, en tant qu'elle est une substance créée, représente particulièrement la cause et le principe, et contient ainsi un vestige du Père, principe sans principe. En tant qu'elle a une forme spéciale, elle offre un vestige du Verbe, de la même manière que la forme d'un ouvrage se rapporte à la conception de l'ouvrier. En tant qu'elle a des relations d'ordre avec quelque chose de distinct d'elle, elle conserve un vestige de l'Esprit d'amour, de l'Esprit-Saint, parce que la coordination d'un effet à une autre chose dépend de la volonté du Créateur, mue par l'amour. Indépendamment de cette représentation, commune à toutes les créatures, les esprits et les corps représentent la Trinité divine selon un mode qui leur est spécial. Les esprits qui sont, en tant qu'êtres immatériels, une image du Père, principe de l'être, sont aussi, comme intelligents, une image du Verbe, et, comme doués de volonté, une image de l'Esprit d'amour. Les corps offrent des vestiges de la Trinité, sous le triple rapport de la mesure, du nombre et de la pesanteur; la mesure se rapporte à leur substance limitée par ses principes, le nombre à la forme qui les distingue, la pesanteur à leur relation d'ordre avec les autres corps. Saint Thomas a reproduit ici analytiquement des conceptions empruntées aux anciens Pères, particulièrement à saint Augustin.

En comparant les créatures changeantes avec leur principe immuable, on se forme l'idée de la durée des choses. L'éternité est la mesure de la permanence absolue de l'être, c'est-à-dire de Dieu, qui n'est pas seulement inaltérable dans son essence, mais qui n'est sujet sous aucun rapport, à des modifications accidentelles. Les choses créées s'éloignent à des degrés divers de cette permanence absolue. Il en est qui sont sujettes à des modifications variables, mais dont l'être est permanent : la mesure de leur durée est l'*ævum*. Il en est d'autres dont l'être même est dans une mutabilité perpétuelle : la mesure de leur durée est le

temps. Les créatures intelligentes, en tant qu'elles reçoivent des modifications successives, sont soumises au temps; en tant que sous ces modifications successives leur être subsiste incorruptible, elles correspondent à l'*œvum*, en tant qu'elles sont destinées à être unies à Dieu par la vision intuitive, elles participent à l'éternité.

Les êtres créés se divisent en trois grandes classes : les êtres absolument immatériels, les êtres matériels et les êtres composés d'esprit et de matière.

La perfection de l'univers implique l'existence de créatures dégagées de toute matière. Le but principal de Dieu dans la création est le bien ou l'assimilation à Dieu. Or, la parfaite assimilation de l'effet à la cause n'existe que lorsque l'effet imite la cause dans son mode d'opération. Dieu crée par l'intelligence et la volonté; il doit donc exister des créatures intellectuelles comme lui; mais l'intelligence ne peut être un acte du corps : car le corps, correspondant uniquement à un point de l'espace et du temps, est toujours déterminé *ad hoc et nunc* : l'intelligence, au contraire, correspond à ce qui est universel et éternel en soi.

Quant aux êtres corporels, saint Thomas réfute l'opinion d'Origène, qui avait prétendu que les corps n'avaient été produits que pour punir les fautes des créatures intelligentes, qu'ils n'étaient que les cachots des âmes, et qu'ainsi leur création ne faisait point partie du plan primitif de Dieu. Suivant saint Thomas, les corps, par cela même qu'ils ont l'être, participent au bien, et sont un effet de la bonté divine; ils concourent à la perfection de l'univers, qui doit comprendre une hiérarchie d'êtres subordonnés les uns aux autres, selon le degré de perfection qu'ils possèdent. Les corps ne doivent pas être considérés séparément, mais comme parties d'un tout, coordonné lui-même à Dieu. Plus on les considère séparément, plus leur inanité se manifeste; mais il n'en est pas de même lorsqu'on les envisage comme étant au service des esprits, parce que tout ce qui se rapporte à l'ordre spirituel apparaît d'autant plus grand qu'on approfondit mieux la notion.

La théorie des esprits et la théorie des corps aboutissent à la science qui a pour objet l'homme, où les deux mondes s'unissent.

On peut dire qu'il y a trois âmes dans l'homme, en ce sens seulement que l'esprit, un dans son essence, y possède une triple vie : la vie rationnelle, qui exerce ses fonctions sans organe corporel; la vie sensitive, qui a besoin d'organe corporel; la vie végétative, qui n'a pas besoin seulement d'un organe corporel, mais encore d'une force corporelle. La nutrition et la locomotion spontanée appartiennent à la vie végétative. Ici se place une théorie très-compliquée de cette triple vie. Celle de la vie rationnelle se divise en deux branches correspondant à l'intelligence et à la volonté.

L'intelligence humaine, unie à un corps, réside aux confins de deux horizons, de l'horizon des réalités éternelles, infinies, et de l'horizon des choses finies et variables. Il en est de même de la volonté, qui s'exerce aux confins du double horizon du bien absolu et du bien relatif.

La philosophie de l'Ange de l'Ecole renferme aussi des spéculations politiques. On ne doit pas toutefois les chercher dans le livre *de Regimine Principis*, attribué à saint Thomas par quelques auteurs. Il est extrêmement vraisemblable que cet ouvrage n'est pas de lui. Les idées politiques de saint Thomas sont la combinaison de deux principes. Comme moyen nécessaire de l'ordre, le pouvoir représente Dieu; comme résidant en tels ou tels individus, il représente la communauté.

Nous venons d'indiquer quelques aperçus qui peuvent faire entrevoir le caractère général de ses théories; mais ces aperçus ne sont nullement, nous le répétons, une analyse de sa philosophie. Cette philosophie est un monde infini de questions : la *Somme théologique* toute seule est une encyclopédie très-vaste, dont toutes les parties sont régulièrement disposées et unies par une chaîne logique merveilleuse. Mais, dans le monde intellectuel de saint Thomas, on parle une langue fort différente de la langue moderne. Pour s'orienter dans ce monde, pour le parcourir, il faut commencer par apprendre le vocabulaire de cette langue. Cette observation s'applique à presque toute la philosophie du moyen âge.

DE SALINIS ET DE SCORBIAC. — Cfr. HAURÉAU, *De la philosophie scolastique*, t. II.

TRADITIONALISTES. *Voy.* RATIONALISTES ET TRADITIONALISTES.

TRADITIONNELLE (PHILOSOPHIE), son exposé. *Voy.* RATIONALISTES ET TRADITIONALISTES.

U

UNITÉ de Dieu. *Voy.* ATTRIBUTS DE DIEU.

UNIVERS, sa description. *Voy.* EXISTENCE.

UNIVERSITÉ de Louvain, expose sa théorie philosophique à la congrégation de l'Index. *Voy.* RATIONALISTES ET TRADITIONALISTES.

V

VARIATIONS politiques, dogmatiques, etc., de l'éclectisme. *Voy.* ÉCLECTISME.

VÉGÉTAUX, leur existence prouve un Dieu créateur. *Voy.* DIEU (Preuves de son existence).

AVIS AU LECTEUR.

Le document qu'on va lire fait partie d'un *recueil* de pièces diverses que nous avons trouvé en parcourant les débris d'une vieille bibliothèque, chez M. Bouserez, libraire à Tours. Ces pièces portent les titres suivants que nous transcrivons tels qu'ils se présentent.

Origine de l'univers expliquée par un principe de la matière, à Berlin, 1748.

Histoire d'une jeune fille sauvage.

Essai sur la nature de l'air, du vent et du ridicule. Traduit de l'anglais, 1741.

*Lettre à M. le comte de *** où l'on donne les principaux éléments pour servir à la théorie des vents dans les zones tempérées.*

Chroa-Génésie ou génération des couleurs, contre le Système de Newton. Présentée au roi, 1749.

Question nouvelle et intéressante sur l'électricité, proposée aux savants par MM. de l'Académie de Dijon et traitée par M. l'abbé de Mangin, Doct... et Pr... de Saint-Antoine. Paris, chez Delaguette, 1749.

Réponse de M. l'abbé Nollet de l'Académie royale des Sciences, à quelques auteurs qui ont critiqué son Essai *sur l'électricité des corps*, 1749.

De toutes ces pièces la plus curieuse est sans contredit celle que nous reproduisons sous le titre qu'elle porte : *Histoire d'une jeune fille sauvage.* Nous n'avions jusqu'ici sur Mlle Le Blanc (car c'est d'elle qu'il s'agit) que quelques pages de Racine le fils, et à peu près autant à l'art. *Homme sauvage* du *Dictionnaire d'Histoire naturelle* de Valmont de Bomare. Le document que nous publions est beaucoup plus complet et plus détaillé. Il a, dans l'original, 72 pages in-12; nous croyons qu'il est resté inconnu jusqu'à ce jour. On sait les arguments que les individus, ainsi séquestrés, peuvent fournir, en philosophie, pour la solution des problèmes qui se rattachent à la question de l'origine de nos connaissances.

Tours, 1 juin 1864. L.-F. J. (de St-Cl.)

HISTOIRE D'UNE JEUNE FILLE SAUVAGE.

Au mois de septembre 1731, une fille de neuf ou dix ans, pressée par la soif, entra sur la brune dans le village de Songi, situé à quatre ou cinq lieues de Châlons en Champagne, du côté du midi. Elle avait les pieds nus, le corps couvert de haillons et de peaux, les cheveux sous une calotte de calebasse, le visage et les mains noirs comme une négresse. Elle était armée d'un bâton court et gros par le bout en forme de massue. Les premiers qui l'aperçurent s'enfuirent en criant : *Voilà le diable!* En effet, son ajustement et sa couleur pouvaient bien donner cette idée à des paysans. Ce fut à qui fermerait le plus vite sa porte et ses fenêtres. Mais quelqu'un croyant apparemment que le diable avait peur des chiens, lâcha sur elle un dogue armé d'un collier à pointes de fer ; la sauvage le voyant approcher en fureur l'attendit de pied ferme, tenant sa petite masse d'armes à deux mains, en la posture de ceux qui, pour donner plus d'étendue aux coups de leur cognée, la lèvent de côté, et voyant le chien à sa portée, elle lui déchargea un si terrible coup sur la tête, qu'elle l'étendit mort à ses pieds. Toute joyeuse de sa victoire, elle se mit à sauter plusieurs fois par-dessus le corps du chien (1). De là elle essaya d'ouvrir une porte, et n'ayant pu y réussir, elle regagna la campagne du côté de la rivière, et monta sur un arbre où elle s'endormit tranquillement.

Feu M. le vicomte d'Epinay était pour lors à son château de Songi, où ayant appris ce que les uns et les autres disaient de cette petite sauvage, entrée sur ses terres, il donna ses ordres pour la faire arrêter, et surtout au berger qui l'avait vue le premier dans une vigne. Parmi les personnes qui étaient en cette campagne, quelqu'un, par une conjecture fort simple, mais dont on fit honneur à sa grande connaissance des mœurs et coutumes des sauvages, devina qu'elle avait soif, et conseilla de faire porter un seau plein d'eau au pied de l'arbre où elle était, pour l'engager à descendre. Après qu'on se fut retiré, en veillant néanmoins toujours sur elle, et qu'elle eut regardé de tous côtés si elle n'apercevait personne, elle descendit et vint boire au seau, en y plongeant le menton: mais quelque chose lui ayant donné de la défiance, elle fut plus tôt remontée au haut de l'arbre qu'on ne put arriver à elle pour la saisir. Ce premier stratagème n'ayant pas réussi, la personne qui avait donné le premier conseil, dit qu'il fallait poster aux environs une femme et quelques enfants, parce qu'ordinairement les sauvages ne les fuyaient pas comme les hommes, et surtout qu'il fallait lui montrer un air et un visage riants. On le fit : une femme portant un enfant dans ses bras, vint se promener aux environs de l'arbre, ayant ses mains pleines de différentes racines et de deux poissons, les montrant à la sauvage, qui, tentain d'ailleurs que cette enfant n'avait point peur d'un gros chien, et qu'elle a fait plusieurs fois ses preuves à cet égard.

(1) Quelques personnes qui ont connu la jeune sauvage peu de temps après son apparition, content diversement l'aventure du chien. Quelques-uns la placent à Châlons, peu après sa prise ; mais du moins, il est cer-

tée de les avoir, descendait quelques branches et puis remontait : la femme continuant toujours ses invitations avec un visage gai et affable, lui faisant tous les signes possibles d'amitié, tels que de se frapper la poitrine, comme pour l'assurer qu'elle l'aimait bien et qu'elle ne lui ferait point de mal, donna enfin à la sauvage la confiance de descendre pour avoir les poissons et les racines qui lui étaient présentés de si bonne grâce ; mais la femme s'éloignant insensiblement donna le temps à ceux qui étaient cachés de se saisir de la jeune fille pour l'emmener au château de Songi. Elle ne m'a rien dit de sa douleur d'être prise, ni des efforts qu'elle fit sans doute pour s'échapper, mais on peut bien en juger ; ce qu'elle se rappelle, c'est qu'il lui paraît qu'elle fut prise deux ou trois jours après avoir passé la rivière. Cette rivière est sans doute la Marne, qui passe à une demi lieue de Songi vers le levant : ainsi la petite sauvage venait du côté de la Lorraine.

Le berger et autres qui l'avaient arrêtée et menée au château, la firent d'abord entrer dans la cuisine, en attendant qu'on eût averti M. d'Epinay. La première chose qui parut y fixer les regards et l'attention de la petite fille furent quelques volailles qu'accommodait un cuisinier ; elle se jeta dessus avec tant d'agilité et d'avidité, que cet homme lui vit plus tôt la pièce entre les dents, qu'il ne la lui avait vu prendre. Le maître étant survenu, et voyant ce qu'elle mangeait, lui fit donner un lapin en peau, qu'elle écorcha et mangea tout de suite. Ceux qui l'examinèrent alors, jugèrent qu'elle pouvait avoir neuf ans. Elle était noire, comme j'ai dit ; mais on s'aperçut bientôt, après l'avoir lavée plusieurs fois, qu'elle était naturellement blanche, ainsi qu'elle l'est encore aujourd'hui. On remarqua aussi qu'elle avait les doigts des mains, surtout les pouces, extrêmement gros par proportion au reste de la main, qui est assez bien faite. Elle m'a fait voir qu'encore actuellement elle a aux pouces quelque chose de cette grosseur, et elle a ajouté que ces pouces plus gros et plus forts lui étaient bien nécessaires pendant sa vie errante dans les bois, parce que lorsqu'elle était sur un arbre, et qu'elle en voulait changer sans descendre, pour peu que les branches de l'arbre voisin approchassent du sien, ne fussent-elles pas plus grosses que le bout du doigt, elle appuyait ses deux pouces sur une branche de celui où elle était, et s'élançait sur l'autre comme un écureuil. De là on peut juger quelle force et quelle roideur devaient avoir ses pouces pour soutenir ainsi son corps en s'élançant. Cette comparaison est d'elle, et pourrait bien venir de l'idée des écureuils volants qu'elle a pu voir dans sa jeunesse : ce qui donne un nouveau poids aux conjectures que nous ferons sur le pays où elle est née (1).

M. d'Epinay la laissa sous la garde du berger dont la maison tenait au château, en la lui recommandant comme une chose qui lui tenait à cœur, et du soin de laquelle il serait bien payé. Cet homme la mena donc chez lui pour commencer à l'apprivoiser : de là vient qu'on l'appelait dans le canton *la bête du berger*. On peut bien juger qu'on ne l'aura pas si tôt désaccoutumée, ni sans mauvais traitements, des inclinations d'un naturel sauvage et féroce, et des habitudes qu'elle avait contractées. Au moins ai-je bien compris qu'elle ne jouissait pas de sa liberté dans cette maison, puisqu'elle m'a dit qu'elle trouvait moyen de faire des trous aux murailles et aux toits, sur lesquels elle courait aussi hardiment que sur terre, ne se laissant reprendre qu'à grand' peine, et passant (à ce qu'on lui a rapporté) avec tant de subtilité par des ouvertures si petites, que la chose paraissait encore impossible après l'avoir vue. Ce fut ainsi qu'elle échappa, une fois entre autres, de cette maison par un temps affreux de neige et de verglas ; elle gagna les dehors, et fut se réfugier sur un arbre. La crainte des reproches et de la colère du maître mit cette nuit tout le monde en mouvement ; on la chercha dans toute la maison, ne pouvant penser que, par ce froid et la gelée qu'il faisait, elle eût pu gagner la campagne : néanmoins, y étant allé voir comme par surabondance de recherche, on l'y trouva, comme je viens de dire, perchée sur un arbre, dont heureusement on eut l'adresse de la faire descendre.

J'ai vu quelque chose de l'agilité et de la légèreté de sa course : rien n'est plus surprenant : elle m'en montra un reste, ce que l'on ne peut guère se représenter sans l'avoir vu, tant sa façon de courir est prompte et singulière, quoique de longues maladies et le défaut d'usage lui aient fait perdre une partie de son agilité. Ce ne sont point des enjambées, ses pas ne sont ni distincts ni formés comme les nôtres ; c'est une espèce de piétinement précipité qui échappe à la vue ; c'est moins marcher que glisser, en tenant les pieds l'un derrière l'autre. A peine est-il possible de distinguer de mouvement dans son corps et dans ses pieds, et moins encore de la suivre. Ce petit essai qui ne ne fut rien, puisqu'il se fit dans une salle de peu d'étendue, me persuada néanmoins de ce qu'elle m'avait dit auparavant, que même plusieurs années depuis sa prise, elle attrapait encore le gibier à la course, et qu'on en avait fait voir la preuve à la reine de Pologne, mère de la reine, probablement en 1757, lorsqu'elle alla prendre possession du duché de Lorraine. Cette princesse passant à Châlons, on lui parla de la jeune sauvage qui était alors dans la communauté qu'on appelle des Régentes, et on la lui amena : elle était apprivoisée depuis quelques années, mais son humeur, ses manières, et même sa voix et sa parole, ne paraissaient être, à ce qu'elle assure, que d'une petite fille de quatre à cinq ans. Le son de sa voix était aigu et perçant quoique petit, ses paroles brèves et embarrassées, telles que d'un enfant qui ne sait pas encore les termes pour exprimer ce qu'il veut dire : enfin ses gestes et façons d'agir familières et enfantines, montraient qu'elle ne distinguait encore que ceux qui lui faisaient le plus de caresses. La reine de Pologne l'en accabla, et, sur ce qu'on lui apprit de sa légèreté à la course, cette princesse voulut qu'elle l'accompagnât à la chasse. Là, se voyant en liberté, et se livrant à son naturel, la jeune fille suivait à la course les lièvres ou lapins qui se levaient, les attrapait, et revenait du même pas les apporter à la reine. Cette princesse témoigna quelque désir de l'emmener avec elle pour la placer dans un couvent à Nancy ; mais elle en fut détournée par les personnes qui avaient soin de son instruction dans le couvent de Châlons, où feu Mgr le duc d'Orléans payait alors sa pension. La reine de Pologne se contenta de promettre d'écrire à la reine de France, sa fille, en lui envoyant une plante à plusieurs branches de fleurs artificielles que lui avait présentée la jeune sauvage, qui avait déjà acquis le talent qu'elle a cultivé depuis, d'imiter le naturel dans ces sortes d'ouvrages. Elle a fait dans la reine de Pologne une perte dont les bontés de la reine, sa fille, peuvent seules la dédommager. Je reviens au temps voisin de sa prise, et au commencement de son éducation : mais avant que de passer outre, il faut dire ce qu'on a pu savoir de certain de ses aventures avant son apparition dans le village de Songi.

Mlle Le Blanc (c'est le nom qu'elle porte aujourd'hui) se ressouvient très distinctement d'avoir passé une rivière deux ou trois jours avant sa

(1) *Voy.* ci-après les Extraits de la Houtan, n. 5.

prise, et l'on verra bientôt que c'est un des faits les plus constants de son histoire. Elle avait alors une compagne un peu plus âgée qu'elle et noire comme elle, soit que ce fût la couleur naturelle de cette autre enfant, soit qu'elle eût été peinte comme la petite Le Blanc. Elles passaient la rivière à la nage et plongeaient pour attraper du poisson, comme je l'expliquerai plus au long, lorsqu'un gentilhomme du voisinage appelé M. de Saint-Martin, ainsi que l'a su depuis Mlle Le Blanc, ne voyant de loin que les deux têtes noires de ces enfants aller et venir sur l'eau, les prit d'abord, comme il l'a conté lui-même, pour deux poules d'eau, et leur tira de loin un coup de fusil, qui heureusement ne les atteignit pas, mais qui les fit plonger et aborder plus loin.

La petite Le Blanc tenait pour sa part un poisson à chaque main, et une anguille entre ses dents. Après avoir éventré et lavé leur poisson, elle et sa compagne le mangèrent, ou plutôt le dévorèrent; car, selon ce qu'elle m'a représenté, elles ne mâchaient pas leur nourriture, mais, la portant à la bouche, elles la déchiquetaient avec les dents de devant en petits morceaux, qu'elles avalaient sans les mâcher. Leur repas fait, elles prirent leur course dans les terres en s'éloignant de la rivière. Peu de temps après, celle qui est devenue mademoiselle Le Blanc aperçut la première à terre un chapelet que quelque passant avait sans doute perdu. Soit que ce fût un objet nouveau pour elle, ou qu'elle se rappelât d'en avoir vu de semblable, elle se mit à faire des sauts et des cris de joie, et craignant que sa compagne ne s'emparât de ce petit trésor, elle porta la main dessus pour le ramasser, ce qui lui attira un si grand coup de masse sur la main qu'elle en perdit l'usage dans le premier moment, mais non la force de rendre avec l'autre, à sa compagne, un coup de son arme sur le front, qui l'étendit par terre poussant des cris horribles. Le chapelet fut le prix de sa victoire; elle s'en fit un bracelet. Cependant, touchée apparemment de compassion pour sa camarade, dont la plaie saignait beaucoup, elle courut chercher quelques grenouilles, en écorcha une, lui colla la peau sur le front pour en arrêter le sang, et banda la plaie avec une lanière d'écorce d'arbre, qu'elle arracha avec ses ongles : après quoi elles se séparèrent, la blessée ayant pris son chemin vers la rivière, la victorieuse vers Songi.

On conçoit bien que tous ces détails, ainsi que plusieurs de ceux qui précèdent et qui suivent, ou que je supprime, n'ont pu être rendus par Mlle Le Blanc que depuis qu'elle a pu s'expliquer en français : mais quant au fait principal du combat des deux petites filles, c'est un des premiers dont on a été informé. On avait vu deux enfants passer la rivière à la nage, ainsi qu'on l'a rapporté plus haut, on ne put donc manquer de demander au moins par signes à la petite Le Blanc, aussitôt après sa prise, et dans un temps où la mémoire du fait était bien récente, ce qu'était devenue sa compagne. Elle répondit par signes, sans doute, et en répétant aussi les expressions que peut-être on lui suggérait, qu'elle *l'avait faite rouge*, pour dire qu'elle avait fait couler son sang, expression qu'on a beaucoup répétée dans le temps, et dont il n'est cependant fait aucune mention dans la lettre imprimée dans le *Mercure de France* (1), datée de Châlons du 9 décembre 1731, c'est-à-dire environ deux mois après la prise de la jeune sauvage, qui ne savait encore, dit l'auteur de cette lettre, *que quelques mots français mal articulés*, dont il rapporte quelques uns.

Je n'ai pu rien découvrir de certain touchant le sort de la compagne de Mlle Le Blanc. M. de L..., ci-devant gouverneur des enfants du vicomte d'Epinay, rapporte que, lorsqu'il a connu cette dernière, deux ans après sa prise, on disait dans le pays qu'on avait trouvé l'autre petite fille morte, à quelques lieues de l'endroit où elles s'étaient battues. Mlle Le Blanc, sans dire qu'elle fût morte ou non, dit avoir appris qu'on l'avait trouvée aux environs de Toul en Lorraine. Il faudrait pour cela que, dangereusement blessée comme elle était, elle eût repassé la Marne à la nage, ce qui n'est guère vraisemblable, non plus que ce que Mlle Le Blanc croit avoir ouï dire, qu'on avait trouvé sur cette enfant, qui était plus grande et plus âgée qu'elle, quelques papiers qui pouvaient donner des éclaircissements sur leurs aventures. La lettre déjà citée, écrite dans un temps fort voisin de l'événement, dit seulement qu'on avait revu la petite négresse auprès de Cheppe, village voisin de Songi, d'où elle avait ensuite disparu. Quoi qu'il en soit, on n'en a plus entendu parler depuis.

Il y a beaucoup plus d'obscurité encore sur ce qui a précédé l'arrivée de ces deux enfants en Champagne. Mlle Le Blanc n'en conserve que des souvenirs éloignés et confus. Je rapporterai cependant tout ce que j'ai pu tirer d'elle par les différentes questions que je lui ai faites à loisir et en différents temps, depuis que je la connais, et je tâcherai d'en tirer des conjectures vraisemblables sur le pays où elle est née, et sur les aventures qui ont pu la conduire en Champagne. Revenons à la suite de son histoire.

Les cris de gorge qui lui servaient de langage ne furent pas, je pense, le plus rare sujet des mauvais traitements qu'elle eut quelquefois à essuyer. C'était quelque chose d'effrayant, surtout ceux de colère ou de frayeur : j'en puis juger sur un des plus petits de joie ou d'amitié qu'elle contrefit devant moi, et qui n'aurait pas laissé de m'épouvanter si je n'eusse été prévenu. Mais les plus terribles étaient lorsque, par une horreur qui lui était naturelle, quelqu'un qu'elle ne connaissait pas, l'approchait et voulait la toucher : on en vit une rude expérience chez M. de Beaupré, aujourd'hui conseiller d'État, et alors Intendant de Champagne. Il s'était fait amener la petite sauvage chez lui, peu de temps après qu'elle eut été déposée à l'hôpital général de St-Maur à Châlons, où son Extrait baptistaire (2) fait foi qu'elle entra le 30 octobre 1731. Un homme à qui on rapportait l'horreur qu'elle avait d'être touchée, se fit fort néanmoins de l'embrasser, malgré tout ce qu'on put lui dire du risque qu'il courait en l'approchant, n'étant pas connu d'elle; l'enfant tenait alors un filet de bœuf cru, qu'elle mangeait avec grand plaisir, et par précaution on la retenait par ses habits : dès qu'elle vit cet homme près d'elle en action de lui prendre le bras, elle lui appliqua, tant avec sa main qu'avec son morceau de viande, un tel coup au travers du visage, qu'il en fut étourdi et aveuglé au point qu'à peine se put-il soutenir. Mais en même temps la sauvage, qui s'imaginait que ceux qu'elle ne connaissait pas étaient des ennemis qui en voulaient à sa vie, ou qui craignait le châtiment de ce qu'elle venait de faire, s'échappa, courut à une fenêtre, par où elle voyait des arbres et une rivière, pour y sauter et s'y sauver, ce qu'elle eût fait si on ne l'eût retenue.

Le plus difficile à réformer en elle, et peut-être le plus dangereux, ce fut la nourriture des viandes crues et saignantes, ou de feuilles, branches et racines d'arbres; son tempérament et son estomac, accoutumés par l'usage continuel à des aliments crus et remplis de leur suc naturel, ne pouvaient

(1) *Voy.* cette lettre ci-après, n. 2.

(2) *Voy.* ci-après l'Extrait baptist., n. 1.

se faire à des nourritures plus délicates, que la cuisson rend indigestes, suivant l'avis de plusieurs médecins. Pendant qu'elle fut au château de Songi, et même pendant les deux premières années qu'elle fut à l'hôpital St-Maur de Châlons, M. le vicomte d'Epinay, qui en prenait soin, avait donné ordre de lui porter de temps en temps ce qu'elle aimait le mieux en racines et fruits crus; mais elle fut privée, en cette communauté, presque totalement de viandes et de poissons crus, qu'elle trouvait abondamment au château de Songi. Il paraît surtout qu'elle aimait le poisson soit par goût, soit par l'habitude et la facilité qu'elle avait acquise dès son enfance de l'attraper dans l'eau plus aisément que le gibier sur la terre à la course. M. de L... se souvient que, deux ans après sa prise, elle conservait encore ce goût pour attraper le poisson dans l'eau, et m'a conté qu'un jour qu'il était au château de Songi avec le vicomte d'Epinay qui y avait fait amener la petite sauvage, elle ne s'aperçut pas plus tôt qu'on avait ouvert une porte qui donnait sur un étang de la grandeur de plusieurs arpents, qu'elle courut s'y jeter tout habillée, se promena en nageant de tous côtés, et s'arrêta sur une petite île, où elle mit pied à terre pour attraper des grenouilles, qu'elle mangea tout à son aise. Ceci me rappelle un trait assez plaisant que je tiens d'elle-même.

Lorsque M. d'Epinay était à Songi, et qu'il y venait compagnie, il se plaisait d'y faire amener cette enfant, qui commençait à s'apprivoiser, et dans laquelle on pouvait déjà découvrir une humeur fort gaie, et un caractère de douceur et d'humanité que des mœurs sauvages et féroces, nécessaires à la conservation de sa vie, n'avaient pas entièrement effacé; puisque hors les cas où elle paraissait craindre qu'on ne voulût lui faire quelque tort, elle était fort traitable et de bonne humeur. Un jour donc qu'elle était au château et présente à un grand repas, elle remarqua qu'il n'y avait rien de tout ce qu'elle trouvait de meilleur: tout étant cuit et assaisonné. Elle partit comme un éclair, courut sur les bords des fossés et des étangs, et rapporta plein son tablier de grenouilles vivantes, qu'elle répandit à pleines mains sur les assiettes des convives, en disant, toute joyeuse d'avoir trouvé de si bonnes choses, *Tiens, maman, donc tiens;* ce qui était alors presque les seules syllabes qu'elle pût articuler. On peut bien juger des mouvements que cela causa parmi ceux qui étaient à table, pour éviter ou rejeter à terre les grenouilles qui sautaient partout. La petite sauvage, tout étonnée de ce qu'on faisait si peu de cas d'un mets si exquis, ramassait avec soin toutes ces grenouilles éparses, et les rejetait dans les plats et sur la table: la même chose lui est arrivée plusieurs fois en différentes compagnies.

Ce ne fut qu'avec d'extrêmes difficultés qu'on la désaccoutuma des nourritures crues, et que petit à petit on la restreignit aux nôtres. Les premiers essais qu'elle fit pour s'habituer à celles où il y avait du sel, comme aussi à boire du vin, lui firent tomber toutes les dents, qui furent gardées, dit-elle, de même que ses ongles, par curiosité. Ses dents sont revenues, elles sont à présent comme les nôtres, mais sa santé ne revint pas, et est restée jusqu'aujourd'hui très-délabrée. Elle ne fit plus que passer d'une maladie à une autre, toutes causées par des douleurs insupportables dans l'estomac et dans les entrailles, et surtout dans la gorge, qui était rétrécie et desséchée, ce que les médecins attribuaient au peu d'exercice et au peu de nourriture qu'avaient ces parties, par proportion à celle qu'elles avaient eue dans l'usage des viandes crues. Ces douleurs lui causaient souvent des contractions de nerfs dans tout le corps, et des épuisements qu'aucune de ces nourritures cuites ne pouvaient réparer. Ce fut peut-être par quelques-uns de ces accidents qui la menaçaient d'une mort prochaine, qu'on crut devoir avancer son baptême (1). Elle n'a conservé aucun souvenir de cette cérémonie; elle dit seulement avoir ouï dire depuis, qu'elle devait avoir pour parrain et marraine M. de Beaupré, intendant de Champagne, et une dame qu'on appelait Mme Dupin, ou M. l'évêque de Châlons (M. de Choiseul) et Mme de Beaupré, l'intendante; mais qu'à leur défaut, et en leur nom, ce fut l'administrateur et la supérieure de l'hôpital de St-Maur qui la tinrent sur les fonts et la nommèrent ainsi quelle m'a dit, Marie-Angélique Memmie Le Blanc. Le nom de Memmie, qui est celui du premier évêque de Châlons, lui fut donné, dit-elle, parce qu'elle était venue de bien loin chercher la foi dans le diocèse où ce saint l'avait apportée autrefois; mais on voit par son extrait baptistaire que son parrain portait ce même nom.

Il y avait peu d'apparence de sauver la vie de Mlle Le Blanc: son mieux était une langueur qui la faisait paraître comme mourante. Je tiens de M. de L... que M. d'Epinay, qui la voulait conserver à quelque prix que ce fût, lui envoya un médecin qui, ne sachant plus qu'ordonner, insinua qu'il fallait de temps en temps et comme en cachette lui donner de la viande crue. On lui en donnait, dit-elle; mais elle ne laisait que la mâcher pour en tirer le suc et le jus, ne pouvant plus avaler la chair même. Quelquefois une dame de la maison qui l'aimait beaucoup, lui apportait un poulet ou un pigeon vivant, duquel elle suçait d'abord le sang tout chaud, ce qui lui servait, ajoute-t-elle, comme d'un baume qui s'insinuait partout, adoucissait l'acreté de sa gorge desséchée, et lui redonnait des forces. Ce fut avec toutes ces peines et ces petites échappées, que Mlle Le Blanc s'est peu à peu désaccoutumée de viande crue, et s'est enfin habituée aux viandes cuites, telles que nous les mangeons, et si parfaitement, qu'elle a aujourd'hui de la répugnance pour ce qui est cru.

Tant que vécut M. le vicomte d'Epinay, qui voulait toujours voir sa petite sauvage, lorsqu'il était à Songi, il la tint en communauté, soit à Châlons, soit à Vitry-le-François. Je juge qu'il ne vécut pas longtemps après sa prise, puisqu'il n'est fait aucune mention de lui entre les personnes désignées pour parrain et marraine de cette enfant, qui fut baptisée sept ou huit mois après; et que s'il eût vécu alors, il y a bien de l'apparence qu'il en eût été le parrain. Ce qu'il y a de certain, au rapport de M. de L., c'est qu'après la mort de M. d'Epinay, la petite Le Blanc fut mise dans un couvent à Châlons, et qu'au premier voyage que Mme d'Epinay, sa veuve, fit à Songi, ledit sieur de L..., qui l'y accompagnait, lui persuada de retirer cette jeune fille auprès d'elle, où elle lui serait moins à charge que de la tenir toujours dans des couvents; cette dame fut à Châlons dans ce dessein avec M. de L...; ils trouvèrent la Dlle Le Blanc assez formée et assez adroite à plusieurs ouvrages propres à son sexe, pour pouvoir rendre quelques petits services à cette dame: mais la supérieure de cette maison, on ne sait par quel motif, si ce n'est par le danger du salut que cette enfant pouvait courir dans le grand monde, détourna Mme d'Epinay de la retirer, lui rapportant quelques petits traits qui ressentaient encore l'ancien amour de la liberté, pour courir dans l'eau et monter sur les arbres. Cette dame craignant que la petite fille ne lût de trop difficile garde, ne songea plus à la prendre chez elle. Ce fut ensuite M. de Choiseul, évêque de

(1) Voy. l'Extrait baptistaire ci-après, n° I.

Châlons, qui en prit soin dans une communauté où elle avait déjà été, et où ce prélat chargea M. Cazotte, son grand vicaire, de veiller à son instruction.

Après y avoir passé plusieurs années et postulé pour s'y faire religieuse, Mlle Le Blanc prit du dégoût pour cette maison, par une sorte de honte d'y vivre avec des personnes qui se souvenaient de l'avoir vue au sortir des bois, avant qu'elle fût apprivoisée, et qui le lui faisaient sentir durement. Elle obtint d'aller dans un autre couvent, à Sainte-Menehould. A son arrivée en cette ville, au mois de septembre 1747, M. de la Condamine, de l'Académie des sciences, la trouva dans l'hôtellerie où elle venait de descendre; il y dîna avec elle et l'hôtesse, et s'entretint avec la demoiselle Le Blanc, sans qu'elle sût qu'il la cherchait, ni qu'elle fût l'objet de sa curiosité. Elle lui apprit les obligations qu'elle avait à Mgr le duc d'Orléans, qui payait sa pension depuis qu'il l'avait vue, en passant à Châlons au retour de Metz en 1744. Elle témoigna beaucoup de regret d'avoir été détournée de profiter des offres que ce prince charitable lui avait faites, alors, de la faire venir dans un couvent de Paris. M. de la Condamine promit à Mlle Le Blanc d'être l'interprète de ses sentiments auprès de S. A. S. En effet, le prince informé par lui de la situation de la demoiselle Le Blanc, et sur le témoignage que le grand vicaire de Châlons rendit de sa conduite, la fit venir à Paris, la plaça aux Nouvelles Catholiques de la rue Sainte-Anne, l'y alla voir et l'interrogea lui-même pour savoir si elle était bien instruite. Ce fut là qu'elle fit sa première communion et qu'elle fut confirmée. Transférée depuis à la Visitation de Chaillot, toujours sous les auspices de feu Mgr le duc d'Orléans, elle se disposait à se faire religieuse, lorsqu'un coup qu'elle reçut à la tête, par la chute d'une fenêtre, et une longue maladie qui suivit cet accident, la mirent dans le plus grand danger. On désespéra de sa vie, et sur l'avis du médecin, envoyé par le prince, elle fut transportée par son ordre à Paris aux Hospitalières du faubourg Saint-Marceau, où elle était plus à portée des secours qu'exigeait son état. Mgr le duc d'Orléans eut la bonté de la recommander à la supérieure et aux infirmières, et de s'engager à payer outre sa pension, tous les remèdes et les secours qui seraient jugés nécessaires. Ce prince a reçu sans doute le prix de sa charité en l'autre monde; mais Mlle Le Blanc n'en a pas beaucoup profité en celui-ci. Elle se trouvait abandonnée dans une maison, où l'on avait eu l'espérance d'avoir par son moyen un prince pour protecteur, et en lui une bonne caution pour la pension; mais restée infirme et languissante dans ce même lieu, où l'on avait perdu ces points de vue, sans aucune ressource de famille ni d'amis, pour l'assister pendant sa maladie, ni même au cas qu'elle revînt en santé, je laisse à juger quelles pouvaient être ses réflexions, et combien d'inattentions, de mortifications même, elle eut à essuyer de la part de ceux qui craignaient de n'être pas payés de ce qu'ils avançaient pour elle. C'est dans de si tristes circonstances que je la vis pour la première fois, au mois de Novembre 1752. Elles n'étaient guères plus favorables, lorsqu'ayant recouvré un peu de force, elle put me venir dire elle-même que Mgr le duc d'Orléans, héritier des vertus de son père, s'était chargé de payer les neuf mois de sa pension échus depuis la mort de ce prince, et qu'on lui faisait espérer qu'elle serait comprise sur l'état de S. A. S. pour 200 liv. de pension viagère; à quoi elle ajouta que, comme ce dernier article ne serait décidé que dans le mois de janvier suivant, elle avait accepté en attendant une petite chambre, qu'une personne qu'elle me nomma lui avait offerte. Mais, lui dis-je, de quoi vivre dans cette chambre pendant deux mois, et peut-être plus, convalescente comme vous êtes? Pourquoi, dit-elle, avec une confiance qui m'étonna, Dieu me serait-il venu chercher et tirer d'entre les bêtes farouches, et me faire chrétienne? Serait-ce pour m'abandonner quand je le suis, et pour me laisser mourir de faim? Cela n'est pas possible. Je ne connais que lui; il est mon père; la sainte Vierge est ma mère, ils auront soin de moi. Le plaisir que j'ai à rapporter cette réponse me paye avec usure de la peine que j'ai prise à mettre en ordre tout ce qu'on vient de lire, et que je terminerai par donner un extrait des réponses de Mlle Le Blanc aux différentes questions que je lui ai faites depuis que je la connais, sur ce qu'elle a pu se rappeler de ses premières années. J'y joindrai les conjectures que j'ai promises sur le pays où elle est née, et sur les événements qui ont pu la conduire en France, et préparer l'aventure singulière de sa découverte et de sa prise.

Mlle Le Blanc avoue qu'elle n'a commencé à réfléchir que depuis qu'elle a reçu quelque éducation; et que tout le temps qu'elle a passé dans les bois, elle n'avait presque d'autres idées que le sentiment de ses besoins, et le désir de les satisfaire. Elle n'a mémoire ni de père ni de mère, ni d'aucune personne de sa patrie, ni presque de son pays même; si ce n'est qu'elle ne se rappelle point d'y avoir vu de maisons, mais seulement des trous en terre, et des espèces de huttes comme des baraques (c'est son terme) où l'on entrait à quatre pattes; elle a même l'idée que ces huttes étaient couvertes de neige. Elle ajoute qu'elle était souvent sur les arbres, soit pour se garantir des bêtes féroces, soit pour découvrir de loin les animaux proportionnés à ses forces et à ses besoins, et de là se jeter dessus pour en faire sa nourriture. Ces premières traces, cette idée de sa première habitation, étaient si fortement gravées dans son cerveau, que dans le temps où elle commençait à entendre le français, mais où elle ne pouvait encore s'exprimer; ce qui ne lui arriva que longtemps après sa prise, lorsqu'on lui demandait d'où elle était, et qui étaient ses père et mère, elle montrait un arbre, si elle était à portée de le faire, et la terre qui était au pied. Le seul événement de son enfance dont elle ait conservé un léger souvenir, c'est que lorsqu'elle était, dit-elle, bien petite, elle avait vu dans la mer ou dans la rivière, elle n'a pu me dire lequel, une grosse bête qui nageait avec deux pattes comme un chien, que sa tête était ronde comme celle d'un dogue, avec de grands yeux étincelants; que la voyant venir à elle comme pour la dévorer, elle s'était sauvée à terre, et s'était enfuie bien loin. Je lui demandai si cette bête n'avait que deux pattes; si elle avait du poil, et de quelle couleur elle était : elle me dit qu'elle ne s'était pas donné le temps de la bien examiner, mais qu'elle n'avait vu que deux pattes dont la bête battait l'eau; qu'elle semblait dehors à mi-corps, tout le reste étant sous l'eau; qu'il lui paraissait qu'elle avait vu du poil qui était gris-noirâtre et court, à peu près, ajouta t-elle, comme ces chiens qui ont le poil ras.

Cette description, si ressemblante à celle du loup-marin (1), cette forte inclination que Mlle Le Blanc a conservée pendant plusieurs années depuis son séjour en France, pour se jeter dans l'eau, d'y pêcher à la main, d'y nager comme un poisson, malgré le froid et la glace, de ne manger rien que de cru, les défaillances et les évanouissements qu'elle éprouvait dans les premiers temps à la chaleur du feu ou du soleil, me paraissent des preuves certaines qu'elle est née dans le Nord, aux

(1) *Voy.* l'*Extrait des Voyages* de la Houtan, n. 6.

environs de la mer Glaciale, où se fait la pêche des loups marins. Et plusieurs autres observations, dont je ferai le lecteur juge, me font soupçonner qu'elle est de la nation des Esquimaux, qui habitent la terre de Labrador, au nord du Canada.

Mlle Le Blanc convient qu'il y a plusieurs choses, dans ce qu'elle m'a raconté à diverses reprises, dont elle n'oserait assurer avoir conservé un souvenir distinct, et sans mélange des connaissances qu'elle a acquises depuis qu'elle a commencé à réfléchir sur les questions qu'on lui fit alors, et qu'on a continué de lui faire depuis.

Cependant elle a toujours dit ou fait entendre, lorsqu'elle parlait à peine français, qu'elle avait passé deux fois la mer; elle l'assura positivement à M. de la Condamine en 1747. Quant à ce qu'elle a dit quelquefois qu'elle a été longtemps sur mer, parce que le vaisseau s'arrêtait en différentes îles, elle sent bien aujourd'hui que ce ne peut être là qu'une répétition de quelque commentaire qu'elle a entendu faire sur ses aventures. Je tiens de M. L... qu'il a ouï dire chez M. le vicomte d'Épinay, que les deux petites sauvages avaient même été vendues dans quelqu'une des îles d'Amérique; qu'elles faisaient le plaisir d'une maîtresse, mais que le mari ne pouvant les souffrir, la maîtresse avait été obligée de les revendre et de les laisser rembarquer, soit dans leur premier vaisseau, soit dans quelqu'autre. Ces circonstances cadrent assez à celles qui sont rapportées dans la lettre déjà citée, imprimée dans le *Mercure de France;* mais on voit bien, encore une fois, que ces détails ne peuvent être que le résultat des conjectures, plus ou moins probables, que l'on forma sur les premiers signes et les premiers discours qu'on put tirer de la jeune fille quand elle commença de parler français, quelques mois après qu'elle eut été trouvée, et qu'il est bien difficile de compter sur les circonstances d'un récit aussi détaillé, qui ne pouvait avoir été fait que par signes.

Je ne sais si on doit faire beaucoup plus de fond sur le prétendu souvenir de Mlle Le Blanc, qu'il y avait sur le vaisseau qui l'a transportée, des gens qui entendaient son langage, qui ne consistait qu'en cris aigus et perçants, formés dans la gorge, sans aucune articulation ni mouvement de lèvres. Quant à ses deux embarquements dont elle a conservé une idée assez distincte, et sur quoi elle n'a jamais varié, ce qui semble confirmer leur réalité, ainsi que celle de quelque séjour dans un pays chaud, tel que nos îles de l'Amérique, c'est que les cannes de sucre et la cassave ou manioc, que l'on sait être des productions des climats les plus chauds, ne lui sont pas des objets inconnus; qu'elle se rappelle d'en avoir mangé, et qu'elle les saisit avidement lorsqu'on les lui présenta la première fois en France (1). J'insiste sur ces circonstances, parce qu'elles rendent plus compliquées les aventures qui ont pu conduire Mlle Le Blanc des terres Arctiques, dont il paraît qu'elle est originaire, dans les îles Antilles et de là en Europe sur la frontière de France.

Elle et sa compagne attrapaient elles-mêmes le poisson, soit dans la mer, soit dans les lacs ou rivières; car Mlle Le Blanc n'a pu m'en faire la distinction, ni m'en dire autre chose, si ce n'est que, quand elles apercevaient dans l'eau quelques poissons, ayant la vue très-perçante en cet élément, elles s'y jetaient, et remontaient sur l'eau avec le poisson pour l'éventrer, le laver et le manger tout de suite. C'était donc au bord d'une rivière, ou, si c'était en mer, ce ne pouvait être que lorsque le vaisseau était à l'ancre dans un port ou dans une rade, qu'elles pêchaient de la sorte; et une de ses aventures me le confirme; car elle me dit qu'un jour elle se jeta dans la mer, non pour pêcher, comme il paraît, puisqu'elle ne voulait pas revenir, mais pour s'enfuir à cause de quelques mauvais traitements, et qu'après avoir nagé bien longtemps, elle gagna un rocher escarpé, où elle grimpa, dit-elle, comme un chat; on l'y suivit en chaloupe ou en canot, et on eut bien de la peine à la reprendre, après l'avoir trouvée cachée dans des buissons. Toutes ces circonstances désignent que le vaisseau était près de terre, si toutefois cette aventure n'est pas cette échappée dont nous avons parlé plus haut, et dont M. L... fut témoin à Songi.

Il paraît qu'à cause de cette lutte ou d'autres pareilles, on renferma les petites sauvages au fond de la calle du vaisseau; mais cette précaution pensa leur devenir funeste, et à tout l'équipage. Se sentant si près de l'eau, leur élément favori, elles s'avisèrent de gratter avec leurs ongles pour faire un trou au navire, et pouvoir s'enfuir par là dans l'eau; on s'aperçut assez tôt de ce bel ouvrage pour y remédier, et éviter un naufrage certain. Cette tentative fit qu'on enchaîna les deux petites sauvages, de manière qu'elles ne pussent recommencer leur manœuvre.

De là on peut juger que la garde de ces enfants demandait bien des soins, qu'augmentait sans doute leur aversion d'être touchées. Selon ce que dit Mlle Le Blanc, leur approche n'était pas aisée à ceux qui les gouvernaient; car soit qu'elles fussent d'origine cette horreur qu'elles avaient d'être touchées (2), ou du souvenir de leur enlèvement, ou de la crainte de mauvais traitements, elles entraient en fureur lorsqu'elles voyaient quelqu'un approcher d'elles, et il fallait se précautionner contre leurs armes et leurs ongles, ou à leur défaut, contre les coups de poings assénés avec une force de bras bien supérieure à celle des enfants de leur âge.

Lorsqu'elles arrivèrent en Champagne, elles avaient pour armes, au rapport de Mlle Le Blanc, un bâton court d'une grosseur proportionnée à la force de leurs mains, au bout duquel était une boule de bois très dur, le tout en forme de masse d'armes, et une espèce de serpette crochue de jardinier, ainsi qu'elle a pu me le figurer, mais à deux lames, plus larges, se repliant chacune de leur côté sur un manche de bois; celui-ci leur servait particulièrement à dépecer et à éventrer les animaux qu'elles prenaient, ou à se défendre de près. Elles portaient ces armes, dit-elle, dans une espèce de sac (2), ou poche attachée à une large ceinture de peau, qui leur venait jusque près des genoux. Sur ce que je lui demandai si cet habillement ne l'empêchait pas de monter sur les arbres dont elle m'avait parlé, elle me dit que non, parce qu'en pareil cas elles tenaient le derrière de cet habit avec leurs dents. Comme je m'informai plus curieusement de cet habit et de ses autres ornements pour les mieux connaître, dans les dessins que j'ai qui représentent des Esquimaux, elle me dit qu'on lui avait ôté chez M. le vicomte d'Épinay ses premiers habits, ses armes, son collier et ses pendants; qu'il y avait quelques caractères inconnus imprimés sur ces armes, qui auraient pu faire mieux reconnaître sa nation; mais que tout cela avait été gardé comme une curiosité chez le vicomte d'Épinay, où elle a continué de les voir et même de les porter plusieurs fois. Cependant M. L... m'a dit qu'il n'avait point eu connaissance de ces armes; mais j'ai déjà remarqué qu'il ne la vit pour la première

(1) *Voy.* la Lettre du *Mercure* de décembre 1731, n. 2.

(2) *Voy.* Relation de la Hontan sur les Esquimaux, ci-après, n. 5.

(3) *Voy.* l'Extrait de la Lettre de Mme Duplessis, n. 1.

fois dans cette maison que deux ans après sa prise. Elle avait alors pour habit une espèce de tunique; ou, comme elle dit elle-même, une jaquette de toile, qui, selon M. L .., ne l'empêcha pas, voyant une porte ouverte, de prendre sa course, et d'aller se jeter dans un étang de plusieurs arpents, de s'y promener en nageant de tous les côtés, et de s'y arrêter, sur un peu de terre à sec qu'elle y trouva, pour y manger des grenouilles.

Il paraît qu'après l'évasion de ces deux enfants, de quelque endroit que ce fût, encore incapables d'autres vues et desseins que de conserver leur vie et leur liberté, elles ne suivirent d'autre route que celle que le hasard ou le besoin leur présentait. La nuit, où, selon Mlle Le Blanc, elles voyaient bien plus clair que le jour; ce qui peut être pris au pied de la lettre (et ses yeux ont encore un peu de cette propriété), elles couraient pour chercher à manger ou à boire. Le petit gibier au gîte, et les racines d'arbres, étaient leurs provisions, leurs armes et leurs ongles leur servant de pourvoyeurs et de cuisinier. Elles passaient le jour, selon les lieux, dans des trous, dans des buissons, ou sur des arbres; c'était leur refuge contre les bêtes sauvages, quand elles en apercevaient; c'était leur donjon ou guérite pour regarder au loin s'il n'y avait pas quelques-uns de leurs ennemis à craindre en descendant: et c'était là qu'elles attendaient, comme à l'affût, qu'il passât quelque gibier, pour s'élancer dessus ou le poursuivre. La Providence, qui fournit à toutes les créatures tous les instincts et propriétés naturelles pour la conservation de leur espèce, avait donné à celles-ci une mobilité d'yeux inconcevable; leurs mouvements étaient si prompts et si rapides, qu'on peut dire que dans un même moment elles voyaient de tous côtés, sans presque remuer la tête. Le peu qui reste de cette habitude à Mlle Le Blanc est encore étonnant lorsqu'elle le veut montrer; car le reste du temps ses yeux sont comme les nôtres; par bonheur, dit-elle, car on a eu bien de la peine à leur ôter ce mouvement, et on a souvent perdu l'espérance d'y réussir.

Les arbres étaient aussi leurs lits de repos, ou plutôt leurs berceaux; car, selon ce qu'elle m'en a dépeint, elles y dormaient tranquillement, se tenant assises et vraisemblablement à cheval sur quelques branches, se laissant bercer par les vents, et exposées à toutes les injures de l'air, sans autre précaution que celle de se servir d'une de leurs mains pour s'arcbouter ou s'affermir, tandis que l'autre mam leur servait de chevet.

Les rivières les plus larges n'interrompaient point leur course, soit de jour ou de nuit; elles les traversaient sans crainte, elles y entraient d'autres fois seulement pour boire, ce qu'elles faisaient en mettant leur menton dans l'eau jusqu'à la bouche, et humant ou suçant l'eau à la façon des chevaux; le plus souvent c'était pour y pêcher à la main les poissons qu'elles voyaient au fond; elles les apportaient à terre dans leurs mains ou dans leur bouche pour les vider, les écorcher et les manger, comme je l'ai dit plus haut.

Comme je laissai voir à Mlle Le Blanc que j'avais peine à croire qu'on pût se retirer d'une rivière profonde, ainsi qu'elle me l'assurait, sans s'aider des mains et du souffle, elle me répondit qu'indépendamment de cela elle revenait toujours sur l'eau (1), et qu'elle n'avait besoin, pour y réussir, que du plus petit souffle, comme elle l'avait encore éprouvé il n'y avait qu'environ quatre ans. Elle m'en dépeignait la manière, en se tenant debout, les deux bras étendus et élevés, comme si elle eût tenu quelque chose hors de l'eau, le bout de son mouchoir dans ses dents en guise de poisson, et avec cela soufflant alternativement, mais doucement et sans discontinuer, des deux coins de sa bouche, ainsi à peu près que fait un fumeur par un seul coin lorsqu'il tient sa pipe dans l'autre. Ce fut ainsi, selon que Mlle Le Blanc le raconte, qu'elle et sa compagne traversèrent la Marne pour arriver à Songi, où elle fut prise de la manière que je l'ai rapporté.

Il reste à tirer de tous ces faits, qui ne sont pas également certains, des conjectures vraisemblables sur la manière dont les deux petites sauvages ont pu être transportées dans notre continent et n'être découvertes qu'auprès de Châlons en Champagne.

Indépendamment de l'aversion naturelle qu'avait Mlle Le Blanc pour le feu, de son inclination à se plonger dans l'eau par le temps le plus froid, de son goût dominant pour le poisson cru, qui laissait son aliment favori, et des autres remarques précédentes qui ne permettent pas de douter qu'elle ne soit née dans les pays septentrionaux voisins de la mer Glaciale, sa couleur blanche et semblable à la nôtre achève de décider la question sans équivoque, puisqu'il est constant que tous les peuples originaires de l'intérieur de l'Afrique et des climats chauds ou tempérés de l'Amérique, sont ou noirs ou rougeâtres ou basanés. S'il n'était question que d'imaginer comment deux jeunes sauvages des terres Arctiques ont pu passer en France, mille conjectures différentes, également probables, pourraient satisfaire à cette question. Ce qui la rend plus difficile à résoudre, ce sont non-seulement les deux divers embarquements dont Mlle Le Blanc a conservé le souvenir, mais encore son passage et son séjour en des pays où il y avait des cannes à sucre et de la cassave, aussi bien que la couleur noire artificielle dont on la trouva peinte. Il n'est pas ici question de faire un roman ni d'imaginer des aventures, mais où la certitude manque on doit chercher la vraisemblance. Parmi les différentes conjectures que l'on peut faire pour lier ces différents faits, voici, ce me semble, une des plus simples et des plus vraisemblables.

On sait que presque toutes les nations de l'Europe qui ont des colonies en Amérique, sont obligées d'y transporter des esclaves pour la culture des terres et la préparation des productions qu'on en retire, telles que le sucre, l'indigo, le tabac, le cacao, le café, etc. Les nègres, transportés d'Afrique en Amérique, dans un climat semblable au leur, n'ont aucune peine à s'y accoutumer et y réussissent très-bien, mais on a tenté sans succès d'y naturaliser des sauvages des pays septentrionaux. Les Anglais, les Hollandais, les Danois ont, comme nous, des colonies dans plusieurs des îles Antilles, et ils ont plus d'une fois enlevé des sauvages Esquimaux qui habitent la terre de Labrador au nord du Canada. Je suppose qu'un capitaine de navire parti de la Nord-Hollande, du nord de l'Écosse ou de quelque port de Norwége, ait enlevé des esclaves dans les terres Arctiques, ou dans la terre du Labrador, et qu'il les ait transportés pour les vendre dans quelqu'une des colonies européennes des îles Antilles, elles y auront vu et mangé des cannes de sucre et du manioc. Le même capitaine peut avoir ramené quelques-uns de ses esclaves en Europe, soit qu'il n'eût pas trouvé à s'en défaire avantageusement, soit par caprice ou par curiosité, et la jeunesse de nos deux petites sauvages peut fort naturellement leur avoir valu cette préférence: dans ce cas il est probable qu'il les aura vendues ou données en présent, à son arrivée en Europe. Il est encore assez vraisemblable que, par plaisanterie ou par fraude,

(1) Extrait de la lettre de Mme Duplessis, n. 4.

on se soit avisé de les peindre en noir ; c'était le moyen de les faire passer pour esclaves de Guinée, et de n'avoir point de compte à rendre de leur enlèvement. Il y a en Amérique une plante dont on tire une eau claire et transparente qui, appliquée sur la peau, la noircit parfaitement; il est vrai que cette couleur se passe au bout de neuf ou dix jours, mais on peut la rendre plus durable en mettant plusieurs couches et en y mêlant divers ingédients. Jusqu'ici nous n'avons rien supposé que de plausible, le reste approche beaucoup plus de la certitude et même de l'évidence.

Il est incontestable que de façon ou d'autre ces deux enfants ont été transportées en Europe par mer. Or plus on supposera le lieu de leur débarquement voisin de celui où elles ont été trouvées, plus on retranchera de merveilleux de leur histoire. Qu'elles aient été vendues dans quelque port du Zuiderzée, et de là transportées par l'Yssel, ou par les canaux, dont le pays est coupé, à l'habitation de leurs nouveaux maîtres, par exemple en Gueldre ou dans le pays de Clèves, sur les bords de la Moselle, on peut juger par ce qu'on a raconté de la petite Le Blanc, longtemps après sa prise, combien elle et sa compagne devaient être de difficile garde, et qu'au premier moment qu'elles auront trouvé le moyen de s'échapper, elles n'en auront pas manqué l'occasion. Le pays est fort couvert : une fois qu'elles auront pu gagner la forêt des Ardennes, le reste s'explique de lui-même. On a vu qu'elles passaient les journées sur les arbres, qu'elles savaient se procurer leur nourriture, et qu'elles ne marchaient que la nuit. Elles auront erré au hasard, ou plutôt leur instinct les aura portées à s'avancer du côté où elles avaient vu le soleil pendant le jour. et surtout vers le point de l'horizon où elles le perdaient de vue le soir, et où un reste de lumière, après son coucher, les guidait, à l'heure où elles avaient coutume de se mettre en chemin, comme lorsqu'elles passèrent la Marne à la nage. Cette marche pendant plusieurs mois, sans avoir fait peut-être 50 lieues en droite ligne, dans un pays de bois, les aura conduites vers le midi et le couchant, en Lorraine, et de la Lorraine en Champagne, dans le canton où on les a trouvées : et tout ce qu'on a vu dans les récits de Mlle Le Blanc s'expliquera facilement.

On pourrait encore simplifier les conjectures précédentes, en supposant que les deux petites sauvages, transportées des terres Arctiques aux Antilles françaises, comme à Saint-Domingue, à la Guadeloupe, ou à la Martinique, ont été achetées là par quelque Français, qui peu de temps après sera repassé en France avec sa famille, se sera établi en Lorraine, et y aura conduit ces deux enfants. Il est clair qu'elles n'auront pas tardé à s'échapper. On expliquerait par là fort naturellement comment la petite Le Blanc a paru entendre quelques mots français, et en estropier quelques autres, presque aussitôt après sa prise ; comment on a pu conjecturer par ses signes, et ensuite par ses discours, qu'elle avait été auprès d'une dame qu'elle avait vue faire de la tapisserie. Enfin, cette nouvelle supposition n'exige qu'un assez court intervalle de temps, comme de douze ou quinze jours entre son évasion de chez ses maîtres en Lorraine, et sa rencontre à Châlons, et l'on en expliquera d'autant mieux comment sa couleur noire durait encore, quoiqu'elle eût passé au moins une rivière à la nage. Je ne trouve plus qu'une difficulté. Il serait bien surprenant que ces deux enfants ayant été trouvées si près du lieu d'où elles s'étaient enfuies, et le fait étant devenu public, leurs maîtres ne se fussent pas fait connaître ; cependant cette objection n'est pas sans réplique. Peut-être leur maître ou maîtresse, dégoûtés d'elles, et ayant perdu l'espérance de les apprivoiser, ne furent-ils pas fâchés d'en être débarrassés, et ne firent aucune démarche pour les retrouver, ou du moins n'insistèrent pas sur la restitution. Ceci devient plus qu'une conjecture, depuis que j'ai appris par M. L. . qu'on avait réellement fait des perquisitions du côté de la Hollande, autant qu'il peut s'en souvenir, et fait redemander la jeune sauvage à feu M. d'Epinay, qui ne voulut pas la rendre; ce qui prouve toujours qu'elle ne fut pas réclamée avec beaucoup de vivacité.

Si on connaissait une nation à qui les cris de gorge aigus et perçants, familiers à Mlle Le Blanc, tinssent lieu de langage, on connaîtrait précisément sa patrie; mais elle ne pourrait avoir été transférée de là en France que par quelque événement semblable à ceux que nous venons d'indiquer. On prétend que ce fut à l'occasion de la Lettre publiée dans le *Mercure*, que la petite sauvage fut redemandée ; mais je n'ai pu découvrir précisément de quelle part. Il n'eût pas été difficile alors de remonter à la source, et l'on eût été beaucoup plus exactement informé de son histoire. Il est peut-être encore temps, et cette relation, en devenant publique, pourra donner de nouvelles lumières. C'est une des raisons qui m'ont déterminée à la rédiger.

J'ai prouvé qu'il y avait beaucoup d'apparence que Mlle Le Blanc est de la nation des Esquimaux ; mais comme les preuves que j'ai alléguées pourraient presque également convenir aux sauvages du Groënland, du Spitzberg et de la Nouvelle-Zemble, s'il importait de savoir précisément si elle est née dans le continent de l'Amérique ou dans le nôtre cela serait encore très-possible. On sait que les sauvages Américains, hommes et femmes (*glabri*), ont un caractère distinctif, qui ne permet pas de les confondre avec les Européens, les Africains, ni les Asiatiques.

I. — *Extrait des registres des baptêmes de l'église paroissiale de Saint-Sulpice de la ville de Châlons en Champagne.*

L'an de grâce mil sept cent trente-deux, le 16e jour de juin, a été baptisée par moi, soussigné, prêtre, chanoine régulier, prieur, curé de Saint-Sulpice de Châlons en Champagne, *Marie-Angélique-Memmie*, âgée d'environ onze ans, dont le père et la mère sont inconnus, comme ils le sont même à à cette fille, qui est née ou qui a été transportée dès son bas âge dans quelque île de l'Amérique; d'où, par les soins d'une Providence pleine de miséricorde, elle est venue débarquer en France, et, conduite encore par la même bonté de Dieu, en ce diocèse ; placée enfin sous les auspices de Monseigneur notre illustrissime evêque, à l'hôpital général de Saint-Maur où elle est entrée le 30 octobre de la précédente année. Son parrain a été M. *Memmie le Moine*, administrateur dudit hôpital; et la marraine, demoiselle *Marie-Nicole d'Halle*, supérieure du même hôpital de Saint-Maur ; lesquels ont signé les jour et an que dessus. Ainsi signé : MEMMIE LE MOINE; D'HALLE; F. COUTEROT, chanoine, reg. prieur, curé.

Je soussigné, prêtre, chanoine régulier, prieur, curé de saint-Sulpice, certifie le présent Extrait conforme à l'original. Délivré à Châlons, ce 21 octobre 1750. *Signé :* Dausais, prieur, curé de Saint-Sulpice.

II. *Lettre écrite de Châlons en Champagne le 9 décembre 1751, par M. A. M. N... au sujet de la jeune fille sauvage trouvée aux environs de cette ville* (1).

Persuadé, Monsieur, que vous ne cherchez qu'à

(1) Cette lettre est imprimée dans le *Mercure de France* de décembre 1751.

contribuer, par vos Mémoires, à satisfaire la curiosité du public en tout ce qui peut l'intéresser agréablement et utilement, j'ai l'honneur de répondre à votre lettre, du 2 de ce mois, sur l'état de la sauvage qui a été trouvée aux environs de Châlons, tant sur ce que j'en ai appris, que sur ce que j'en ai connu moi-même, pour l'avoir fait venir chez moi. Je vous dirai d'abord que, pour le peu de fréquentation qu'elle a eue avec le monde, ne sachant encore que quelques mots français mal articulés, on ne peut presque pas conjecturer dans quel pays elle est née; mais certainement, par les circonstances dont je vais vous entretenir, elle n'est point de Norwége, comme on l'a dit, on croit plutôt qu'elle est née dans les îles Antilles de l'Amérique, qui appartiennent aux Français, comme la Guadeloupe, la Martinique, Saint-Christophe, Saint-Domingue, etc., parce qu'un particulier de Châlons, qui a été à la Guadeloupe, lui ayant montré de la *cassave*, ou *manioc*, qui est un pain dont se nourrissent les sauvages des Antilles, elle s'écria de joie sur ce pain; et en ayant pris un morceau, elle le mangea avec grand appétit: il lui fit voir aussi d'autres curiosités du même pays, à quoi elle prit un plaisir extraordinaire, faisant connaître qu'elle avait vu de semblables choses; de sorte qu'il est à présumer qu'elle vient plutot de ces pays-là que de la Norwége.

A force de la faire parler, on a su qu'elle a passé les mers; qu'ensuite un dame de qualité a pris soin de son éducation, l'ayant fait habiller; car auparavant elle n'avait qu'une peau qui la couvrait. Cette dame la tenait enfermée dans sa maison sans la laisser voir à personne; mais le mari de la dame ne voulant plus la voir chez lui, pour ne point laisser trop longtemps un objet semblable devant les yeux de son épouse, cette fille fut obligée de se sauver. Enfin, à la faveur de la lune, qu'elle appelle *la lumière de la bonne Vierge*, ne marchant que la nuit, elle est parvenue au mois de septembre dernier jusqu'à Songi, village à 4 lieues de Châlons, lequel appartient à M. d'Epinay, dont vous avez, depuis peu, annoncé le mariage avec Mlle de Lannoy, fille de M. le comte de Lannoy.

On sait d'ailleurs qu'avant qu'elle fût arrivée à Songi, on l'avait vue au-dessus de Vitry-le-François, accompagnée d'une *nègre*, avec laquelle elle se battait, parce que la nègre ne voulait pas qu'elle portât sur elle un chapelet, qu'elle appelle *un grand Chime;* que la sauvage s'étant trouvée la plus forte, la nègre la quitta; et depuis, la nègre a été vue auprès du village de Cheppe proche de Songi, d'où elle a ensuite disparu. Pour notre sauvage, le berger de Songi l'ayant aperçue dans les vignes, écorchant des grenouilles et les mangeant avec des feuilles d'arbres, elle fut amenée par ce berger au château de M. d'Epinay, qui donna ordre au berger de la loger, ajoutant qu'il aurait soin de sa nourriture, etc. L'attention que ce seigneur a eu pour elle pendant près de deux mois, la soulfrant la plus grande partie du jour à son château, la laissant pêcher dans ses fossés, et chercher des racines dans ses jardins, a attiré beaucoup de monde chez lui. On remarquait que tout ce qu'elle mangeait, elle le mangeait cru, ainsi que des lapins qu'elle dépouillait avec ses doigts aussi habilement qu'un cuisinier. On la voyait grimper sur les arbres plus lacilement que les plus agiles bûcherons; et quand elle était au haut, elle contrefaisait le chant de différents oiseaux de son pays. Je l'ai vue moi-même, dans un jardin de Châlons, cherchant des racines dans la terre, avec l'usage seul de son pouce et du doigt suivant, faisant ainsi des trous comme des terriers en un moment de temps, aussi habilement que si on se fût servi d'un boyau.

M. l'évêque de Châlons et M. l'intendant l'ont vue dans ces sortes d'exercices. M. l'évêque a pris soin depuis de la placer dans l'hôpital général de cette ville, où l'on reçoit les enfants des pauvres habitants, de l'un et l'autre sexe, pour les y nourrir jusqu'à l'âge de 15 à 16 ans, qu'on leur fait apprendre des métiers. C'est là qu'on tâche de l'humaniser tout à fait et de l'instruire. Elle mange quelquefois du pain, ce qu'elle fait par complaisance; car il lui lait mal au cœur, aussi bien que tout ce qui est salé. Le biscuit et la viande cuite la font vomir: elle ne peut rien souffrir où il entre de la farine. M. l'intendant voulut lui faire manger des beignets, elle n'a pu en goûter par cette raison. Elle trouve le macaron bon, et aime l'eau-de-vie, l'appelant un *brûle-ventre*. Pour l'eau, sa boisson ordinaire, elle la boit dans le seau, la tirant comme une vache, et étant à genoux. Elle ne veut point coucher sur des matelas, le plancher lui suffit. Elle nage fort bien, et pêche dans le fond des rivières. Elle appelle un filet *de bily*, dans le patois de son pays. Pour dire: bon jour fille, on dit, selon elle, *yas, yas, fioui*, ajoutant que quand on l'appelait, on disait, *riam, riam, fioui*: c'est ce qui fait connaître qu'elle commence à entendre la signification des termes français, les interprétant par ceux de son pays.

Au reste elle paraît âgée d'environ 18 ans (1), étant de moyenne taille avec le teint un peu basanné: cependant sa peau au haut du bras paraît blanche aussi bien que la gorge; elle a les yeux vifs et bleus; son parler est clair et brusque; elle paraît avoir de l'esprit, car elle apprend aisément ce qu'on lui montre; cousant assez proprement. Elle fait connaître qu'elle sait travailler à la tapisserie au petit point, par la manière dont elle indique qu'il s'y faut prendre, en faisant passer l'aiguille de dessus en dessous, et de dessous en dessus. La supérieure de l'hôpital dit qu'elle sait bien broder, ce qu'elle a appris de la dame qui en avait pris soin: mais la fille ne peut dire dans quel pays ce pouvait être, parce qu'elle ne parlait à personne, et ne sortait point. On l'instruit cependant dans la religion chrétienne; elle dit qu'elle veut être baptisée dans le *Paradis terrestre;* terme dont elle se sert pour signifier nos églises. Les curés du voisinage de Songi lui ont fait comprendre par des signes qu'il ne fallait point grimper sur les arbres, cela étant indécent à une fille, aussi s'en abstient-elle présentement. Le bruit a couru qu'il y avait des ordres pour la faire venir à la cour; on ne sait comment elle l'a pu apprendre: mais depuis, quand on vient la voir à l'hôpital, elle n'ose presque paraître, pleure et s'afflige, craignant que ce soit pour l'en faire sortir, parce qu'elle s'y plaît fort, et qu'on a beaucoup d'attention pour elle.

Voilà, Monsieur, tout ce que j'ai pu savoir sur l'état de cette fille. J'aurai soin de vous apprendre ses progrès spirituels, et la cérémonie de son baptême, quand il en sera temps. J'ai l'honneur d'être, etc.

Extrait d'une Lettre sur le même sujet. — Dans le séjour qu'elle a fait au château et au village de M. d'Epinay, on a observé que la sagesse de cette jeune fille est à toute épreuve; l'argent dont elle ignore la valeur et peut-être l'usage, les menaces et les caresses n'ont rien pu sur elle; l'approche seule d'un homme qui veut la toucher, lui fait jeter des cris perçants, et jeste dans ses yeux et dans

(1) Il y a sûrement ici une erreur ou d'impression ou de copiste. On voit par l'extrait de son baptême en juin 1752, qu'on ne lui donnait qu'onze ans; et elle devait paraître plus formée qu'une enfant de son âge, son tempérament s'étant fortifié par la vie dure qu'elle menait, exposée continuellement aux injures de l'air. Enfin aujourd'hui en 1754, elle ne paraît pas avoir plus de 53 ou 54 ans, quoiqu'elle ait eu de longues et fréquentes maladies.

tout son maintien un trouble que l'on ne peut assurément pas imiter.

On trouve que M. l'intendant a très-sagement fait de la faire transférer dans un des hôpitaux de Châlons, qu'on nomme la *Renfermerie*, pour être plus à portée d'approfondir son état et son origine, et pour lui donner l'éducation et les instructions dont elle paraît déjà capable.

Avant cette retraite elle était beaucoup plus sauvage : ceux qui l'ont vue courir à la campagne disent que sa course a quelque chose d'extrêmement singulier; son pas est court et peu avancé, mais si précipité, et redoublé avec tant de vitesse, qu'elle suivrait l'homme le plus léger, et le meilleur coureur basque.

Cependant on l'emploie aux ouvrages de la maison; elle se prête à tout de bonne grâce; rien ne paraît au-dessus de ses forces, ni contre sa volonté, persuadée qu'elle est qu'il faut qu'elle obéisse, pour aller voir un jour la sainte Vierge, sa mère.

M. l'archevêque de Vienne passant dernièrement par cette ville voulut la voir. Elle fut menée pour cela chez M. l'intendant par des Sœurs de la maison. Nous vîmes ce jour-là, avec une espèce d'horreur, cette fille manger plus d'une livre et demie de bœuf cru, sans y donner un coup de dent, puis se jeter avec une espèce de fureur sur un lapereau qu'on mit devant elle, qu'elle déshabilla en un clin d'œil, avec une facilité qui suppose un grand usage, puis le dévorer en un instant sans le vider. M. l'archevêque lui fit beaucoup de questions auxquelles elle répondit, comme elle avait déjà fait à d'autres personnes, sans oublier l'aventure d'une Moresse, sa compagne de voyage qu'on a revue depuis, mais qu'on n'a pu encore joindre. Les Sœurs dirent que, depuis quelque temps on travaillait à la rapprocher par degrés de notre façon ordinaire de vivre, malgré l'antipathie de son estomac pour la viande cuite et le pain; ce qui la fait vomir jusqu'au sang. On travaille singulièrement à lui apprendre les principes de la religion, pour la mettre en état de recevoir le premier sacrement.

III. — *Fondement des conjectures qui font juger que Mlle Le Blanc était de la nation des Esquimaux, sauvages habitants la terre de Labrador dans le nord du Canada.*

Mme Duplessis de Sainte-Hélène, Parisienne de naissance, mais religieuse depuis 46 ans à l'Hôtel-Dieu de Québec en Canada, et mon intime amie, m'a fait un présent que j'ai reçu cette année 1752. Ce sont plusieurs figures des sauvages avec lesquels les Français et les missionnaires de la Nouvelle-France ont quelques relations. Ces figures, dont plusieurs forment des ménages complets, sont habillées différemment, chacune selon la mode de leur nation; car, quoiqu'ils soient presqu'entièrement nus chez eux, ils ont quelques espèces d'habits ou de couvertures pour leurs jours de fête, et quand ils viennent commercer avec les Européens. Entre ces figures sont celles de deux Esquimaux, homme et femme, portant leur enfant, et avec cela une simple relation des mœurs de tous.

Les habillements de peaux de ces Esquimaux, joints à ce que ma relation porte de leur pays, figure et mœurs particulières, me parurent si ressemblants à ce que Mlle Le Blanc et autres disaient à son sujet, que je soupçonnai dans le moment qu'elle était de cette nation. Pour m'en assurer davantage, je voulus sonder la nature en elle, et après lui avoir dit qu'on m'avait envoyé du Canada plusieurs sortes de figures que je voulais lui faire voir, je fis apporter la boîte aux poupées sauvages. A l'ouverture, je m'attachai à examiner ses mouvements et ce qui frapperait davantage ses yeux. Quoiqu'il y en eût plusieurs plus agréables, et bien plus enjoliv ces que celles des Esquimaux, qui ont à peine figure d'homme, elle porta tout d'un coup la main sur la femme Esquimande, prit ensuite l'homme, les considéra l'un après l'autre en silence, non comme ceux à qui quelque chose paraît nouveau et extraordinaire, mais comme chose qu'ils ont déjà vue sans savoir où, et qu'ils cherchent à reconnaître. La voyant si attentive à ces deux figures, je lui demandai en riant, pour la faire parler, si elle reconnaissait là quelqu'un de ses parents; elle répondit : Je n'en sais rien : mais il me semble avoir vu cela quelque part. Quoi! repris-je, des hommes et des femmes bâtis comme ceux-là? A peu près, dit-elle; mais ils n'avaient pas de cela (c'étaient des espèces de moufles ou gants de peau qu'ont mes figures): nous n'avions rien dans nos mains, continua-t-elle, si ce n'est lorsque nous avions attrapé quelques grosses anguilles, ou autre semblable poisson, et que nous l'avions écorché, nous fourrions (c'est son terme) nos mains et nos bras dans la peau, qui s'y collait jusqu'au coude. Quel plaisants habits, repris-je! Ceux dont vous avez idée, n'étaient-ils pas plus longs que ceux-là? (Les miens ne descendent qu'environ à mi-cuisse.) Non, ce me semble, répondit-elle; mais le poil n'était pas par-dessus, comme à ceux-ci. Je levai pour lors quelques figures de mes autres sauvages, lui faisant remarquer la bizarrerie de leurs pendants d'oreilles. A peine ôtait-elle les yeux de dessus celles qu'elle tenait toujours, et qui n'avaient aucun pendant d'oreilles, pour dire : Oh! les nôtres n'étaient pas comme ceux-là, ni pendus au bas de l'oreille; ils prenaient dès le bas et par derrière. Comme je n'ai rien vu dans mes figures, ni dans mes relations, qui me puisse figurer cette différence, et qui ait pu la porter à la faire, j'ai pensé qu'elle ne l'avait faite que sur un souvenir, dont l'origine ne peut être que dans ce qu'elle a vu dans ses premières années, et dont elle n'a plus qu'une idée confuse : aussi ajouta-t-elle tout de suite : Au reste, ce sont des idées si éloignées, qu'il n'y faut pas compter beaucoup.

Aussi ce ne furent pas ses paroles qui fortifièrent le plus mes conjectures, mais cet instinct ou sentiment naturel et non réfléchi, qui la fixa sur ces deux figures seules, et ne lui laissa que de l'indifférence pour toutes les autres, comme si la nature lui eût fait sentir qu'elles ne lui touchaient pas de si près que celles-ci; au moins fut-ce l'induction que je tirai de la distinction qu'elle en faisait, et de ces paroles, dites fort naturellement : *Nous n'avions rien dans nos mains*, que la vérité seule, quoique inconnue, lui fit dire.

Non contente de ces premières épreuves, je me fis apporter un petit canot d'écorce d'arbre, qui m'avait été envoyé avec les sauvages, pour me faire voir ce qui leur tenait lieu de nos grands vaisseaux pour voyager sur mer et sur les lacs. C'est une manière de petite chaloupe ou flobard fort étroit et comme pincé par les deux bouts, comme pour mieux couper l'eau de quelque côté qu'il tourne, la plus grande partie ne pouvant contenir qu'une personne. En lui faisant voir celui-ci, long de plus de deux pieds, je lui demandai si elle connaissait cela : Oh! oui, oui, dit-elle, j'en ai bien idée, mais il me semble qu'ils n'étaient pas tout à fait comme celui-là; ils étaient comme couverts tout à fait, et il me semble qu'il n'y avait qu'un trou au milieu, où on était jusqu'au milieu du corps, et qu'on courait comme cela (figurant le mouvement pour ramer des deux côtés) de coté et d'autre sans avoir peur. Comme cette description du canot était toute conforme à celle que Mme Duplessis me donne du canot des Esquimaux, de laquelle sûrement Mlle Le Blanc n'avait aucune connaissance, je ne doutai plus qu'elle ne fût de cette nation.

IV. — *Extrait de la lettre de Mme Duplessis de Sainte-Hélène, à Mme H....., en date du 30 octobre 1751, où il est parlé de la nation des Esquimaux.*

Vous aurez enfin vos sauvages cette année, Madame et très-chère amie, etc. Les Esquimaux sont les sauvages des sauvages. On voit dans les autres nations des manières humaines quoiqu'extraordinaires; mais dans ceux-ci tout est féroce et presque incroyable. Le fort de leur nation est vers la baie d'Hudson, dans le nord; il y en a sur les côtes de la terre de Labrador (qui confine ladite baie, et borde une partie du fleuve Saint-Laurent), pays extrêmement froid. Ce sont des anthropophages qui mangent les hommes quand ils les peuvent attraper. Ils sont petits, blancs et fort gras. Malgré la rigueur du climat, ils n'allument presque jamais de feu; on croit qu'ils adorent cet élément. Ils mangent la viande crue, et leur nourriture plus ordinaire est la chair de loups marins. Ils s'habillent de la peau de ces animaux; ils en font aussi des sacs où ils serrent, pour le mauvais temps, provision de cette chair coupée par morceaux. Ils sont aussi friands de l'huile qu'on en fait, que les ivrognes le sont du vin. Ils ont des trous souterrains où ils se fourrent, et y entrent à quatre pattes comme des bêtes; et quelquefois, l'hiver, ils se font des cabanes de neige sur la glace de quelques baies, où il y a plus de cent pieds d'eau sous eux : ils demeurent là sans se chauffer, mais ils mettent double robe de peaux de loups marins. Les femmes, qui cousent très-proprement, se font de petites tuniques de peaux d'oiseaux, la plume en dedans, qui les réchauffe, et d'autres tuniques de boyaux d'ours blancs, qu'elles ouvrent après les avoir grattés comme pour faire du boudin : elles assemblent ces bandes en forme de chemises, qu'elles mettent sur leur tunique de peaux pour que la pluie ne les pénètre point. Elles mettent leurs petits enfants dans leur dos, entre la chair et la tunique, en sorte qu'elles tirent ces pauvres innocents par-dessous le bras, ou par-dessus l'épaule pour les faire teter : elles leur mettent seulement une espèce de braie qu'elles changent lorsqu'elle est sale. Ce qui sert de culotte aux hommes n'a point d'ouverture, cela est fait à peu près comme un tablier de brasseur, mais plus étroit; ils le lient à leur ceinture avec une corde. Celle des femmes est ouverte, et quand elles s'asseyent à terre, leur siége ordinaire, elles tirent la queue de leur habit, qui est très-longue, entre leurs jambes, par un instinct de modestie.

Depuis que les Basques, les Malouins et les négociants français de ce pays-ci ont des postes établis à Labrador pour la pêche du loup marin, les Esquimaux les approchent quelquefois, et même traitent avec eux. Personne n'entend leur langue; mais ils sont très-ingénieux pour se faire entendre par signes. Ils sont très-adroits, et font eux-mêmes les outils qui leur sont propres. Ils travaillent le fer, et passent les peaux. Ils construisent des canots avec des cuirs qui ne prennent point l'eau, et ils les couvrent par-dessus, de manière qu'il y a au milieu une ouverture comme a une bourse, dans laquelle un homme seul se met, et lient à sa ceinture cette espèce de bourse, prend un aviron à deux pelles, comme il y en a un ci-joint, et affrontent avec cela les plus mauvais temps et les poissons les plus forts. Ils ont beau tourner dans ce canot, ils se trouvent toujours droits. Ils nagent à droite et à gauche également, selon la nécessité. Ils font aussi de petites chaloupes de bois, que les femmes mènent en ramant à reculons comme les matelots.

Quand ils viennent la nuit près des habitations des Français, on fait tirer sur eux deux ou trois coups de pierriers; cela les fait fuir comme des oiseaux, car ils craignent le feu et tous les autres hommes: c'est ce qui fait qu'ils ne font point de feu, de peur que la lueur ou la fumée ne les fasse découvrir. Ils ont mangé autrefois plusieurs de nos Français; mais je sais de quelques autres, qui, en ayant été attaqués, s'étaient trouvés les plus forts et en avaient tué quelques-uns, que pour cacher leur meurtre et ne pas s'attirer la vengeance de cette nation, ils avaient jeté ces corps à la mer; mais que ces hommes n'enfoncent jamais dans l'eau, mais flottent dessus comme du liége. On attribue cette propriété à ce qu'ils ne se nourrissent que de graisse et d'huile de poisson.

On a pris quelques petites Esquimandes que l'on a apprivoisées ici; j'en ai vu mourir dans notre hôpital : c'étaient des filles fort gentilles, blanches, propres et bien chrétiennes, qui ne conservaient rien de sauvage.

V. — *Extrait de la relation du baron de la Houtan, officier français, voyageur dans tout le nord du Canada, depuis 1683 jusqu'en 1694.*

La source du fleuve Saint-Laurent, etc. Ce fleuve a 20 ou 22 lieues de large à son embouchure, etc. D'un côté, l'île percée, c'est un gros rocher percé à jour..... Les Basques et les Malouins (ou Normands), y font la pêche de la morue en temps de paix, etc. De l'autre côté du fleuve, on voit la grande terre de Labrador ou des Esquimaux, qui sont des peuples si féroces, qu'on n'a jamais pu les humaniser..... Les Danois sont les premiers qui ont découvert cette nation..... Elle est remplie de ports, de baies, où les barques de Québec ont accoutumé d'aller troquer les peaux de loups marins que leur apportent ces sauvages pendant l'été..... Voici comment cela se fait :

Dès que ces barques ont mouillé l'ancre..... ces sauvages viennent dans de petits canots de peaux de loups marins cousues ensemble, et qui sont faits à peu près comme des navettes de tisserand, au milieu desquels on voit un trou..... où ils se renferment, assis sur leurs talons au moyen d'une corde. Ils rament de cette manière avec des palettes..... sans se pencher, crainte de renverser. Dès qu'ils arrivent..... ils montrent leurs pelleteries au bout de l'aviron, et marquent en même temps ce qu'ils demandent..... Couteaux, poudre, balles, fusils, haches, chaudières, etc. Enfin chacun montre ce qu'il a, et ce qu'il prétend avoir en échange. Le marché conclu, ils reçoivent et donnent au bout d'un bâton. Si ces sauvages ont la précaution de ne pas entrer dans nos bâtiments, nous avons aussi celle de ne nous pas laisser investir par une trop grande quantité de canots; car ils ont enlevé assez souvent de petits vaisseaux pendant que les matelots étaient occupés à manier et à remuer les pelleteries et les marchandises. Il faut bien se tenir sur ses gardes avec eux pendant la nuit; car ils ont des chaloupes qui vont aussi vite que le vent, et dans lesquelles ils se mettent trente ou quarante hommes. C'est par cette raison que les Malouins qui pêchent la morue dans le petit Nord, et les Espagnols à Portochona, sont obligés d'armer des barques longues pour courir la côte et les poursuivre; car il n'y a guère d'année qu'ils ne surprennent à terre quelques équipages, et qu'ils ne les tuent..... Il est constant qu'ils sont plus de trente mille combattants; mais si lâches et si poltrons, que 500 Chismos de la baie d'Hudson ont accoutumé d'en battre cinq ou six mille? Leur pays est grand, car il s'étend depuis la côte vis-à-vis l'île de Minghan (au nord de l'embouchure du fleuve Saint-Laurent) jusqu'au détroit d'Hudson. Ils passent tous les jours à l'île de Terre-Neuve par le détroit de Bellisle, qui n'a que sept lieues.

TABLE ALPHABÉTIQUE ET ANALYTIQUE.

Absolu (Théorie de l'). V. *Schelling*. — Acte de Foi. V. *Surnaturel*. — Alexandrie (Ecole d'). — Ame, son union avec le corps. V. *Dieu* (Preuves de son existence). Son rôle dans le corps humain. V. *Animisme*. — Sa spiritualité, sa dignité, son immortalité, sont-elles compromises par la théorie de l'animisme. V. *Animisme*. — Amour de Dieu. V. *Devoirs religieux*. — Fondement de la moralité. V. *Ordre moral*. — Animaux, leur existence prouve un Dieu créateur. V. *Dieu* (Preuves de son existence). V. aussi *Existence de Dieu*. — Animisme. — Anselme (Saint). V. *Ontologisme*. — Antilupus. V. *Rationalistes et traditionalistes*. — Antiquité (haute) V. *Fétichisme*, art. II. — Aristote. — Athéisme. — Atomes. V. *Existence de Dieu*. — Atomisme. V. *Création et Dynamisme*. — Attraction. V. *Athéisme*. — Attributs de Dieu. — Augustin (saint). V. *Ontologisme*. — Autorité humaine. V. *Sens commun* et *Lamennais*. — Axe de la Terre. V. *Terre*.

Création (La) — Créations innombrables. V. *Panthéisme*. — Criterium du sens commun. V. *Sens commun*. — Culte religieux. V. *Devoirs religieux*. — Culte public. V. *Devoirs religieux*.

Descartes (René). — Destinée de l'homme. V. *Mal*. — Développement intellectuel de l'homme. V. *Rationalistes et Traditionalistes*. — Devoirs. — *Devoir* (*Le*), titre d'un livre. V. *Simon* (*Jules*). — Devoirs religieux. — Devoirs de l'homme envers ses semblables. — Devoirs de l'Etat à l'égard des citoyens. V *Devoirs de l'homme* envers ses semblables. — Dieu, preuves de son existence. — Dieu, dans la philosophie rationaliste. V. *Surnaturel*. — Est-ce la crainte, l'amour du merveilleux qui ont fait croire à l'existence de Dieu. V. *Dieu* (Preuves de son existence). — Son unité chez les peuples Anciens. V. *Fétichisme*, art. III. — Dieu suprême chez les Grecs et chez les Latins. V. *Fétichisme*, art. IV. — Ce que nous lui devons. V. Devoirs religieux. — Difficultés de l'athéisme. V. *Athéisme*. — Diversité, en Dieu, dans l'homme et dans les choses. V. *Identité*. — Divisibilité de la matière. V. *Création*. — Doney (M. r). V. *Rationalistes et Traditionalistes*. — Dutertre (Le P.) réfute Malebranche. V. *Infini*.

Eclectisme. — Egyptiens, leur religion. V. *Fétichisme*, art. IV. — Epicuriens, objections. V. *Existence de Dieu*. — Espace. V. *Création*. — Espèces, leur immortalité. V. *Identité*. — Esprit (L') pris moralement. V. *Cœur* (*le*) *et l'Esprit*. — Esprit (L') humain, comment il se développe. V. *Révélation*. — Essence de Dieu V. *Ontologisme*. — Etat de nature. V. *Fétichisme*, art. IV. — Etendue. V. *Infini*. — Eternité de Dieu. V. *Attributs de Dieu*. — Etre (l') éternel et nécessaire. V. *Dieu* (Preuves de son existence). — Etres. V. *Athéisme*. — Evidence immédiate. V. *Sens commun*. — Existence de Dieu démontrée par les causes finales, l'harmonie de l'univers et la connaissance de l'homme. — Existence de Dieu, de l'homme et du monde. V. *Athéisme*. — extase. V. *Alexandrie* (*Ecole d'*).

Fatalisme. V. *Liberté*. — Fénelon, Ontologiste. V. *Ontologisme*. — Fétichisme. — Fichte (Jean-Théophile).

Harmonie préétablie. V. *Leibnitz*. — Hasard. V. *Existence de Dieu*. — Hegel. Comment il comprend la révélation chrétienne. V. *Religion de Hegel*. — Hindoue. V. *Orientale* (Philosophie). — Histoire de la philosophie. V. *Philosophie* (Histoire de la). — Homme organique. V. *Existence de Dieu*. — Homme intellectuel et moral, anéanti par le panthéisme. V. *Panthéisme*.

Infini. — Infini. V. *Panthéisme*. — Infini dans l'espace V. *Athéisme*.

Justice (La). — Est-elle la seule règle morale. V. *Simon* (*Jules*).

Kant, *Critique de la raison pure*; *Critique de la raison pratique*; *Critique du jugement*.

Lamennais. V. *Sens commun*. — V. aussi *Mennais* (De la). — Législateur divin, sa nécessité. V. *Fétichisme*, art. IV. — Leibnitz. — Leroux (Pierre). V. *Eclectisme*. — Liberté. — Liberté humaine. V. *Leibnitz*. — Loi. — Lois générales. V. *Providence*.

Mal (de l'origine du). — Mal physique. V. *Ordre moral*. — Mal moral. V. *Ordre moral et Terre*. — Malebranche V. *Infini*. — Matière. V. *Création*. — Maury (Alfred) V *Fétichisme* art. I. — Mennais (De la), son système philosophique. — Morale, son fondement et sa réalité. — Mouvement. V. *athéisme*. — Mystères. V. *athéisme*. — Mythe. V. *Surnaturel*.

Ontologisme. — Optimistes, Pessimistes. V. *Mal*. — Ordre moral. — Orientale (philosophie). — Origine du mal. V. *Mal*. — Origine de l'éclectisme. V. *Eclectisme*. — Origine du fétichisme. V. *Fétichisme*.

Panthéisme. — Peltier (M. l'abbé). V. *Ontologisme* et *Rationalistes et Traditionalistes*. — Perfectibilité. V. *Mal*. — Petitesse et Grandeur par rapport à Dieu. V. *Providence*. — Peuples V. *Nations* et *Révélation*. — Peuples anciens. V. *Fétichisme*. — Philosophie (*Histoire de la*. — Pierres (Culte des). V. *Fétichisme*. — Piété. V. *Devoirs religieux*. — Platon — Prescience de Dieu. V. *Leibnitz*. — Prière V. *Surnaturel* et *Devoirs religieux* — Principe vital V. *Animisme*. — Protestantisme. — Providence.

Rationalistes et Traditionalistes. — Réfutation de l'ontologisme. V. *Ontologisme*. — Religion (La) dans la philosophie de Hegel. — Religion V. *Société*. — Religion naturelle. V. *Révélation*. — Religion (La) est-elle le résultat d'un état spontané et inspiré de l'intelligence humaine. V. *Ontologisme* — Ce que c'est que la religion dans la philosophie rationaliste. V. *Surnaturel*. — Religion et morale. V. *Philosophie païenne*. — Renan, à propos du monothéisme. V. *Fétichisme*, art. III. — Révélation — Révélation. (La). V. *Fichte*. — Rougé (M. le comte). V. *Fétichisme*, art. III. — Rousseau (J.-J.) V. *Société*.

Saint-Simoniens. V. *Panthéisme*. — Sauvages. V. *Fétichisme*. — *Voy.* aussi, à la fin du volume, *Histoire d'une jeune fille sauvage*. — Schelling. — Science de Dieu. V. *Attributs de Dieu*. — Sciences humaines. V. *Attributs de Dieu*. — Semblables (Nos) V. *Devoirs* de l'homme envers ses semblables. — Sens commun (Criterium du). — Simon (Jules) examen de son livre du *Devoir*. — Socialisme. — Société civile (la), ou l'homme et ses semblables. — Société. L'état de société a précédé l'état de barbarie. V. *Société*. — Souveraineté du peuple. V. *Société*. — Spinosisme. V. *Spinosa*. — Spinosa. — Surnaturel (Le) et la philosophie rationaliste. — Système de Hegel. V. *Hegel* et *Dieu hégélien*. — Systèmes, théorie des quatre systèmes. V. *Eclectisme*. — Systèmes de philosophie V. *Philosophie* (Histoire de la). — Systèmes égoïstes sur la morale. V. *Morale*.

Terre, rang qu'elle occupe dans la hiérarchie des mondes. — Traditionalistes. V. *Rationalistes et Traditionalistes*. — Traditionnelle (Philosophie). V. *Rationalistes et Traditionalistes*. —

Unité de Dieu. V. *Attributs de Dieu*. — Univers, sa description. V. *Existence de Dieu*. — Université de Louvain. V. *Rationalistes et Traditionalistes*.

Variations politiques, dogmatiques, etc., de l'éclectisme. V. *Eclectisme*. — Végétaux, leur existence prouve un Dieu créateur. V. *Dieu* (Preuves de son existence).

FIN DU TOME TROISIEME ET DERNIER.

Paris. — Imprimerie J.-P. MIGNE.

Universitas BIBLIOTHECA Ottaw

ENCYCLOPÉDIE THÉOLOGIQUE, PREMIÈRE SÉRIE, CONTENANT 52 VOLUMES. PRIX : 512 FRANCS.

Dictionnaire historique, archéologique, philologique, chronologique, géographique et littéral de la Bible, ou Commentaire alphabétique des saintes Écritures, offrant une explication littérale des termes difficiles employés dans les saints Livres; l'histoire critique des principaux événements et des personnages dont il y est question; la description des provinces, des villes, des bourgades et des montagnes de la Terre-Sainte; celle des gouvernements, de la police des lois religieuses et civiles, des mœurs, des cérémonies du peuple juif; ouvrage pouvant tenir lieu d'une bibliothèque pour l'introduction à l'étude de l'Écriture, de la chronologie, de l'histoire et de la géographie sacrées; précédé de deux tables chronologiques de l'histoire de la Bible, de la chronologie des grands prêtres des Hébreux, du calendrier des Juifs, de plusieurs dissertations sur l'histoire militaire du même peuple et sur les monnaies, par dom Augustin Calmet : édition revue, complétée et actualisée, par M. l'abbé James. 4 vol. in-4°. 28 fr.

Dictionnaire universel de Philologie Sacrée, dans lequel on trouve les différentes significations de chaque mot de l'Écriture, son étymologie, et la solution de toutes les difficultés qu'a fait naître un même mot employé dans divers endroits de la Bible, où l'on explique les hébraïsmes du texte sacré, les contradictions apparentes, les difficultés de Chronologie, l'Histoire sainte, la Géographie, les noms propres des hommes, des villes, l'Archéologie sacrée, la Théologie dogmatique et morale, etc., avec tout ce qui peut faire entendre le sens littéral et métaphorique; on y voit, entre parenthèses, le mot grec des Septante qui répond à la signification de chaque mot latin, avec l'explication de ce que porte le sens de l'hébreu et du grec, quand il est différent de celui du latin de la Vulgate; par Huré: — suivi du **Dictionn. de la Langue sainte**, contenant toutes ses origines ou les mots hébreux tant primitifs que dérivés, avec des observations philologiques et théologiques : livre très-curieux et nécessaire à ceux qui n'entendent pas la langue hébraïque, écrit en anglais par le chevalier Leigh, traduit en français et augmenté de diverses remarques, par Louis de Wolzogue; revu, augmenté de nouveau et actualisé par M. Tempestini. 4 vol. in-4°. 28 fr.

Origines et Raison de la Liturgie Catholique en forme de dictionnaire, ou Notions historiques et descriptives sur les rites et le cérémonial de l'office divin, les sacrements, les fêtes, la hiérarchie, les édifices, vases et ornements sacrés, et en général sur le culte catholique, tant en Orient qu'en Occident, avec un grand nombre de notes, sous le titre de variétés, à la fin des articles; suivies de la **Liturgie Arménienne**, traduite en français sur le texte italien du Père Gabriel Avedichian, par l'abbé J.-B.-E. Pascal, ancien curé du diocèse de Mende, etc. 1 vol. in-4°. 8 fr.

Cours alphabétique et méthodique de Droit Canon, mis en rapport avec le Droit civil ecclésiastique, ancien et moderne; contenant tout ce qui peut donner une connaissance exacte, complète et actuelle des canons de discipline, des concordats, surtout de celui de 1801 et de ses articles organiques, des divers actes législatifs relatifs au culte, des usages de la cour de Rome, de la pratique et des règles de la chancellerie romaine, de la hiérarchie ecclésiastique, avec droits et devoirs des membres de chaque degré, et généralement de tout ce qui regarde, dans le droit canon, les personnes, les biens, la jurisprudence et la police extérieure de l'Eglise; par M. l'abbé André, chanoine honoraire. 2 vol. in-4°. 14 francs.

Dictionnaire des Hérésies, des Erreurs et des Schismes, ou Mémoires pour servir à l'histoire des égarements de l'esprit humain par rapport à la religion chrétienne; précédé d'un Discours dans lequel on recherche quelle a été la religion primitive des hommes, les changements qu'elle a souffert jusqu'à la naissance du christianisme, les causes générales, les filiations et les effets des hérésies qui ont divisé les chrétiens; par Pluquet : ouvrage augmenté de plus de 400 articles, distingués des autres par des astérisques; continué jusqu'à nos jours, revu et corrigé d'un bout à l'autre, par M. l'abbé J.-Ju Claris, ancien professeur de théologie; suivi : 1° d'un Dictionnaire nouveau des Jansénistes, contenant un aperçu historique de leur vie, et un examen critique de leurs livres, par M. l'abbé *****, membre de plusieurs Sociétés savantes. — 2° De l'*Index* des livres défendus par la sacrée Congrégation de ce nom, depuis sa création jusqu'à nos jours. — 3° Des propositions condamnées par l'Eglise depuis l'an 411 jusqu'à présent. — 4° De la Liste complète des ouvrages condamnés par les tribunaux français, avec le texte des jugements et arrêts tirés du *Moniteur*. 2 vol. in-4°. 16 francs.

Dictionnaire universel des Conciles tant généraux que particuliers, des principaux synodes diocésains, et des autres assemblées ecclésiastiques les plus remarquables, composé sur les grandes collections de conciles les plus estimées, et à l'aide des travaux de D. Ceillier, du P. Richard, des auteurs de l'*Histoire de l'Eglise gallicane*, et des autres histoires de l'Eglise les plus célèbres, par M. l'abbé Ad.-Ch. Pelletier. 2 vol. in-4°. 14 francs.

Dictionnaire alphabético-méthodique des Cérémonies et des Rites sacrés, contenant textuellement, avec une traduction française littérale, sommaire ou amplifiée : 1° Les Rubriques générales du Bréviaire; 2° les Rubriques générales du Missel; 3° le Rituel en entier; 4° le Pontifical en entier; 5° le Cérémonial en entier; 6° le Catalogue le plus complet des saints vénérés quelque part que ce soit dans l'Eglise; 7° beaucoup d'articles détachés, et plusieurs Traités complets sur les matières les plus importantes de l'Eucharistie, des Indulgences, de l'Hagiographie, de la Liturgie, de la Hiérarchie, du Droit Canon et de la Discipline, dans leurs rapports avec les Rubriques, les Cérémonies et les Rites; le tout d'après la Liturgie Romaine, avec les variétés de la plupart des auteurs liturgiques: ouvrage nécessaire pour l'étude et la pratique du Culte divin; par M. l'abbé Boissonnet, professeur d'Ecriture sainte et de rites sacrés, au grand séminaire de Romans. 3 vol. in-4°. 21 fr.

Dictionnaire des Cas de Conscience ou Décisions, par ordre alphabétique, des plus considérables difficultés touchant la Morale et la Discipline ecclésiastique, tirées de l'Ecriture, des Conciles, des Décrétales des Papes, des Pères et des plus célèbres Théologiens et Canonistes tant anciens que modernes; par Pomas; revu par Amort, revu par Collet, revu par Vermot. 2 vol in-1°. 14 fr.

Dictionnaire des Ordres Religieux ou Histoire des Ordres Monastiques, Religieux et Militaires, et des congrégations séculières de l'un et de l'autre sexe, contenant. Leur origine, leurs progrès, les événements les plus considérables qui leur sont arrivés, la décadence des uns et leur suppression, l'agrandissement des autres, les vies de leurs fondateurs et de leurs réformateurs, avec des figures représentant les différents habillements de ces ordres, par le R. P. Hélyot, de la communauté de Picpus. Mise par ordre alphabétique, corrigée et augmentée d'une Introduction, d'une Notice sur l'auteur, d'un grand nombre d'articles ou parties d'articles, et d'un supplément où l'on trouve l'histoire des congrégations omises par Hélyot, et l'histoire des sociétés religieuses établies depuis que cet auteur a publié son ouvrage; par Marie-Léandre Badiche, prêtre du clergé de Paris, licencié en théologie, etc. 4 v. in-4°. 32 fr.

Dictionnaire historique et comparatif de toutes les Religions du monde, comprenant : Le Judaïsme, le Christianisme, le paganisme, le Sabéisme, le Magisme, le Druidisme, le Brahmanisme, le Bouddhisme, le Chamanisme, l'Islamisme, le Fétichisme, etc., avec toutes leurs branches; les hérésies et les schismes qui se sont introduits dans l'Eglise chrétienne; les sectes qui se sont élevées dans les autres religions; les ordres religieux tant des chrétiens que des infidèles; les rites, usages, cérémonies religieuses, fêtes, dogmes, mystères, symboles, sacrifices, pratiques superstitieuses en usage dans tous les systèmes de religion, etc.; rédigé par M. l'abbé Bertrand, chanoine honoraire de Vorzailles. 1 vol. in-4°. 32 fr.

Ecclésiastique, contenant : Le *Dictionnaire géographique de la Bible*, par Barbié du Bocage; une Introduction à la géographie chrétienne depuis la prédication de l'Evangile, un aperçu des problèmes de la géographie physique; une Statistique des peuples et des villes de la géographie ancienne et l'an 300; un Vocabulaire des noms latins; un Tableau des patriarcats, des métropoles et des évêchés du monde chrétien, depuis les premiers siècles jusqu'en 1848; la description des diverses contrées, des montagnes, des principaux fleuves du globe, des villes patriarcales, métropolitaines, épiscopales, des grandes abbayes, des localités remarquables par les conciles qui s'y tinrent, des monuments ou des souvenirs religieux, ainsi que des villes célèbres de l'Islamisme et de l'idolâtrie; un résumé des missions catholiques, des différentes missions protestantes, 4° la géographie musulmane et hilaire; une exposition des travaux et des opinions des anthropologistes et une bibliographie géographique; par M. Bonnet, *traducteur des Œuvres choisies de saint Jérôme*. Le troisième volume, par M. de Chessel, contient un traité de géographie moderne. 3 vol. in-4°. 24 fr.

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance

The Library
University of Ottawa
Date Due

a39003 0002855196

BL 31 .M5 V152 1864
JEHAN, LOUIS FRANCOIS.
DICTIONNAIRE DE PHILOS

CE BL 0031
.M5 V152 1864
CJO JEHAN, LOUIS DICTIONNAI
ACC# 1318602

U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 10 04 04 08 04 3